

# humanitas



**Vol. XXVII-XXVIII**

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

---

# HUMANITAS

VOLS. XXVII E XXVIII



COIMBRA  
MCMLXXV-MCMLXXVI



## A ACTUAÇÃO DOS DEUSES NA “HELENA” DE EURÍPIDES

No prólogo da sua notável edição da *Helena* de Eurípides, R. Kan-nicht, ao analisar o significado da cena de Teónoe, afirma que esta cena, como momento crucial da «discussão sobre a vida e a morte de Menelau», é o «centro do drama»<sup>1</sup>.

Esta afirmação situa-se na linha de muitas interpretações da *Helena*, cuja valorização da personagem de Teónoe se encontra estruturalmente ligada a uma depreciação da imagem dos deuses como condutores do processo dramático e primeiros autores das decisões tomadas pelas personagens. É assim que, por ex., K. Matthiessen, em artigo publicado em 1969 na revista *Hermes*, exprime a opinião de que, na *Helena*, a intervenção dos deuses não está no centro da peça<sup>2</sup>; o mesmo caminho trilhou Pohlenz, ao localizar no homem a sede actual da decisão sobre o curso dos acontecimentos humanos, com a conhecida tese da revelação na *Helena* da tendência euripídiana para «a íntima profanação da tragédia»<sup>3</sup>.

A primeira intervenção de Teónoe serve para nos pôr perante os problemas fundamentais. Dirigindo-se a Helena, Teónoe confirma os seus dotes proféticos, salientando a presença de Menelau, conforme o anunciado. E a este revela a próxima realização dum concílio dos deuses, onde será debatida a sua sorte. De momento, e enquanto não for tomada a decisão divina, Menelau permanece na incerteza sobre se poderá ou não voltar à sua pátria. A solução do conflito entre Hera e Afrodite decidirá do destino de Menelau (vv. 873-79).

Anote-se desde já a contradição num ponto essencial entre este passo e o prólogo. Logo no início do drama, depois de revelar as

---

<sup>1</sup> *Euripides. Helena*, 1969, I, p. 73.

<sup>2</sup> «Zur Theonoeszene der Euripideischen *Helena*», p. 697.

<sup>3</sup> *Die griechische Tragödie*, 21954, I, p. 389.

vicissitudes amargas por que já passou devido à criação do *εἶδωλον* por Hera e ao seu transporte para o Egipto por intermédio de Hermes, Helena declara que uma coisa a mantém viva, a palavra dum deus (*θεοῦ ἔπος*): a promessa de Hermes de que um dia voltará à «planície ilustre de Esparta» para aí viver junto de seu marido (vv. 42-58).

É esta promessa divina que dificilmente se harmoniza com a dúvida manifestada por Teónoe, a profetisa, relativamente ao futuro de Mene-lau. E a situação complica-se se atentarmos na divergência que se verifica no plano divino: Hermes está visivelmente ao lado de Hera contra Afrodite, empenhada em anular o regresso do Atrida (*Κύπρις δὲ νόστον σὸν διαφθεῖραι θέλει* — v. 884). Justificar-se-á, assim, a dúvida de Teónoe?

Mas a continuação da *ῥῆσις* da profetisa encerra algo ainda mais problemático. Depois de referir os motivos que oporão Hera e Afrodite no referido concílio (relacionados com o famoso concurso de beleza do Ida), Teónoe fala do papel que lhe cabe desempenhar neste conflito:

*Τέλος δ' ἐφ' ἡμῖν, εἴθ', ἃ βούλεται Κύπρις,  
λέξασ' ἀδελφῶ σ' ἐνθάδ' ὄντα διολέσω,  
εἴτ' αὖ μεθ' Ἥρας στᾶσα σὸν σώσω βίον,  
κρύψασ' ὀμαίμον', ὅς με προστάσσει τάδε  
εἰπεῖν, ὅταν γῆν τήνδε νοστήσας τύχης...  
Τίς εἶσ' ἀδελφῶ τόνδε σημανῶν ἐμῶ  
παρόνθ', ὅπως ἂν τοῦμόν ἀσφαλῶς ἔχη;*<sup>1</sup>

As palavras iniciais são da maior importância para a compreensão geral do drama e têm, de um modo geral, sido objecto de uma única interpretação: *Τέλος δ' ἐφ' ἡμῖν* significará que a solução a que vão chegar os deuses no anunciado concílio divino depende da decisão que Teónoe vai tomar. Estaríamos, portanto, muito longe duma acção modelada por forças divinas, uma vez que, ao arrepio da concepção religiosa tradicional, é na vontade de uma mortal que se concentra

<sup>1</sup> Vv. 887-93: «A solução depende de mim, quer te perca, como deseja Cípris, dizendo ao meu irmão que te encontras aqui, quer, segundo a vontade de Hera, te salve a vida, ocultando-te ao meu irmão, que me ordenou que o informasse quando porventura chegasses a este país... Quem irá anunciar a meu irmão a presença deste homem, para que eu fique em segurança?»

a responsabilidade da decisão. Estará Eurípides a criar uma tragédia secularizada?

Contra esta opinião generalizada reage justamente G. Zuntz, em estudo intitulado «On Euripides' Helena: Theology and Irony»<sup>1</sup>, embora a solução proposta por este autor não me pareça de aceitar. Para Zuntz, há que fazer uma leitura diferente do passo em questão: não é a decisão dos deuses que tem de ser antecipadamente tomada por Teónoe, a expressão *Τέλος δ' ἐφ' ἡμῖν* não se refere directamente ao concílio atrás anunciado. O sentido correcto da expressão descobrir-se-á, referindo-a não ao que precede mas ao que segue: Teónoe tem que decidir se apoiará Cípris ou Hera, o que está em causa é o rumo a tomar. E Zuntz argumenta: Se Teónoe pudesse decidir a decisão dos deuses, para quê aconselhar, na ῥῆσις seguinte, os seus protegidos a pedirem a ajuda e a benevolência de Hera e Afrodite<sup>2</sup>?

Parece-me lógico que este conselho significa que afinal Teónoe não está tão convencida, como muitos supõem, da extensão do seu poder. Mas a questão não fica esclarecida com esta última observação. Nota Zuntz<sup>3</sup> a estranheza do facto de, logo após ter manifestado a sua hesitação perante a alternativa apontada, Teónoe se pronunciar a favor de um dos seus termos, sem que a escolha apareça com um mínimo de motivação:

*Τίς εἶσ' ἀδελφῶ τόνδε σημανῶν ἐμῶ  
παρόνθ', ὅπως ἂν τοῦμόν ἀσφαλῶς ἔχη;*<sup>4</sup>

Daqui a admitir a existência no texto de uma lacuna vai um passo e Zuntz dá-o, mas esta solução violenta não pode aceitar-se sem grandes reservas. A eliminação da dificuldade parece-me residir na adequada interpretação dos versos acima transcritos.

De acordo com a interpretação corrente, que refere a expressão *Τέλος δ' ἐφ' ἡμῖν* ao que precede, também creio que Teónoe se atribui neste passo um certo poder de intervenção em decisões que rigorosamente competem aos deuses. Mas, contrariamente à opinião comum,

<sup>1</sup> In *Euripide, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, T. VI, 1960, pp. 199-241.

<sup>2</sup> vv. 1024-7.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 206.

<sup>4</sup> vv. 892-3: «Quem irá anunciar a meu irmão a presença deste homem, para que eu fique em segurança?»

não creio que a consciência deste facto afecte minimamente a piedade de Teónoe. A ilusão sobre os poderes de Teónoe têm-na os modernos intérpretes, não a teve a profetisa, que, na observação de Zuntz, não deixa de recomendar aos seus suplicantes o recurso aos deuses.

Na realidade, com os seus vastos dons de profecia, Teónoe sabe muito, mas não sabe tudo. Sabe do concílio dos deuses, dos dois partidos divinos, soube prever o naufrágio e a chegada de Menelau, mas ignora, por ex., o desfecho que vão ter os acontecimentos (recorde-se a indecisão sobre o futuro de Menelau), porque ignora no fundo o essencial, que é a vontade de Zeus, segundo o prólogo comunicada a Helena por intermédio de seu filho Hermes. E, facto que se me afigura particularmente importante, o poder de Zeus é posto em relevo pela reacção humana de Teónoe que, para se defender da ira do irmão, resolve proceder ao invés do destino (vv. 892-3). Helena e Menelau levá-la-ão, com as suas súplicas, a modificar a sua resolução, que, assim, se conformará com a vontade de Zeus, inevitavelmente vitoriosa no final.

Como entender, então, o famoso *Τέλος δ' ἐφ' ἡμῖν*? Se aceitarmos, como me parece confirmado pelo texto, que Teónoe tem a consciência de ser apenas um instrumento da realização da vontade divina, julgo que a expressão em causa terá a interpretação natural: «A solução depende de mim» é apenas uma fórmula abreviada para «Os deuses fizeram que a solução dependesse de mim». O facto é indicado sem se esclarecer a origem, que é tão óbvia que não precisa de esclarecimento: os deuses são os verdadeiros autores das decisões. A solução, afinal, não dependia de Teónoe senão na medida em que ela era a realizadora da vontade divina.

Quando, depois das súplicas de Helena e Menelau, destinadas a despertar em Teónoe o sentido da justiça, ela declara que vai «lançar o seu voto em favor de Hera», está a tomar uma atitude que ajuda a esclarecer o alcance do *Τέλος δ' ἐφ' ἡμῖν*. A sua decisão é apresentada como um voto, que não se diz que é decisivo, um voto entre os muitos que certamente apoiarão Hera no concílio dos deuses. Não a apresentou Menelau, na *ῥῆσις* precedente, como uma representante dos seus interesses no tribunal divino <sup>1</sup>? E, facto que me parece particularmente significativo, depois de declarar que vai dar o seu voto a

---

<sup>1</sup> Veja-se a nota de Grégoire às palavras *κυρία γὰρ ἐστι νῦν*: Euripide, «Les Belles Lettres», V, v. 968.

Hera, Teónoe exprime o desejo de que Cípris lhe seja propícia (*ἤ Κύπρις δέ μοι/ἴλεως μὲν εἶη* — vv. 1006-7), como se lhe fosse lícito esperar protecção da divindade ofendida. Que outro sentido pode isto ter senão que Teónoe tem a consciência do alcance limitado da sua atitude, que, visivelmente, não se reveste de grande importância aos olhos de Cípris?

Teónoe funda esta atitude numa declaração de princípios religiosos que Grégoire considera «a peça essencial da tragédia»<sup>1</sup>. Reconhecendo, embora, um certo exagero na designação, é indubitável que este passo representa um momento alto da espiritualidade euripídiana:

...? *Αδικοίημεν ἄν,*  
*εἰ μὴ ἀποδώσω· καὶ γὰρ ἄν κείνος βλέπων*  
*ἀπέδωκεν ἄν σοὶ τήνδ' ἔχειν, ταύτη δὲ σέ.*  
*Καὶ γὰρ τίσις τῶνδ' ἐστὶ τοῖς τε νερτέροις*  
*καὶ τοῖς ἄνωθεν πᾶσιν ἀνθρώποις· ὁ νοῦς*  
*τῶν κατθανόντων ζῆ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει*  
*ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών<sup>2</sup>.*

Estes versos não são de fácil interpretação, principalmente no que respeita ao sentido exacto que neles tem a palavra *νοῦς*. Trata-se, em termos gerais, de uma antecipação da doutrina platónica da imortalidade da alma e dos castigos e recompensas que esperam as almas no Além. Mas não é simples conceber a imortalidade pessoal em ligação com um *νοῦς* desprovido de vida individual, reduzido a uma consciência (*γνώμη*) que se funde no éter imortal. Observa justamente Martin<sup>3</sup> que, não obstante a afirmação *ὁ νοῦς τῶν κατθανόντων ζῆ μὲν οὔ*, o castigo no Além do mal feito na Terra pressupõe necessariamente uma imortalidade pessoal. A solução da dificuldade só pode ser a que propõe Zuntz<sup>4</sup>, ao admitir que, depois da morte, o *νοῦς*

<sup>1</sup> *Op. cit.*, v. 1016, n. 1.

<sup>2</sup> vv. 1010-16: «Eu seria culpada, se não te restituísse Helena. Estivesse vivo Proteu e já ta teria restituído e a ti a ela. É que há castigos para as culpas de todos os homens, tanto para os mortos como para os que ainda habitam a Terra. A alma dos que morreram não goza da mesma vida individual, mas, fundindo-se no imortal éter, mantém uma consciência imortal.»

<sup>3</sup> *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, VI, p. 236.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 237.

individual regressa ao *νοῦς* geral donde veio, sem, no entanto, perder a sua individualidade.

Mas a integração deste passo na *ῥῆσις* de Teónoe carece ainda de algum esclarecimento. Na interpretação de Matthiessen<sup>1</sup>, o texto diz que há também uma *τίσις* para os mortos, se os seus descendentes não cumprem as obrigações deixadas. Trata-se dum pensamento estranho, que é como que o negativo da concepção tradicional da culpa hereditária. Não creio que o passo em questão seja susceptível duma leitura deste género. Julgo que os versos citados se limitam ao desenvolvimento da ideia implícita no *᾿Αδικολήμεν ἄν* inicial: «eu seria culpada», se não te restituísse Helena, como, por certo, o faria Proteu, se fosse vivo. Ora, havendo castigos para os mortais na Terra como no Além, eu não poderia escapar ao castigo, se agisse com injustiça.

Parece-me, portanto, que Teónoe quer explicar o seu comportamento a partir de uma dupla exigência de justiça: uma justiça interior, radicada na própria natureza (ela define-se no v. 1002 como «um templo augusto de Dike»), e uma justiça exterior, a ser exercida pelos deuses neste mundo como no Além.

Mas a consciência de ser apenas uma colaboradora do destino não é exclusiva de Teónoe, ela é partilhada, por ex., por Helena que, após a retirada da profetisa, se dirige a Menelau nos seguintes termos: *Μενέλαε, πρὸς μὲν παρθένον σεσώσμεθα*<sup>2</sup>. E, depois de debater com Menelau o plano de fuga, Helena, seguindo o conselho de Teónoe, faz preces a Hera e a Cípris. E a prece a Cípris, sua inimiga, é, compreensivelmente, mais longa e argumentativa: começa Helena por recordar que a ela ficou a deusa a dever o prémio da beleza no certame fatídico do Ida; fala depois de si, dos muitos tormentos que a exploração divina da sua beleza lhe acarretou; suplica que, ao menos, se é a sua morte que interessa, a deusa a deixe morrer na sua pátria; termina com o elogio ao poder e ao encanto de Afrodite, que, se usasse de moderação (*Ἐὶ δ' ἦσθα μετρία*: v. 1105), seria para os homens a mais agradável das divindades.

Mas quem é o homem para julgar os deuses? O canto seguinte do Coro (em especial a estrofe 2.<sup>a</sup>) salienta as dificuldades que se levantam aos homens na apreciação do comportamento de seres que se manifestam sob as formas do incompreensível, do misterioso e do contra-

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 693-4.

<sup>2</sup> v. 1032: «Menelau, pela parte da virgem estamos salvos.»



ditório (vv. 1142-3). E, depois de negar a possibilidade da certeza entre os homens, com base na condenação injusta de Helena, filha de Zeus, o Coro conclui que a verdade só se encontra na palavra dos deuses.

Impressionado pela aliança do «agnosticismo radical» desta estrofe com a «devota profissão de fé», que se encontra no final, Zuntz<sup>1</sup> pretende sanar a contradição com a hipótese de uma corrupção do texto no fim da estrofe. Creio que é possível compreender o nexo dos pensamentos sem o recurso desesperado a alterações textuais. O essencial parece-me residir numa oposição entre as acções dos deuses, cuja compreensão não está ao alcance da nossa inteligência limitada, e as palavras dos deuses, que surgem despojadas do caprichoso e do enigmático das acções. Assim pode o Coro afirmar que só as palavras dos deuses são claras e seguras.

Esta incapacidade humana para apreciar correctamente muitas das acções da divindade é visível num aspecto algo estranho do comportamento de Helena ao longo da peça. As suas acusações frequentes contra os deuses por causa do seu exílio no Egipto surpreendem na boca de quem se mostrou, no prólogo, conhecedora dos fundamentos da acção divina. Efectivamente, falou então do conflito nascido entre Hera e Afrodite, dos desígnios das duas deusas a seu respeito e do papel que nos acontecimentos assume Zeus. E, no entanto, o encontro com Teucro abala-a tão profundamente, com a revelação do desaparecimento e morte provável de Menelau (nesta revelação me parece residir a função mais importante da cena de Teucro), que, pouco depois, a vemos acusar os deuses do seu exílio (v. 273 e segs.) e, facto mais espantoso ainda, repetir a acusação depois do reconhecimento de Menelau. Atente-se na estranheza do diálogo:

*ME.* Τίς <γάρ> σε δαίμων ἢ πότμος σὺλᾷ πάτρας;

*ΕΛ.* Ὅ Διὸς ὁ Διός, ὦ πόσι, με παῖς Μαίας τ' ἐπέλασεν Νείλω.

*ME.* Θαυμαστά τοῦ πέμψαντος; ὦ δεινοὶ λόγοι.

*ΕΛ.* Κατεδάκρυσσα καὶ βλέφαρον ὕγραίνω δάκρυσιν ἅ Διός μ' ἄλοχος ὤλεσεν.

*ME.* Ἦρα; τί νῶν χρήζουσα προσθεῖναι κακόν;

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 219-20.

ΕΛ. ὦμοι ἐμῶν δεινῶν, λουτρῶν καὶ κρηνῶν,  
 ἵνα θεαὶ μορφὰν  
 ἐφαιδρυναν, ἔνθεν ἔμολεν κρίσις.  
 ΜΕ. Τί δ' ἐς κρίσιν σοι τήνδ' ἐφῆχ' Ἥρα κακόν;  
 ΕΛ. Πάριν ὡς ἀφέλοιτο...<sup>1</sup>

O encontro tão desejado com o esposo, que afinal os deuses, conforme o prometido, tinham poupado, não parece inspirar prudência à filha de Tíndaro. «Foi a esposa de Zeus que me perdeu» (ἃ Διός μ' ἄλοχος ὄλεσεν: v. 674) é uma interpretação bizarra dos acontecimentos apresentados no prólogo. Ao responsabilizar Hera pelos seus sofrimentos passados, que papel atribui Helena a Afrodite? Não sabe Helena que foi Hera que, com a criação do εἶδωλον, a salvou da desonra e tornou possível a sua reabilitação? A hipótese do exílio em Tróia era-lhe mais agradável que o transporte para junto de Proteu, modelo de justos?

Menelau mostra, mesmo assim, maior dose de sensatez quando, mais adiante, em diálogo com o Mensageiro, interpreta a guerra de Tróia como «obra de Hera e da disputa das três deusas» (v. 708).

É evidente que, se a guerra de Tróia se fez por uma nuvem (νεφέλης περί: v. 707), a culpa é, em primeiro lugar, de Hera, criadora do εἶδωλον; é certo que o transporte de Helena para o Egipto é obra de Hera (Ἥρα τὸν ὠκύπονον/ἔπεμψε Μαριάδος γόνον: vv. 243-4) e de Zeus (οὐ γὰρ ἠμέλησέ μου | Ζεύς: vv. 45-6). Mas a intenção profunda destes deuses não era frustrar Afrodite dos seus intentos, que envolviam a desonra de Helena?

Vem a propósito salientar a referida unidade de actuação de Zeus e Hera, contrariamente ao que afirma Ch. Segal<sup>2</sup>, para quem o trans-

<sup>1</sup> vv. 669-80:

«Men.: Que deus ou que destino te privam da tua pátria?

Hel.: O filho de Zeus, ó meu esposo, o filho de Zeus e de Maia me trouxe para o Nilo.

Men.: Que coisa espantosa! Quem o enviou? Que estranha história!

Hel.: Muito tenho chorado, as minhas pálpebras estão molhadas de lágrimas. Foi a esposa de Zeus que me perdeu.

Men.: Hera? Mas que motivo tinha ela para nos perseguir?

Hel.: Ai de mim, ó banhos e fontes terríveis, onde as deusas lavaram o seu corpo, o que originou o julgamento.

Men.: E que teve esse julgamento a ver com o sofrimento que te causou Hera?

Hel.: Quis privar Páris...»

<sup>2</sup> «The Two Worlds of Euripides' Helen», TAPA, 1971, p. 570.

porte de Helena para o Egipto aparece sob dois diferentes aspectos: no prólogo, como protecção benigna, de acordo com os planos de Zeus; no párodo, como acção malévola de uma deusa ciumenta, Hera, representante do caos dos deuses antropomórficos.

Esta divisão na ordem divina, no que respeita a Zeus e Hera, é, a meu ver, inexistente. O passo do párodo acima citado (vv. 243-4) revela a mesma atitude de protecção por parte das duas divindades, unidas no mesmo projecto, que as opõe a Afrodite.

Sendo, portanto, real e conhecida a atitude de benevolência dos deuses supremos em relação a Helena, como explicar, então, as manifestações frequentes de protesto e revolta contra os deuses olímpicos, a que Helena se entrega na primeira parte do drama? Esta aparente contradição desaparece quando deslocamos os acontecimentos dum plano meramente exterior para o das realidades psicológicas. A noção clara de ser joguete de forças transcendentais, repartidas por dois partidos divinos, coloca Helena na posição frágil e humana de facilmente duvidar. E, ainda que houvesse da parte dela uma confiança inabalável no seu futuro, tal como ele lhe fora anunciado por Hermes, a verdade é que o passado estava dramaticamente marcado por acontecimentos terríveis como a morte de Leda e as dúvidas sobre o suicídio dos Dioscuros. E, quando Teucro, o arauto funesto de tantas desgraças, lhe comunica a provável morte no mar de Menelau, é psicologicamente compreensível que Helena vacile, sentindo-se à mercê de forças de acção misteriosa e imperscrutável. Não surpreende, portanto, a ocasional falta de clareza no pensamento de Helena, obscurecido pelo sofrimento, e a revolta, nem sempre contida, contra a função difícil que o destino lhe reservou. Mas permanece de pé o facto de que Hera é quem menos merece as acusações de Helena e isto pelas razões apontadas e outras que a seguir indicarei.

Certamente que Menelau e Helena teriam preferido que Hera os ajudasse de outro modo, opondo-se aos planos de Afrodite de forma a que Páris regressasse a Tróia de mãos vazias, sem a consolação fútil dum *εἶδωλον*. Mas Helena sabe que Zeus, ao desposar os planos de Hera, os põe ao serviço de planos mais vastos que envolvem uma solução para o problema da superpopulação do globo, ao mesmo tempo que oferecem as condições para se afirmar a glória de Aquiles (vv. 36-41). A acção de Hera está, portanto, concertada com a acção de Zeus, pelo que a hipótese de uma solução diferente do *εἶδωλον* é destituída de qualquer viabilidade.

A cena do reconhecimento de Helena e Menelau, independentemente do significado que tem como início da concretização das promessas divinas, ilustra num aspecto particular a participação dos deuses na acção. As dificuldades sentidas por Menelau no reconhecimento de Helena são interpretadas por R. Schmiel de forma pouco satisfatória. Afirma este A. que, para Menelau, Helena é o símbolo da vitória alcançada sobre os Troianos, a prova única, e por isso inestimável, do seu heroísmo. Isto explicaria a sua relutância em aceitar a verdadeira Helena, cujo reconhecimento significaria, no fundo, a aceitação intolerável do ilusório do triunfo na guerra de Tróia<sup>1</sup>.

Esta interpretação, além de se fundar num conceito muito discutível da personalidade de Menelau, não tem em conta as qualidades verdadeiramente extraordinárias que caracterizam a acção da peça. Começemos pelo 2.º ponto:

Depois de lutar dez anos junto das muralhas de Tróia e de errar nos mares outros sete, na companhia de Helena reconquistada, como havia Menelau de aceitar que o testemunho dos sentidos o traíra, porque a verdadeira Helena nunca saíra afinal do Egipto, onde durante dezassete anos o esperara? Como aceitar que a esposa trazida de Tróia não passava de uma imagem falaz, criada artificialmente por uma deusa magnífica de imaginação? E estará, de facto, Menelau tão preocupado com a veracidade do fundamento da guerra de Tróia que estabeleça no seu espírito, ainda que inconscientemente, uma barreira ao reconhecimento de Helena?

Creio que as palavras indignadas do Mensageiro, ao deplorar que Tróia tenha sido destruída para nada (*πόλις ἀνηπάσθη μάτην*: v. 751), têm sido indevidamente valorizadas no contexto do reconhecimento de Helena por Menelau. Importa salientar que o facto de a guerra se ter travado sem motivo real não afecta em nada a glória das batalhas. A ausência de Helena no Egipto diminui, porventura, o heroísmo dos chefes gregos e troianos? De resto, não estava nos planos de Zeus servir-se da presença do *εἶδωλον* em Tróia para honrar o filho de Peleu? Se a guerra ilustrou Aquiles, ilustrou igualmente os outros heróis gregos, incluindo Menelau. Neste sentido a guerra não pode considerar-se uma guerra inútil. Há que, principalmente, encarar os acontecimentos sob uma perspectiva divina: apesar de todas as incompreensões humanas o plano de Zeus cumpriu-se.

<sup>1</sup> «The Recognition Duo in Euripides' Helen», *Hermes*, 1972, pp. 285-6.

Julgo, portanto, improcedente o raciocínio de que as dificuldades experimentadas por Menelau no reconhecimento de Helena radicam na consciência de estar em perigo a sua glória troiana. O problema fundamental está na impossibilidade natural de compreender, sem ajuda, uma interferência da divindade que cria condições que ultrapassam os limites normais do conhecimento humano. A criação do *εἶδωλον* situa-se num plano a que não tem fácil acesso a mentalidade de Menelau. É por isso que a possibilidade do reconhecimento está intimamente relacionada com a intervenção da divindade na acção dramática. No momento em que tudo parece perdido (Helena falhou na sua tentativa de se dar a conhecer a Menelau<sup>1</sup>), os deuses forçam o reconhecimento, fazendo desaparecer o *εἶδωλον*. E fazem mais, segundo a narrativa do Mensageiro. Para não deixar quaisquer dúvidas, inspiram ao próprio *εἶδωλον* as palavras de esclarecimento da situação e reabilitação de Helena (vv. 608-15).

Consideremos agora o problema da personalidade de Menelau:

Observa A. Pippin Burnett<sup>2</sup> que a cena do reconhecimento da *Helena* apresenta uma nova espécie de catástrofe, diferente da usual catástrofe trágica, em que, ao falhar um reconhecimento, há o risco de um parente fazer mal a outro parente. Aqui, segundo a A., se o reconhecimento falhasse, não resultaria mal para nenhum deles.

Esta opinião, fundada nos reconhecimentos do *Íon* e da *Ifigénia entre os Tauros*, em que há perigo de morte para um dos intervenientes, parece-me demasiado estreita por não ter em conta os sentimentos de Helena nem a fortuna de Menelau. É que, se o reconhecimento falhasse, falharia a Menelau a reabilitação da esposa e a esta caberia, simultaneamente, o desespero de não se ver reabilitada e a amargura de perder o marido, agora finalmente ao seu alcance. Poderá dizer-se, em tal caso, que o reconhecimento falhado não causa sofrimento a ninguém? Ou mais uma vez a interpretação é prejudicada pelo pressuposto da frivolidade de Helena, da falta de densidade humana de Menelau, enfim, da comicidade dos dois?

Ainda que pese aos defensores da classificação da *Helena* como uma comédia, esta longa espera ansiosa de Helena no seu exílio bárbaro não tem nada de fútil ou de cómico e os andrajos de Menelau, o herói troiano a custo salvo do naufrágio, reduzido à condição de pedinte,

<sup>1</sup> Cf. vv. 594-6.

<sup>2</sup> *Catastrophe Survived*, 1971, p. 84.

não seriam propriamente um tema hilariante. A tão explorada intervenção da velha porteira do palácio de Teoclímeno não tem nada de particularmente risível ou amesquinhante: a violência da personagem alia-se claramente a um desejo de protecção de Menelau, que a velha pretende pôr em guarda contra Teoclímeno. Não afirma ela que ama os Gregos e que a dureza das suas palavras resulta apenas do medo que tem ao seu senhor (vv. 481-2)?

Também o orgulho de Menelau por ser o destruidor de Tróia (vv. 501-4) tem sido aproveitado no sentido da caracterização cómica da personagem. Pouco falta para o identificar com o «miles gloriosus». E, no entanto, é perfeitamente sério e dramático que, no extremo da urgência e da necessidade, Menelau busque forças na consciência do seu valor de guerreiro e no argumento da sua glória, divulgada por toda a parte. Quando, portanto, na 2.<sup>a</sup> parte da peça, ao travar na nau a luta pela sobrevivência, Menelau assume a estatura do herói troiano, não se poderá acusar Eurípides de incoerência no desenho da personagem, porque o mendigo que fala com humildade à porteira de Teoclímeno é, afinal, o mesmo homem que empunha o comando na hora em que se discute a salvação.

E, se a glória troiana não pode deixar de lhe ser cara, por certo o reencontro da esposa reabilitada dominará por inteiro os seus sentimentos no instante do reconhecimento. Será, portanto, exacto falar de frieza relativamente aos termos em que Menelau exprime a alegria do reencontro: «Ó dia desejado, / que me permite acolher-te nos meus braços!»<sup>1</sup>?

Mais adiante, quando Helena lhe pede que se salve sozinho, Menelau exclamará: «Abandonar-te? Por ti destruí Tróia»<sup>2</sup>. Não o diz Menelau, mas está implícito nas suas palavras, que, se tanto sofreu para recuperar uma mulher adúltera, não irá agora abandonar aquela que sempre foi virtuosa.

Esta mulher virtuosa foi, no entanto, muito provada pelo destino, donde a legitimidade dum pergunta: Será possível, num plano em que os acontecimentos assumem todos a exigência da justiça divina, encontrar alguma justificação para os martírios que os deuses impõem a Helena? Será que esta faceta da realidade total foi também encarada por Eurípides na realização do seu drama?

<sup>1</sup> vv. 623-4.

<sup>2</sup> v. 806.

Julgo que se poderá responder afirmativamente a esta pergunta e que a resposta servirá para lançar alguma luz sobre um dos aspectos mais controversos da interpretação da *Helena*: o problema do significado do estásimo 2.<sup>o</sup>, por muitos considerado o estásimo mais irrelevante de toda a tragédia grega.

Nos modernos estudiosos da *Helena*, como Conacher, Pippin Burnett, Segal, Whitman, manifesta-se a tendência comum para interpretar este canto do coro em função das ideias de morte e ressurreição, que dominam a estrutura do mito de Deméter-Perséfone. Assim, por ex., para Whitman, o que justifica este canto é o facto de Helena ser «a humana contrapartida de Perséfone, perdida e recuperada»<sup>1</sup>.

O longo espaço atribuído no estásimo à exposição do referido mito, complicado com operações de sincretismo que identificam Deméter com a Grande Mãe e o culto desta com o de Dioniso, desvia a atenção dos intérpretes da parte final do estásimo, em que Helena aparece acusada de ter, em sua casa (*σοῖς ἐν θαλάμοις*), faltado ao respeito aos sacrifícios da Grande Mãe (*θυσίας / οὐ σεβίζουσα θεῶς*: vv. 1356-7). E o canto termina com as seguintes palavras:

*Εἴθε νῦν ἀρμόσαι  
ὑπερβασίαν ᾗ  
μορφᾷ μόνον ἠὔχεις*<sup>2</sup>.

Se é exacto que se pode estabelecer um sugestivo paralelo entre os destinos de Perséfone e Helena, isto não significa que tal fosse a intenção de Eurípides, ao escrever este texto. A conclusão do estásimo com a referência às coisas interditas praticadas por Helena situa-se totalmente fora do âmbito desta relação. E não há, de resto, no passo qualquer indicação de que era a interpretação simbólica do mito de Deméter-Perséfone que ocupava neste momento o espírito do A.

Em minha opinião, o sentido do estásimo parece-me ser o que resulta da consideração exacta dos seus termos, sem a problemática transferência da linguagem para o plano simbólico: trata-se, como o demonstra a conclusão importante do texto, da introdução na peça do tema da culpa de Helena.

<sup>1</sup> *Euripides and the full circle of myth*, 1974, p. 65.

<sup>2</sup> vv. 1366-8: «Oxalá tu refreies agora o orgulho com que te jactavas somente da tua beleza!»

É verdade que, já anteriormente, Helena se considerara responsável por muitas desgraças, que são a causa do seu tormento. Logo no párodo, em diálogo com o Coro, Helena se sente culpada da ruína de Tróia, do suicídio de Leda, da morte de Menelau e do desaparecimento dos Dioscuros (vv. 196-211). Acusa-se de ter feito perecer tantos homens, de ter, com o seu nome, provocado tantos sofrimentos (*δι' ἐμὲ τὰν πολυκτόνον, / δι' ἐμὸν ὄνομα πολύπονον*: vv. 198-9).

Poderá estranhar-se este sentimento de culpa, baseado na utilização abusiva do seu nome por parte dos deuses. Mas há que compreender que Helena se sente instrumento de desgraça, o que naturalmente lhe dói. E dói-lhe a má fama, enquanto dura, e as suas funestas consequências: a morte de Leda, o destino incerto de Menelau e dos Dioscuros.

A este tema voltará pouco depois, no início do 1.º episódio, como numa espécie de obsessão: «A minha mãe morreu também e quem a matou fui eu»<sup>1</sup>. Mas a esta culpa, de carácter exclusivamente psicológico, vem juntar-se, com o 2.º estásimo, a existência remota de uma culpa real, objectiva, relacionada com a sua atitude sacrílega face ao culto da Grande Mãe. A gravidade do acto é encarecida pelo *ἱερὸς λόγος* anterior, destinado, por um lado, a salientar a dignidade e a importância da Grande Mãe aos olhos de Zeus, por outro, o peso terrível da sua ira. A culpa de Helena radica, segundo o Coro, no orgulho pela sua beleza (vv. 1366-8): uma atitude de humildade condicionará a benevolência divina. Deste modo o Coro tenta justificar as desgraças de Helena e apontar-lhe o caminho da salvação. A visão teológica alarga-se e completa-se com esta definição da culpa de Helena sobre o fundo vago das suas queixas.

Mas, depois do longo sofrimento que foi suficiente expiação, a sorte agora é propícia. Apenas o Coro acabou o seu canto, já Helena anuncia a colaboração imprescindível de Teónoe: a filha de Proteu «não revelou ao irmão a presença de meu esposo» (vv. 1371-2). Chegou a hora, marcada pelos deuses, para a libertação e reabilitação de Helena. Já antes, no diálogo decisivo com Teónoe, Helena revelara o necessário amadurecimento: o principal argumento invocado é que Teónoe não deve trair a piedade (*τὴν εὐσέβειαν μὴ προδῶς τὴν σήν*: v. 901). E Helena recorda Hermes que, *felizmente* e *infelizmente* (*μακαρίως*

<sup>1</sup> v. 280.



μέν, ἀθλίως δ' : v. 909), a entregou a Proteu. Helena já ultrapassou a fase das acusações cegas e injustas à divindade. No momento crucial, tem consciência do valor e complexidade da actuação dos deuses a seu respeito e tal lucidez torna-se digna da realização do destino.

Este destino envolve o sacrifício das aspirações de Teoclímeno. Que pensar deste rei que, para muitos, não passa de um vilão (Pippin Burnett <sup>1</sup>), para outros é um «homem pio e amável» (Grube <sup>2</sup>)?

Parece que Eurípidés não quis que a sua personagem fosse apenas uma ou outra coisa. Entende Kannicht <sup>3</sup> que Eurípidés «quis fazer de Teoclímeno um autêntico vilão, mas não o conseguiu». Prefiro supor que a personagem não se evadiu dos desígnios do seu autor, ultrapassado pela própria matéria que não foi capaz de dominar. Julgo que Eurípidés construiu sabiamente uma personagem complexa, em que os rasgos de piedade filial (cf. vv. 1165-8) e os traços de humana generosidade, inspirada por um sentimento de felicidade (v. 1272 e segs.), alternam com as atitudes arrogantes ou violentas do rei bárbaro, ditadas por uma paixão frustrada. Sem ser o jovem ingénuo e apaixonado de Schmiel <sup>4</sup>, tampouco Teoclímeno é um monstro ou um bárbaro ὑβριστής. Recorde-se a maneira simples e digna como ele cede à vontade dos deuses, que lhe falam pela boca dos Dioscuros. Efectivamente, quando o Rei se dispõe a matar a irmã que o traiu, a palavra dos Dioscuros basta para modificar sem violência a sua decisão. Teoclímeno sabe agora que Teónoe, ao desobedecer às suas ordens, obedeceu às leis dos deuses, identificadas com os preceitos justos de seu pai. Helena já não tem de emprestar o nome aos deuses (καὶ τοῖς θεοῖς παρέσχε τοῦνομ' οὐκέτι: v. 1653) porque Tróia está destruída. E os Dioscuros acrescentam palavras muito significativas:

Πάλαι δ' ἀδελφὴν κἄν πρὶν ἐξεσώσαμεν,  
ἐπέιπερ ἡμᾶς Ζεὺς ἐποίησεν θεούς·  
ἀλλ' ἥσσον' ἡμεν τοῦ πεπρωμένου θ' ἅμα  
καὶ τῶν θεῶν, οἷς ταῦτ' ἔδοξεν ᾧδ' ἔχειν. <sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 97.

<sup>2</sup> *The Drama of Euripides*, 1941, p. 348.

<sup>3</sup> Citado por R. Schmiel, *art. cit.*, p. 290, n. 4.

<sup>4</sup> *Art. cit.*, p. 291.

<sup>5</sup> vv. 1658-61:

«Há muito teríamos salvo a nossa irmã,  
visto que Zeus nos fez também deuses,

Esta hierarquia divina de poderes é esclarecida pela palavra sábia do Coro no início do 2.<sup>o</sup> estásimo. Quando a Mãe dos Deuses, na busca desolada de sua filha, se vê apoiada por Ártemis e Gorgopis, parecia que tudo se iria resolver facilmente, mas Zeus «fixou outro destino»<sup>1</sup>.

Acima da vontade dos outros deuses está, portanto, a vontade de Zeus, cuja decisão anula as divergências divinas, configurando definitivamente o destino. E este destino representa para Helena o início duma nova vida, iluminada pelas perspectivas raras do futuro, revelado pelos Dioscuros: depois de passar o resto da vida em paz junto de Menelau, na sua pátria, Helena será, por vontade de Zeus (*Ζεὺς γὰρ ὄδε βούλεται*: v. 1669), elevada à categoria divina. Dizem-no os Dioscuros, que afinal não morreram, segundo o boato transmitido por Teucro, Nem eles morreram, nem Menelau, o que significa que os deuses nunca deixaram de estar atentos. Zeus serviu-se de Helena para provocar a ruína de Tróia e a exaltação de Aquiles, ao mesmo tempo que pactuava com Hera no logro de Afrodite, contribuindo para o enamoramento de Páris por um fantasma. Esta Helena, que o destino escolheu como principal instrumento de realização dos planos divinos, não sendo a mulher falsa e adúltera da tradição homérica, tampouco é o modelo irreal de perfeição, que muitos dizem talhado sobre a figura de Penélope. Ao trilhar o caminho aberto por Estesícoro nas duas *Palinódias*, Eurípides compõe uma tragédia dedicada à reabilitação de Helena, criando uma personagem a que não falta o lado humano da fraqueza e da culpa. Recorde-se a este propósito a função atribuída ao estásimo 2.<sup>o</sup>.

Que Helena não é uma figura humana qualquer prova-o, em primeiro lugar, a própria indefinição em que mergulha a sua origem. Ao longo da tragédia vêmo-la ser apresentada ora como filha de Zeus, ora como filha de Tíndaro. Sintomático que seja precisamente Helena, numa atitude que no fundo é de modéstia, aquela que lança maior dúvida sobre a hipótese da sua origem divina. Depois de se declarar filha de Tíndaro (*πατήρ δὲ Τυνδάρεως*: v. 17), Helena alude à história de Leda e do cisne, em que se metamorfoseou Zeus, para concluir: «se esta história é verdadeira» (*εἰ σαφῆς οὗτος λόγος*: v. 21).

---

mas o nosso poder era inferior ao do destino  
e ao daqueles deuses que queriam as coisas assim.»

<sup>1</sup> v. 1319. Apesar da corrupção do final da estrofe é indubitável, como o viram Dindorf e Wilamowitz, que o verso traduzido se refere a Zeus.

Mas, se é incerta esta marca de excepcionalidade, permanece o facto da sua beleza, que a fez ser escolhida pelos deuses para um raro destino, que acabará por elevá-la ao nível da divindade. Tão fundo é o sinal impresso pelos deuses em todos os acontecimentos do drama que resulta perfeitamente incompreensível a afirmação de Conacher de que Menelau e Helena se salvam «sem qualquer ajuda dos deuses mitológicos»<sup>1</sup>. A verdade é que, para além da simples salvação no plano humano, os deuses os reservam para mais altos destinos: a apo-teose de Helena (vv. 1666-9); o transporte de Menelau para a Ilha dos Bem-aventurados (vv. 1676-7).

A peça funda-se, como tem sido largamente salientado, numa oposição permanente entre aparência e verdade. Este facto tem, no entanto, sido objecto de especulações mais ou menos filosóficas, que procuram impor à peça o colete apertado duma interpretação que lhe não serve. É exacto que um dos ingredientes ideológicos da peça é a noção, frequentemente irónica, da precaridade do conhecimento humano. Mas o que importa salientar é que as circunstâncias são demasiado excepcionais para delas se poderem extrair consequências filosóficas de ordem geral. Quando Teucro, no prólogo da peça, garante a Helena a presença da outra Helena em Tróia, apoiando-se no argumento de a ter visto com os olhos e de a ver ainda com o espírito (*Ἄτρωξ γὰρ ὄσσοις εἰδόμεην καὶ νοῦς ὄρα*: v. 122), define-se uma situação em que a personagem é vítima da ilusão das aparências, mas o exemplo não serve para pôr o homem em guarda contra o testemunho usual dos sentidos. O carácter extremo da situação é paradigmático noutra ordem de pensamento: a ordem teológica. A oposição *ὄνομα-σῶμα*, que constitui na peça a manifestação mais evidente do binómio aparência-verdade, embora significativa do ponto de vista gnoseológico, é-o muito mais do ponto de vista da relação do homem com a divindade.

Através de vicissitudes extraordinárias, em que o fantástico se incorpora no real graças à actuação caprichosa e imprevisível dos deuses olímpicos, ganha força a noção de que a justiça divina é o grande princípio modelador do destino do homem e é esta noção que faz duma peça enigmática como a *Helena* uma verdadeira tragédia.

M. OLIVEIRA PULQUÉRIO

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 302.