

O TEMA DA ÉTICA DE ESTADO NAS AVES DE ARISTÓFANES

Tiago Nascimento Carvalho*

CARVALHO, T. N. (2014) O tema da Ética de Estado nas Aves de Aristófanes. *Archai*, n. 12, jan - jun, p. 19-24
DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_2

RESUMO: Este artigo verifica a possibilidade de compreender a Ética de Estado como uma das propostas de leitura da célebre comédia de Aristófanes *As Aves*. Para tal é fundamental que seja demonstrado, no que se chamaria mito da cidade ideal, uma alegoria literária desta cidade ideal e os fundamentos em contraposição dos modelos vigentes das cidades-estado gregas, mas propriamente Athenas, na especulação de que os erros políticos e os vícios sociais da pólis constituem este ambiente para a analogia que surge na discussão sobre os padrões éticos mínimos exigidos no conjunto de qualquer organização social.

PALAVRAS-CHAVE: Ética de Estado, pólis ideal, alegoria literária, política, sociedade

ABSTRACT: This paper evaluates the possibility of understanding the Ethics of the State as a proposed reading of the famous comedy of Aristophanes' *The Birds*. For this it is essential that it be demonstrated to be called the myth of the ideal city, a literary allegory of the ideal city in versus the foundations of the current models the Greek city-states, but Athens itself, on speculation that the political errors and vices social environment of the polis is this analogy that comes to the discussion of the ethical standards required minimum in any set of social organization.

KEYWORDS: Ethics of State, ideal polis, literary allegory, politics, society

* Doutorando Em Estudos Clássicos Pela Universidade De Coimbra

A ética do homem antigo é um dos caminhos para compreensão de uma educação baseada no humanismo. A concepção de um modelo moral estabelecido entre os anos de formação da civilização grega em suas diferentes comunidades, ainda não gregas, no sentido uno de Estado e Povo é o palco essencial da constituição política e do comportamento social que prevaleceu por influência maior na formação do Ocidente.

Estes mesmos gregos organizadores de uma Paidéia ímpar não se conformaram no curso de sua história e se utilizaram das artes e de outros instrumentos para revisitar este modelo de *ethos* universal a partir das cenas, quer da vida cotidiana, do *komos*, quer da história de suas monarquias e tiranias.

Investigar e compreender este mundo antigo e sua ética, como também a base e os pressupostos de algumas dessas leituras é espaço interessante para colaborar na discussão de temas relacionados à organização política e à formação do estadista, ou do estadista ideal, que representam e pactuam o exercício deste modelo o mais próximo possível de Estado consagrado na base do respeito aos direitos e cumprimento dos deveres que a vida moderna conclamou e tanto conclama.

A influência deste fenômeno está, por exemplo, nas palavras de Pierre Grimal, quando definindo

a vida e os costumes dos romanos chega à suma de uma moral romana aprendida no curso de sua herança histórica advinda dos gregos:

Esta moral romana possui uma orientação nítida: o seu fim é a subordinação da pessoa à cidade e ainda há pouco tempo o seu ideal continuava a ser o mesmo, a despeito de todas as transformações econômicas e sociais. Quando um romano ainda no tempo do Império fala de virtus (a palavra da qual deriva <<virtude>> e que significa, propriamente, a qualidade de ser um homem, vir) refere-se menos a conformidade com valores abstratos do que à afirmação em acto, voluntária, da qualidade viril por excelência, ao domínio de si – atribuindo, não sem desdém, à fraqueza feminina a impotentia sui, a incapacidade de dominar a natureza. (2009, p. 72).

O fundamento de uma moral coletiva no homem romano, este sujeito sapiente de uma liberdade de ação individual não condicionada por qualquer princípio religioso, mas presa unicamente pela tradição, que como se refere o historiador francês instituiu-se pela compreensão de “cumprimento dos ritos tradicionais” (IDEM, p. 72), prova que esta vestal do Estado organizado é fruto das mais profundas transformações no mundo grego que levaram até este padrão no Império Romano e balizaram e balizam a vida moderna até hoje, mas que se sabendo incapaz de cumprir a totalidade da honestidade de princípios exigida, contudo tenta se aproximar quando se incomoda ao perceber os abismos que o homem cria ao tergiversar e se desviar no curso da *práxis* diante das leis.

Basta que se leia a professora Maria Helena da Rocha Pereira na sua definição da cidade como espaço da coletividade humana organizada pelos gregos, para se identificar, então, que esta necessidade não só diferenciava os gregos dos bárbaros, como impunha limites à ação humana sem deixar de compreender que isto era um avanço na formulação de sociedades:

Além disso, os Gregos viviam numa pólis, sujeitos apenas às suas leis, o que, a seu ver, os distinguia dos bárbaros, mais do que qualquer outro predicado. A polis é um sistema de vida, e, por conseqüência, forma os ci-

dadãos que nela habitam. Como disse Simônides ‘A polis é mestra do homem’ Mas afinal, como se concretiza este fenômeno? Uma certa extensão territorial, nunca muito grande, continha uma cidade, onde havia o lar com o fogo sagrado, os templos, as repartições dos magistrados principais, a ágora, onde se efectuavam as transações; e habitualmente, a cidadela, na acrópole. A cidade vivia do seu território e a sua economia era essencialmente agrária. Cada um tinha a sua constituição própria, de acordo com a qual exercia três espécies de actividade: legislativa, judiciária e administrativa. Não menores eram os deveres para com os deuses, pois a polis assentava em bases religiosas, e as cerimônias do culto eram ao mesmo tempo obrigações civis, desempenhadas pelos magistrados. (2006, p. 172-3).

A consolidação do Estado no conjunto da organização deste modelo de cidade e do belicismo necessários para defesa do mesmo, incluindo o trabalho muitas vezes secular na manutenção desta ordem e estrutura, configuraram, principalmente, com o exemplo da concretização do poder de Atenas, um eixo para identificar os desvios de conduta pessoal em seus níveis que merecessem uma escala de interferência dos poderes constituídos, em cenas ora de caráter judicial, ora de transformação cultural do espírito da sociedade, como é o caso das comédias de Aristófanes, que se não movidas por uma catarse, mas pensadas no que no futuro se chamaria de *ridendo castigat mores*.

Assim, a peça *As aves* é o cenário para uma discussão sobre a Ética de Estado, e dos vários debates que movem este tema. O diálogo-chave que a personagem Euelpides faz com os espectadores denota a preocupação de uma cidade corrompida e o que fazer com ela, e se há um nível de corruptibilidade incorrigível, quais os valores éticos universais a serem resgatados ou encontrados num outro lugar?

Mas afinal vocês que me escutam vão saber que nossos males são completamente diferentes dos de Sacas. Ele não é cidadão de Atenas, mas quer ser de qualquer maneira; e nós, cidadãos legítimos, nós, de uma tribo e de nascimento ilustres, sem que nos expulsassem, levantamos nosso vôo para longe da pátria correndo com as pernas bem abertas. Não é por ódio à nossa terra natal;

não porque ela não seja grande e opulenta para todos aqueles que desejam... se arruinar. De fato, as cigarras cantam somente durante um mês ou dois nas figueiras, enquanto os atenienses cantam durante toda a vida deles, empoleirados em processos judiciais. É isto que nos leva a fazer esta viagem; munidos de uma cesta, de um pote de água e de ramos de mirto, vamos procurando por toda parte um lugar bem tranquilo, onde possamos nos instalar e viver nossos dias em paz. Vamos nesse passo em direção a Tereu, a poupa, para perguntar se nas regiões por onde ela passou já viu um lugar parecido com o que estamos procurando (2004, p. 93).

Dos inúmeros estudos acerca do *ethos* que varrem a filosofia e a literatura, o interesse por uma genealogia humanista pode ser fulcral para estabelecer o alcance das diferenças entre povos: gregos e troianos, gregos e gregos, por exemplo, e a partir destas diferenças imiscuir-se na questão da educação e da política, onde além da especulação no universo particular do modelo de homem(a educação) e o modelo de Estado(a política) pudessem ser forjadas pela mentalidade tanto de um historiador, como de um analista político ou de um escritor de comédias; este último teria a vantagem de levantar possibilidades além dos fatos e dos conceitos, temas como a procura do homem por este Estado Ideal a partir do esgotamento das possibilidades do Estado vigente, constituindo um mito fundacional e essencial ao pensamento grego, como na *República* de Platão.

Entre os gregos o conceito da *Res pública*¹ muito mais se associava a organização da *pólis*, do que uma perspectiva em entender o estado como a pertença do povo por direito natural ou estabelecido na naturalidade da formação coletiva, é de se observar que não tenha acontecido esta pertença, talvez, nem mesmo na democracia ateniense, o que contemporaneamente se diz como maior ícone das tão celebradas democracias modernas ou sínteses ideológicas de governo livres, soberanos, populares e economicamente viáveis.

Este Estado Ideal, por si só, existiria no bojo de uma Ética instaurada e constantemente restaurada nas diretrizes de uma educação da *polis*. O problema quase sempre é como lidar com este conceito

de ética, a diferença entre esta ética e a moral, as suas variantes nos moldes da necessidade premente na ciência e na vida social, os pormenores culturais.

Então, se cabe a filosofia o papel de arregimentar os fenômenos e explorar a capacidade móbil do conceito de ética pura, e se no mundo moderno a ciência política passeia sobre as possibilidades, categorias, modelos e práticas da ética de Estado, o que pode o teatro dizer sobre isto, então, já que o amplo escopo, levantado acima, não é viável para uma discussão tão curta, como num breve trabalho escolar?

Por isso as palavras da professora de Coimbra Maria do Céu Fialho dão um horizonte para o papel deste teatro de Aristófanes, como também dos tragediógrafos gregos, quando na apresentação de um livro sobre a importância de Aristóteles na compreensão das poéticas afirmativas do mundo ocidental, ela relata:

(...) Que se abre a pólis, nas bancadas de teatro, que lhe permita venerar o deus das máscaras variadas? O sair de si para sintonizar com o representado, em que se reconhece através das emoções suscitadas pelo espetáculo, para, num segundo momento, entrar em si, renovado, num novo conhecimento dos seus limites e da fragilidade das suas próprias construções. A vitalidade do teatro e da sua força nostrativa e reflexiva, segundo os próprios que o fazem, está na consonância com a vitalidade da própria pólis. (2007, p. 12).

A vitalidade da *pólis* e o papel reflexivo do teatro podem ser estímulos vivos da percepção dos grandes temas que recaem sobre os homens, que se antes careciam num ambiente proto-histórico que muitas vezes só era aventado e movido pela mística, o estado de esclarecimento e profundo conhecimento, por mais paradoxal que seja na conta das metáforas e alegorias que não dizem diretamente a coisa, encontra nos textos literários a sua dimensão mais pulsante e crítica.

Assim pode-se dizer que Aristófanes expõe o descontentamento com os caminhos do governo, da governança e de seu estabelecimento e cria para isto uma alegoria do Estado perfeito, que só poderia ser fundado por quem de direito estaria na

1. Para a compreensão desta interpretação é importante ler a introdução da obra "*República*" de Platão, feita pela professora Maria Helena da Rocha Pereira, em sua tradução e apresentação para edição da Calouste Gulbekian; em que no debate sobre o tema principal da obra levanta a natureza do título da mesma, ou seja, República como *Politeia*, significando a constituição ou forma de governo de uma pólis, ou cidade-estado. (2010, 12ª Ed., XLVII). Vale ainda destacar que na introdução à obra de Cícero: *De natura deorum*, "The nature of the Gods", feita pelo senhor P. J. Walsh, ao ressaltar que além das práticas religiosas e a defesa de uma doutrina que considerasse o melhor das formas epicuristas e estóicas como um aprendizado dos romanos da herança grega, ainda na natureza da coletividade deveria estar associada a um conjunto de ações em defesa do Homem como princípio, não como indivíduo, e o estado se organizaria sobre esta base, de que cada homem sabe seu espaço por que o Homem é uma cópia da natureza dos deuses, e a educação e formação destes homens, e amigos, é o fundamento de uma sociedade ou comunidade, como cita: "No clearer indication could be given of why Cícero incorporated this philosophical survey of the nature of the gods into the series of treatises composed for the education of his fellow-citizens" (OXFORD, 2001, XXVII).

ordem de controle daqueles que não se maculam, pois já encontram na natureza o suficiente para abstrair de uma vontade de poder maior do que a encontrada na sua própria natureza de existência. A cidade ideal é, então, construída para as aves, estas colocadas acima dos homens e dos deuses, lugar que lhes é direito desde o começo dos tempos quando elas já existiam antes e ordenavam a vida dos seres e das coisas:

É porque vocês não estudaram, são ignorantes e não tem curiosidade; vocês não leram nem o próprio Esopo, que disse que a calhandra nasceu antes de todas as outras aves e antes da própria terra; e que o pai dela morreu de doença quando a Terra ainda não existia (...) (2004, p. 120).

Esta é a fala de Pistêtairo convencendo a Poupa em fundar um estado acima dos homens restituindo às aves o seu direito original, como também reclamando um direito de mostrar a superioridade de comportamento das aves diante da fragilidade e corruptibilidade dos homens e dos deuses.

Ora, é sabido, que já entre estes escritores gregos o *mithos* funcionava numa de suas interpretações entre a etimologia e denominação semântica como uma narrativa em forma de parábola ou representação do conceito evolutivo daquelas sociedades, numa expectativa de história crítica e de constante avanço do sistema da sociedade, basta para isto observar Tucídides relatando as inúmeras condicionantes para a guerra entre os atenienses contra os peloponésios e entoando a voz de Pêricles em seu famoso discurso de justificativa da ida à guerra. O historiador mostra este homem em busca de algo maior que o poder bélico e de posses, mas a voz do espírito de uma civilização preocupada em avançar no comportamento humano:

Na verdade sucede que no decorrer dos acontecimentos se avance, com um saber ainda menor do que quaisquer discernimentos do ser humano. É por esse motivo que costumamos acusar o destino, quando as coisas sucedem ao contrário do que pensamos. (2010, 168, CXL).

Tucídides é assim um marco na historiografia e um cronista de fatos; e por mais que descritiva e analítica, a voz que constituiu o ambiente de alguém que foi participante e testemunha daquela guerra (A Guerra do Peloponeso que revelaria o fim do ciclo de institucionalização de Atenas, seu destino colonizador em níveis além dos espaços) não deixa de traçar o caminho da própria identidade ocidental da civilização, seus costumes, suas leis, seus artifícios e interesses; até a compreensão de uma sociedade que conhecia mais que as modernas estratégias de guerra como relata J. E. Lendon, o crítico cita que Tucídides revela este período em que se pode compreender o homem grego no seu todo e a partir dele a dimensão de sua contribuição cultural por este processo de competitividade e de formação de uma mentalidade predominante: “The Greek culture of competition extended even to exact drill, to our minds the definition of a cooperative, rather than a competitive, activity.” (2005, p. 104).

Então, Aristófanes pode falar das aves, como se fossem os homens primeiros perdidos e suas vontades originais de perpetuar uma história política fundada nos anseios da própria natureza da humanidade e não nos desejos pessoais e particulares de parte desta humanidade que se construíram pelas tentativas de prevalectimento das diferenças.

Não se extingue a competição, que também é natural, nem mesmo as diferenças dadas no transcurso da observação dos povos, seus costumes, jeitos e sua antropologia, mas a mentalidade colaborativa de convivência e crescimento, parte do reconhecimento que estas ambições particulares entre os homens podem se tornar no grande desvio de crença no próprio homem, como diz a Poupa: “E como vamos fazer para enriquecer os homens? Entre eles o dinheiro é uma paixão.” (2004, p. 125).

Um dos bons exemplos que deslindam este ambiental entre os costumes e os desejos particulares e a instituição de uma ética coletiva pode ser encontrado no saboroso monólogo do Corifeu, voz representante do reino de todas as aves, resumindo a fragilidade e a ilusão humanas e descrevendo a grande falta que as asas fazem aos homens: “Impotentes criaturas feitas de lodo e privadas de asas, pobre mortais condenados a uma vida efêmera, fugazes

como sombras, ou como um sonho instantâneo, ouçam os pássaros, seres imortais, aéreos, imunes a velhice... vocês conheceram conosco os fenômenos celestes..." (IDEM, p. 130). E o que representam estas asas e por que convidar o homem, um ser inferior, para desfrutar da natureza daqueles que são a própria origem e o seu conhecimento sobre o que está acima da cabeça dos próprios homens, ou seja, o que está no céu? "Nada é mais útil que as asas, nada é melhor que as ter." (IDEM, p. 132).

Estas asas são as características das diferenças entre os povos dominantes e os dominados, mas também a utopia humana e esta cidade aérea têm como grande vantagem o domínio de um artifício que as aves possuem e os homens não possuem que são as asas, aqui a diferença é que provoca o poder no diferencial de quem o possui.

Contudo a guerra entre os deuses e as aves, para saber quem mereceria a veneração dos homens e sua subordinação, é o caminho de Aristófanes para a comparação não de deuses e aves, mas de homens e homens; logo as asas podem representar o sentido de busca humana, de possibilidade que os homens só abandonam quando restritos a sua própria vontade, maior que sua percepção de coletividade, esta percepção de coletividade está nas entrelinhas de Aristófanes, ao propor ao homem o reconhecimento de suas fragilidades e de suas limitações e como nos lembra Aristóteles no livro IV da Política, sobre a constituição de uma cidade perfeita:

A los hombres insaciables les diremos que deberían, sin dificultad, convencerse en esta ocasión, en vista de los mismos hechos, de que, lejos de adquirirse y conservarse las virtudes mediante los bienes exteriores, son, por el contrario, adquiridos y conservados éstos mediante aquéllas; que la felicidad, ya se la haga consistir en los goces, ya en la virtud, o ya en ambas cosas a la vez, es patrimonio, sobre todo, de los corazones más puros y de las más distinguidas inteligencias; y que está reservada a los hombres poco llevados del amor a estos bienes que nos importan tan poco, más bien que a aquellos que, poseyendo estos bienes exteriores en más cantidad que la necesaria, son, sin embargo, tan pobres respecto de las verdaderas riquezas. (1998, Cap. I, p. 56)

A justificativa de Aristóteles se dará na diferença entre escolher a fortuna ou a felicidade, isto aproxima a ação humana de uma ética humana equilibrada nos princípios compreensíveis do que é o próprio homem; e verificar que esta felicidade é um conjunto interno e externo ao homem de coisas e relações, ou o próprio sentido de ser da *pólis*.

Isto também está em Aristófanes, quando os homens deixam os cultos aos deuses e passam o culto às aves e começam este clamor por imitar as aves e possuir o que elas possuem, asas, o coro pergunta e elenca estas verdadeiras riquezas de que levanta sutilmente o comediógrafo: "Que falta a nossa cidade para torná-la um lugar agradável às pessoas? A sabedoria, o amor, as graças imortais..." (2004, p. 159).

Quando o homem sabe do abismo entre a intenção da humanidade e sua forma na realidade que se constrói pela lucidez entre a utopia e a adequação às coisas como elas realmente são, a consagração de uma *dianóia* como papel consciente e apropriado do ser em seu lugar na sociedade é encontrada nas mesmas palavras do coro: "Você deve dar a cada candidato a plumagem conveniente a seu caráter." (IDEM, p. 159).

Esta consciência deixa de ser de um para ser de todos, e então a *politéia* estaria formada e o seu padrão ou proposta ética também aconteceria com o consenso dos próceres desta civilização, onde o homem argumenta as suas dissensões, mas a atende modificada ou não a natureza das leis coletivas que a regem.

O surgimento de Soberania na comédia, filha de Zeus, é o último indicativo de que a personagem, antes descontente com a vida em Atenas, Pistêtairo, agora a partir de suas próprias qualidades políticas teria implicado tanto constrangimento aos deuses pela evasiva de seus fiéis, como gerado uma grande dívida das aves para com sua ideia, cuja a única solução é o direito de reinado, ou de reinar, a partir daqui poderíamos nos questionar sobre como surge um rei, de que princípio?

Como é improvável a transformação de um homem simples em um deus, a perspectiva da comédia é indicar que a variante outra de Aristófanes fosse construir uma forma de explicitar como o

homem chega ao poder e como este homem ganha a confiança transcendental dos outros homens. A confiança material dos acordos de divisão do poder, tanto como o conhecimento para os segredos e constituições que se adéquam na medida das necessidades de manutenção destas dominantes e de seus devidos sistemas ordena e consolida as intenções mais díspares no comando de um Estado, algumas destas intenções são virtuosas, outras escusas, outras destrutivas.

Não são poucas, então, as exemplificações do poeta cômico sobre as conspirações, os atos tirânicos, as manipulações de poder, como no diálogo com Heracles: “De que bichos são estas carnes?” (Heracles); “São as aves culpadas de conspiração contra as liberdades populares” (Idem, p. 173-4).

A educação e proposta desta Ética de Estado se configuram em Aristófanes não pelas ações das personagens em si, como representações puras e simples da moralidade, veja que há um critério introdutório na peça, em que a apresentação da corrupção de Atenas que é o motivo para a fundação de uma nova cidade, não se sustenta quando as personagens que não aceitam a cidade pelo seu nível de desorganização, se perguntariam sobre o que esta nova cidade deveria ter ao contrário da outra condenada, e o que se dá como resposta é a necessidade de um lugar de conforto e paz, não se fala num lugar ético, mas num ambiente de hedonismo puro, ora lugar este construído como uma “Olimpo”, em que só residem estes privilegiados do poder.

A partir daí é por tudo que é condenável que o poeta argumenta a possibilidade de um padrão ético para as coisas públicas em detrimento da mesquinha particular que se traveste de e na figura do político, e sua opção sacerdotal de ajuda ao povo.

Neste sentido Soberania é mais que a filha de Zeus, é mais que a natureza irrevogável de identidade do estado, é também em Aristófanes, no casamento com o homem, a representação da natureza cíclica do poder, o que seria um sentido irônico de prosperidade que não se encontra por mais que pareça na perpetuação, mas sim numa condição de tratado pela manutenção da espécie, que se ratifica na pergunta da personagem a Prometeu: “Quem é a soberania?” (Idem, p. 171). A resposta de Prometeu dentre as

outras formulações é a lição política da convivência contra a auto-destruição: “É uma moça encantadora... as boas leis, a moderação...” (Idem, p. 171).

Como expõe Angeliki Varakis (2010) ao desenvolver discussão sobre o uso das máscaras no teatro de Aristófanes e o papel da opção pelo grotesco em seu teatro dentro da cultura democrática de sua época, seja talvez por definição, as suas comédias baseadas na “performance”, ou seja, a exemplificação dos elementos que não condizem com o funcionamento deste Estado necessário e cooperativo com todos os homens, daí a paródia e a crítica a tradição estagnada que já não contribui para os avanços sociais, vale para isto imitar os defeitos dos deuses, dos reis e dos homens. Logo, se Aristófanes não funda uma ética de Estado universal, pelo menos discute princípios universais éticos dos quais nenhum Estado pode abrir mão.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓFANES. (2004) *As vespas; as aves; as rãs* (trad. Mário da Gama Kuri). Rio de Janeiro, Zahar Editor.
- ARISTÓTELES. (1998) *Política*. (trad. Carlos Garcia Gual). Madrid, Alianza.
- CÍCERO. (2001) *The nature of the Gods*. (tradução P.J. Walsh). Oxford, Oxford.
- FIALHO, M. C. et al. (2007) *Poética(s) Diálogos com Aristóteles*. Lisboa, Ariadne.
- GRIMAL, P. (2009) *A civilização romana* (trad. Isabel St. Aubin). Lisboa, Edições 70.
- LENDOM, J. E. (2005) *The soldiers and ghosts*. Yale, Yale University Press.
- PEREIRA, M. H. R. (2006) *Estudos de história da cultura clássica – cultura grega*. Lisboa, Calouste Gulbekian.
- PLATÃO. (2010) *A República*. (tradução Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- TUCÍDIDES. (2010) *História da guerra do Peloponeso* (trad. Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr). Lisboa, Calouste Gulbekian.
- VARAKIS, A. (2010) *Body and mask in Aristophanic performance*. London, Institute of classic studies University of London.

Artigo recebido em novembro de 2011,
aprovado em março de 2013.