

A FIGURA DE MENIPO NA OBRA DE LUCIANO¹

THE CHARACTER OF MENIPPUS IN LUCIAN'S WORK

PAULO SÉRGIO MARGARIDO FERREIRA

UNIVERSIDADE DE COIMBRA, DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS LITERATURAS E CULTURAS, CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS

PMF@FL.UC.PT

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-4244-5625](https://orcid.org/0000-0003-4244-5625)

TEXTO RECEBIDO EM / TEXT SUBMITTED ON: 31/03/2021

TEXTO APROVADO EM / TEXT APPROVED ON: 28/10/2021

Resumo: Dada a escassez e o caráter pouco fidedigno da informação que nos chegou acerca do Menipo histórico, é de particular interesse a imagem que dele nos transmite Luciano, que, seguramente, muito o admiraria e nos revela uma personagem que se não limita a criticar os outros, mas, apesar das contradições em que se enreda, indica o modo mais apropriado de viver e um sentido para a vida.

Palavras-chave: Menipo, sátira menipeia, Luciano, filósofos, paródia.

1 Trabalho realizado no âmbito do Projeto *Rome our Home: (Auto)biographical Tradition and the Shaping of Identity(ies)* (PTDC/LLT-OUT/28431/2017). Trata-se da segunda parte de uma reflexão mais ampla e preparatória da tradução portuguesa de Séneca, *Apocolocyntosis*. A primeira parte da reflexão poder ser encontrada no capítulo de livro “O cinismo, Menipo e a identidade romana. Os testemunhos de Diógenes Laércio, Cícero e Varrão.” Aproveito para agradecer as preciosísimas observações que um dos revisores fez a este artigo e muito me estimularam e ajudaram a melhorar a primeira versão.

Abstract: Given the scarcity and the unreliable character of the information that has come down to us about the historical Menipus, of particular interest is the image that Lucian gives us of him. Lucian would certainly admire him a lot and reveals to us a character who does not limit himself to criticising others, but, despite the contradictions in which he gets entangled, indicates the most appropriate way of living and a meaning to life.

Keywords: Menipus, Menippean satire, Lucian, philosophers, parody.

I. LUCIANO, FILÓSOFOS, FILOSOFIAS, SEITAS, DEUSES E PROFETAS

Luciano de Samósata (n. c. 120 d.C.; a morte de Marco Aurélio a 17 de março de 180 d.C. é a última data da vida de Luciano que se pode estabelecer), muito influenciado pela Segunda Sofística e bom conhecedor das correntes filosóficas, viveu numa época em que os filósofos aderiram a uma metafísica irracional e popular, e apregoavam o que não praticavam, e em que as correntes filosóficas se tornaram exclusivistas, dogmáticas, intolerantes e competitivas entre si. Por isso recorreu ao racionalismo para desmascarar estas situações.

Jones nota que, na crítica a crenças religiosas e à magia, à hipocrisia e à venalidade, Luciano faz dos filósofos defensores das duas primeiras e possuidores das duas últimas, mas diz interessar-se por filosofia, manifesta admiração pelo platónico Nigrino e pelo cínico Demónax².

Em *Alexandre*, não só louva as doutrinas epicuristas, com o seu racionalismo encarnado por Celso e pela comunidade, como as põe em contraste com as ideias defendidas por um falso profeta, de modo a denunciar o logro e o contraste entre aparência e realidade. Enquanto Epicuro proclama a libertação dos desejos desnecessários (*ataraxia*),

² Jones 1986: 24.

Alexandre procura suscitar e explorar as paixões das pessoas, nomeadamente os seus desejos de segurança e poder, e revela desenfreado apetite sexual e de gratificação. Como Lucrécio, também Luciano critica, em *Sobre os sacrifícios*, as ideias humanas acerca da vida dos deuses e o culto que os homens lhes prestavam e, em *Os funerais*, as perspetivas correntes acerca do mundo das sombras e as práticas funerárias³.

O *Hermotimo*, no dizer de Pinheiro, “a masterpiece of ancient skepticism, with disturbing nihilistic undertones, criticizes all metaphysical and philosophical dogmatism in general”⁴. Como sucede neste diálogo, assim em outros são os estoicos os alvos preferidos de Luciano, que os acusa de serem clientes venais dos ricos romanos e materialistas (*Contra os assalariados dos grandes* 33-35, *O banquete* 22-27). Importa ter presente que Luciano se encontrava numa época em que Roma era governada por um estoico (Marco Aurélio).

Em *O eunuco*, que tem por pano de fundo a criação por Marco Aurélio de cátedras de filosofia em Atenas, uma das personagens conta que, para competirem por uma vaga de mestre peripatético, os candidatos recorriam ao critério da virilidade de cada um. Jones observa: “The essence of the work is the satire of philosophers betraying their professions by lust, quarrelsomeness, and greed, like the guests in the *Banquet*.”⁵

Luciano não leva a teoria das ideias ou a defesa platónica da partilha das esposas muito a sério. À sua crítica não escapa a credulidade do platónico Íon em *O mentiroso*, a grosseria, a irritabilidade e a desonestidade da figura, disfarçadas de gravidade, em *O banquete*.

O Galo falante de *O Sonho* é, por via da metempsicose, uma reencarnação de Pitágoras (4.16-20); em *O mentiroso*, o pitagórico Arignoto acredita em fantasmas e diz ter interagido com assombrações; em *Alexandre*, Luciano parodia a lenda de Pitágoras e a escrita aretológica.

3 Jones 1986: 27.

4 Pinheiro 2015: 72.

5 Jones 1986: 30

Apesar dos elogios tecidos a Demónax, Luciano, na obra homónima, esbate o cinismo da personagem. Em *A morte de Peregrino*, acusa um famoso cristão e cínico contemporâneo, Peregrino (100-165 d.C.), de adultério, estupro, parricídio, de ter comido algo proibido e assim violado a lei judaica, de se ter tornado rico e extremamente insolente. Em *Os fugitivos* 12-21, caricatura um seguidor de Peregrino e satiriza toda a seita cínica. O cinismo era uma seita que, em alguns aspetos, se aproximava do estoicismo e do epicurismo e, pela sua própria natureza, se prestava mais a ser usada por charlatões.

Quanto à crítica a deuses e falsos profetas, antes de notar que a idealização de determinadas figuras era uma característica da época, observa Branham: “It is just this process of idealization and apotheosis which Lucian’s satiric narratives seek to challenge and subvert.”⁶ Centrando-se sobretudo em *Alexandre* e em *A morte de Peregrino*, conclui o investigador, na esteira de Peter Brown, que “the heroes of incipient legends of apotheosis are converted into the protagonists of satiric comedy.”⁷ Quer isto dizer que o autor satírico volta a contar a história, mas não no propósito de atrair mais seguidores, mas apenas de despertar o riso. No fundo, o charlatão procura esconder os seus vícios com a exteriorização das virtudes opostas e o contornar dos argumentos adversos à superstição e à profecia, mas acaba denunciado e posto a ridículo. O riso, que não implica necessariamente um raciocínio lógico, mas uma reação, fortalece o argumento e contribui para um propósito instrutivo.

A propósito da relação entre Luciano, o cinismo e o epicurismo, escreve Van Nuffelen: “The angle from which he chooses to mount his attack is often Epicurean (and, on other occasions, Cynic) but, typically for Lucian’s satire, it is actually never really presented as the better

6 Branham 1984: 148.

7 Branham 1984: 148.

alternative.”⁸ Para o autor, Luciano recorre aos argumentos de platónicos e estoicos contra os epicuristas, para os subverter e voltar contra quem os profere. O autor procura demonstrar estas ideias a partir de *Alexandre* e de *Icaromenipo*, mas o que, nesta reflexão, procuramos fazer notar, a partir das obras de Luciano onde Menipo aparece como personagem, é que esta oferece uma alternativa, um caminho de felicidade.

II. A OBRA DE MENIPO E A DE LUCIANO: PONTOS DE CONTACTO E DIVERGÊNCIAS

Tanto Menipo de Gádaros ou Gádara⁹, que *floruit* na primeira metade do séc. III a.C., como Luciano, de acordo com Navia, “recognized the nonsensical character of most human institutions and activities and wasted no time in ridiculing them”¹⁰.

Em *Dupla acusação* ou *Os julgamentos* 33, coloca Luciano na boca do Diálogo as seguintes palavras: Τελευταῖον δὲ καὶ Μένιππὸν τινα τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικὸν ὡς δοκεῖ καὶ κάρχαρον ἀνορούξας, καὶ τοῦτον ἐπεισήγαγεν μοι φοβερόν τινα ὡς ἀληθῶς κύνα καὶ τὸ δῆγμα λαθραῖον, ὅσῳ καὶ γελῶν ἅμα ἔδακνεν. *Por fim, tendo desenterrado, de entre os cães antigos, um certo Menipo, extremamente ladrador, como convinha, e de dentes afiados, introduziu-o em mim, como se fosse um autêntico cão, tanto mais pavoroso, quanto a sua mordedura é pela calada e morde enquanto ri.*¹¹

Estas palavras sugerem a Relihan que as obras de Menipo não seriam apreciadas pela maior parte das pessoas antes de Luciano nelas se ter inspirado para a criação das suas próprias obras.¹²

8 Van Nuffelen 2011: 181.

9 Magueijo 2013: 73 n. 167 considera “Gádaros” uma forma melhor que “Gádara”, que, ao contrário da primeira, não aparece em Rebelo Gonçalves 1966. Por outro lado, alguns notáveis investigadores portugueses, em linha com a tradição inglesa, preferem Gádara.

10 Navia 1996: 157.

11 Lição de Harmon 1921, trad. de Magueijo 2012^a: 117.

12 Relihan 1993: 233 n. 41.

Entre as obras que Diógenes Laércio (6.29-30 e 101) atribui a Menipo, contam-se uma *Venda de Diógenes (Diogenous prasis)*, *Sobre o nascimento de Epicuro* e *Sobre as honras que lhe prestavam os Epicuristas a vinte de cada mês*.

Na primeira obra, dizia-se Diógenes capaz de comandar homens e disponível para ser vendido a quem necessitasse de um mestre (Diógenes Laércio 6.29-30 e 6.74); impedido de se sentar, obtinha algum alívio da ideia de que, independentemente da sua posição, os peixes acabavam por se vender; e manifestava a sua perplexidade ante o facto de os compradores avaliarem uma sertã pelo seu tinir e os homens apenas pelo aspeto exterior. Embora se não saiba muito mais acerca desta obra de Menipo, admite-se a possibilidade de ter influenciado as *Filosofias em leilão* de Luciano, onde, como demonstrou Pinheiro, aquelas se procuram adaptar às necessidades do mercado, satisfazer os seus clientes e criar valor¹³.

De acordo com a investigadora, a filosofia é um “credence good”, isto é, um bem que assenta na confiança, uma vez que não pode ser testado pouco antes ou imediatamente depois de ser vendido/ adquirido¹⁴. Talvez seja para contornar este “problema” que Diógenes, qual vendedor de um benefício, se apresenta como alguém capaz de conduzir homens e de satisfazer a necessidade que um eventual cliente-seguidor tenha de um mestre. O facto de tal necessidade aparecer à cabeça do resumo feito por Diógenes Laércio talvez sugira a ideia de que se trataria da mais premente para o indivíduo comum, que se sentiria insatisfeito com a sua vida e não saberia muito bem se a filosofia lhe poderia dar a felicidade que desejava. É por isso que Diógenes o tentaria convencer por meio do seu próprio exemplo. Assim procurava Diógenes responder ao pressuposto de que o investimento em filosofia seria, antes de mais e para citar Bragues, “an investment in human capital in which the costs are immediate and certain, whereas the benefits are delayed

13 Pinheiro 2015.

14 Pinheiro 2015: 73.

and uncertain.”¹⁵ Conscientes de que afirmações acerca de muitos dos grandes temas filosóficos, como o ser, Deus, a alma humana, a melhor vida e, entre outros, a verdadeira beleza, não podem ser verificados, muitos clientes-seguidores, em contraste com os compradores que recorrem ao tinir da sertã para testar a qualidade do material, apenas se ficam pelo aspeto exterior do filósofo ou da escola filosófica. Neste ponto, tanto Diógenes da obra de Menipo como o modelo cínico da obra de Luciano estão em desvantagem relativamente às (“demais”) filosofias (*Filosofias em leilão* 7.1-4 e 7.13-16). Em todo o caso, o aspeto exterior é muito importante enquanto fator que condiciona a perceção que o cliente tem de determinado produto. Infelizmente, as informações disponíveis acerca da *Venda de Diógenes* não nos permitem continuar a comparação com as *Filosofias em Leilão*. Em todo o caso, embora haja quem duvide da fidedignidade das informações veiculadas por Diógenes Laércio, algum do marketing e aspetos da perspetiva económica adotada por Luciano talvez já se encontrassem em Menipo. Além disso, há quem contraste a elevação da figura de Diógenes na obra de Menipo com a crítica que lhe é dirigida na de Luciano.¹⁶

87

Menipo ainda teria escrito *O mundo subterrâneo* (*Nekyia*), a propósito do qual observa Relihan: “His ridiculous, autobiographical account of a journey to the underworld, and of his return from there, is the source of what makes him anathema to philosophers and acceptable to comic authors.”¹⁷ O investigador recorda que Menipo, Empédocles e Peregrino fizeram produções das respetivas mortes. De acordo com a *Suda*, s.v. Φαίός, Menipo adotou o aspeto de uma Fúria que regressou do Hades para observar os vícios humanos e lá tornar a fim de informar os deuses infernais. A viagem de Menipo e a caracterização da personagem em *A descida aos infernos* de Luciano, com um capacete como o de Ulisses, uma lira como a de Orfeu e uma pele de leão como a de Hércules, sugerem a Relihan que “Menippus the Fury existed in

15 ap. Pinheiro 2015: 74.

16 Dudley 1998: 71.

17 Relihan 1993: 45.

Menippus's *Necyia*, not in real life.”¹⁸ Menipo, nesta obra e no dizer do investigador, retratar-se-ia “as dead” e uma Fúria, e “Menippus's *Necyia* is an elaborate dramatization that Cynic truths have no absolute authority.”¹⁹ Na obra de Luciano, aparece como um verdadeiro fantasma vivo que atormenta os homens.²⁰ No fundo, a obra de Luciano parte do pressuposto de que as filosofias não conseguem dar sentido à vida e, quanto à resposta que Menipo encontra para essa inquietação interior, talvez se possa enquadrar na tradição da moralidade que se depreende da história de Euclião na *Aulularia* plautina.

Quanto às obras de Menipo relativas ao epicurismo, muitos investigadores inclinam-se a ver nelas uma dimensão crítica: não é possível ter a certeza, mas, se assim for, há aqui uma clara divergência relativamente a Luciano.

O processo de dessacralização de supostos deuses e profetas era uma característica da sátira menipeia, que, por sua vez e à semelhança do próprio Menipo, segundo uns, se limitaria a criticar e ridicularizar, e, para outros, teria uma parte construtiva.

88

III. MENIPO NA OBRA DE LUCIANO

Se alguns sustentam que Menipo teria cultivado a sátira menipeia, outros entendem que os aspetos mais ou menos anedóticos associados à sua vida teriam inspirado o referido género. Alguns desses traços podem ser encontrados em Luciano. Há quem sustente que tal seria a admiração de Luciano por Menipo, que dele teria feito seu porta-voz, marcado por um certo relativismo ético e um ceticismo bem ponderado, situado algures entre o ateísmo e o agnosticismo²¹.

18 Relihan 1993: 46.

19 Relihan 1993: 46.

20 Sobre a exploração desta caracterização de Menipo n'A descida aos Infernos, v. Gómez Cardó 2019.

21 Magueijo 2013^a: 61.

Menipo aparece como personagem em três obras de Luciano: *Diálogos dos mortos*, *Menipo* ou *Descida aos Infernos* e *Icaromenipo* ou *Um homem acima das nuvens*.

No primeiro dos diálogos referidos, Menipo, já morto, encontra-se no Hades com vários mortos, com quem dialoga sobre diversos assuntos, denuncia o logro em que redundava a valorização da beleza, do mito e das correntes filosóficas, e reflete sobre o sentido da vida. Na segunda obra, consegue Menipo, por intervenção de um mago da Babilónia, discípulo de Zoroastro²², descer ao reino dos mortos e regressar aos vivos, e aproveita o ensejo para criticar os adivinhos e os filósofos, e refletir sobre a melhor opção de vida para se ser feliz. No terceiro diálogo, do mesmo modo que Ícaro tinha escapado do Labirinto de Creta com a ajuda das asas que seu pai Dédalo lhe unira com cera e como Esopo levava ao céu águias, escaravelhos e camelos (*Icar.* 10), Menipo, depois de ter procurado em vão nos filósofos uma explicação convincente para o funcionamento do universo, munira-se de uma asa de águia e outra de abutre, ambas presas por correias (*Icar.* 10), viajara pelo espaço, para inquirir junto dos deuses acerca do funcionamento do *kosmos*. Graças ao olho direito de águia, Menipo consegue ver da Lua os crimes que se cometem no interior de casas mais e menos ilustres da terra (*Icar.* 15-16). Esta denúncia das más ações humanas, feita a partir de um ponto invulgar, é típica da sátira menipeia. Do espaço, Menipo tem uma vista privilegiada que lhe permite ver os crimes que pessoas das mais variadas condições sociais praticam na terra. Importa, no entanto, reter a ideia de que, na linha do sonho de Cipião relativamente à Itália e ao império romano (Cícero,

²² Em *Nec.* 6, informa Menipo que havia recorrido aos serviços de um mago da Babilónia, um caldeu de nome Mitrobarzanes, para viajar aos infernos e regressar. Trata-se, com efeito, de um nome composto por um teónimo, Mitra (cf. Mitridates), e -barzanes, que encontramos por exemplo em Ariobarzanes, de ascendência persa e o rei amigo dos Romanos (*Philoromaíoi*) que, em 96, Sula havia restabelecido no trono da Capadócia. Menipo diz que, a troco de dinheiro, lá tinha conseguido que ele fosse o seu guia durante a caminhada. Menipo critica no caldeu o facto de falar muito rápido e de forma atabalhoada (*Nec.* 7).

Rep. 6.9-26, esp. 16, 21, 25), também o Menipo de Luciano, quando ainda não tem o olho de águia, relativiza a dimensão da Terra no universo e, quando já o tem, minimiza as dimensões das propriedades e dos impérios de ricos e poderosos no todo da Grécia, da Terra e do universo (p. ex., a Grécia, vista do alto, tinha a dimensão de quatro dedos [quadrados]; *Icar.* 12 e 18). Por isso se torna ridículo o esforço das pessoas por algo tão insignificante. Num concílio convocado por Zeus, a queixa de Selene contra os filósofos por a importunarem com as suas teorias sobre ela, encontra provimento, e a assembleia termina com os presentes a pedirem a destruição dos filósofos terrenos e com a ordem no sentido de se arrancarem as asas a Menipo, que acaba por ser trazido pela orelha por Hermes ao Ceramico. Na (*Diui Claudii Apocolocyntosis*, é Mercúrio quem, após os deuses se terem negado a ratificar a divinização de Cláudio, o arrasta pelo pescoço via terra para os Infernos (*Apoc.* 11.6 ss.). No diálogo de Luciano, é depois da chegada que Menipo relata o sucedido no espaço.

90

III.1. MENIPO E OS FILÓSOFOS

A invetiva que tem por alvo os filósofos remonta, pelo menos, à Comédia Antiga grega: basta, a título de exemplo, lembrar a personagem de Sócrates que, nas *Nuvens* de Aristófanes, apresenta, apesar de tudo, muitos traços típicos dos sofistas.

Ao procurar junto dos filósofos uma orientação simples e segura para a sua vida em *Nec.* 4, verifica Menipo que revelam insegurança e se enredam em incertezas e contradições não só ao nível da teoria, mas também na relação entre teoria e prática de vida (*Nec.* 5). Além disso, cada um defende os seus pontos de vista com grandes certezas, sem admitir qualquer possibilidade de outro ter alguma ou mais razão (*Icar.* 7) e com argumentos que Menipo diz não conseguir refutar (*Nec.* 4). Ao dirigir-se aos filósofos para compreender o funcionamento

do *kosmos*, Menipo começa por caricaturar as referidas personagens (severidade do rosto, palidez da pele, espessura da barba, grandiloquência) e conclui que elas não chegam a acordo acerca do assunto, e ele acaba ainda mais confundido (*Icar.* 5, 10). As doutrinas idealistas platônicas, p. ex., falam de “ideias” e “incorpóreos” (*Nec.* 4, *Icar.* 8); os atomistas (p. ex. Leucipo, Demócrito e Epicuro) falam de “átomos” que se movimentam no “vazio” (*Nec.* 4; *Icar.* 5); uns defendiam que o universo era finito, outros, infinito (*Icar.* 8); uns que existiam muitos mundos, outros, só um (*Icar.* 8); alguns, cheios de empáfia, diziam que caminhavam pelas regiões que se situavam para lá da Lua e mediam a altura da atmosfera, mas, na realidade, não andavam senão pela superfície da terra e não conheciam sequer a distância entre Mégara e Atenas (*Icar.* 6); havia quem sustentasse que, com a criação do universo por deus, tinham surgido o tempo e o espaço, mas não dizia onde estava antes a divindade criadora (*Icar.* 8); uns condenavam verbalmente as riquezas, mas tudo faziam para as conseguir (*Nec.* 5).

Farta de ouvir teorias filosóficas sobre si própria, sobre o seu movimento e sobre a relação com seu irmão Hélio, Selene, a Lua, depois de Menipo ter observado com olho de águia o que se passava na Terra, pede-lhe que leve uma queixa a Zeus contra os físicos (*Icar.* 20-21). Como Menipo, assim Selene denuncia o contraste entre, por um lado, a sisudez, a severidade e a majestade dos filósofos durante o dia e, por outro, as vergonhas por eles praticadas durante a noite (p. ex., adultério, roubo; *Icar.* 21). A queixa é acompanhada por uma petição no sentido de esmagar os físicos, silenciar os dialéticos, arrasar o Pórtico, incendiar a Academia e acabar com as palestras peripatéticas (*Icar.* 21). As incoerências dos filósofos são uma crítica recorrente na obra de Luciano.

Menipo chega mesmo a invetivar os que altercam por causa dos juros (*Nec.* 5) e o epicurista Hermodoro por ter cometido perjúrio por mil dracmas (*Icar.* 16), mas, segundo Diógenes Laércio 6.99, o primeiro tinha amealhado grande fortuna à custa de empréstimos na finança

marítima²³. Quer isto dizer que, entre o Menipo descrito por Diógenes Laércio (autor a quem alguns não reconhecem grande fidedignidade) e o de Luciano, há uma profunda contradição: o do último condena o recurso a empréstimos a juros para enriquecer (*Nec.* 5), atividade a que o Menipo de Diógenes Laércio se havia supostamente dedicado²⁴. Importa, no entanto, ter presente que a mesma incoerência é extensível ao Diógenes que, segundo alguns (ap. Laércio) e conforme vimos, teria falsificado a moeda, e, nos infernos, escarnece de Midas e de outros ricos (*Nec.* 18).

Semelhante incoerência se depreende do confronto de Diógenes Laércio 6.99, onde o autor dizia que Menipo era arrogante a pedir, e a crítica deste a agiotas e pedintes em *Icar.* 16.

Em *DMort.* 20²⁵, Menipo entabula um breve diálogo com Pitágoras, que lhe pede para ver se traz no saco algo que se coma. Tomando em consideração o facto de os pitagóricos não poderem comer favas, por acreditarem que continham almas de pessoas, Menipo diz-lhe que é o único alimento que traz. As favas e os tremoços faziam parte da dieta regular dos cínicos²⁶. A crítica aos filósofos é óbvia, desde logo porque, ao desejarem, no Hades, satisfazer necessidades que têm em comum com os animais, nomeadamente a de comer, de nada lhes vale uma pseudorracionalidade que divide o homem em corpo e alma e valoriza mais esta parte. É por isso que o próprio Pitágoras reconhece que nos Infernos tinha aprendido que as suas crenças estavam erradas. Em

23 Sobre a condenação dos ricos e as críticas a eles dirigidas por Menipo no Hades, v. *DMort.* 2 e *Nec.* 12; sobre o facto de os pobres receberem apenas metade do castigo, v. *Nec.* 14.

24 Em *Nec.* 17, Menipo diz ao Amigo que, no Hades, Filipe da Macedónia remendava botas rotas, e Xerxes, Dario e Polícrates eram mendigos.

25 Que tem como principais intervenientes Menipo e Éaco, tradicionalmente tido por filho de Zeus e da ninfa Egina, rei dos Mirmídones (cf. *Icar.* 19), distinto pela piedade e justiça com que julgou os próprios filhos, e, numa versão mais recente do mito, juiz, nos infernos, com Radamanto e Minos, das almas dos mortos.

26 Cèbe 1977: 496 n. 2.

Nec. 20, no entanto, depois de Minos, Éaco e Radamante (designados por prítanes) terem convocado uma assembleia, o Senado e o Povo, por proposta de Crânio, decretam que os corpos dos ricos criminosos sejam, depois da morte, tratados como os dos restantes malfeitores, e as almas reencarnem sucessivamente em burros, que transportem pesadas cargas e sejam açoitados pelos pobres, durante duzentos e cinquenta mil anos. Isto tem que ver com a falta de plausibilidade e de coerência na mundividência subjacente à sátira menipeia e aos diálogos de Luciano²⁷.

Em *DMort.* 20, Éaco apresenta a Menipo os três sábios mais consensuais (Sólon, Tales e Pítaco) e outro que, coberto de cinzas e com pústulas, tinha chegado meio cozido do Etna (Empédocles). Enquanto este justifica com a melancolia o facto de se ter lançado na cratera do Etna, Menipo diz que tal se ficou a dever a uma mistura explosiva de vanglória, orgulho e estupidez. Importa esclarecer que se verifica aqui um anacronismo, pois embora Empédocles tenha esboçado uma teoria psicossomática do carácter, baseada nas diferentes combinações, no universo físico e nos seres humanos, de elementos como a terra, o ar, o fogo e a água, e tenha defendido que quando não havia escassez ou excesso de átomos e não eram demasiado finos ou grossos, o homem era dotado de grande entendimento e engenho, e quando não havia este equilíbrio, o homem era um louco, a verdade é que, nas palavras de Klibansky et al., “he ignored what was proper to the microcosmos as such”²⁸, isto é, não nos indicou “the materials of man’s composition”²⁹. Teria sido Filístion quem aos referidos elementos teria atribuído qualidades mais dinâmicas, como o calor,

²⁷ Esta falta de plausibilidade e incoerência estendem-se à descrição dos mortos infernais, uma vez que, por um lado, Menipo reitera a ideia de que não passam de caveiras (*DMort.* 20), e, por outro, diz de Sócrates que tinha as pernas balofas e inchadas por causa da cicuta ingerida em vida (*Nec.* 18).

²⁸ Klibansky et al. 2019: 6.

²⁹ Klibansky et al. 2019: 7.

o frio, o húmido e o quente. Além disso, a teoria dos humores, tanto quanto Klibansky et al. conhecem, haveria de ser pela primeira vez apresentada no tratado hipocrático *Sobre a natureza do homem*, que não seria posterior a 400. Nela se defende a existência de quatro humores: fleuma (flegma), sangue, bílis amarela e bílis negra (*melaina chole* = *melancholia*). A combinação equilibrada de todos os humores era sinónima de saúde, ao passo que o predomínio ou a carência de um dos referidos humores revelava propensão para ou era a causa de determinadas doenças. A *melancholia* está mais ativa no outono; tem, como qualidades, o frio e o seco; é, de todas as “crases”, a que mais facilmente se associa a uma patologia, aquela onde desde mais cedo e mais claramente se distingue entre uma doença efetiva e uma mera predisposição, entre estados patológicos e diferenças de carácter e, ao cabo, entre doença e temperamento³⁰. À melancolia, enquanto doença, andavam associados o medo, a misantropia, a depressão, a angústia e a loucura. Para os peripatéticos, a *melancholia* podia produzir no carácter um efeito semelhante ao do vinho, que, ao contrário do deste, não era apenas temporário. Se a bílis negra estivesse totalmente fria, produzia letárgicos fracos ou tontos brancos; se estivesse muito quente poderia dar origem a pessoas loucas, espirituosas, eróticas ou emotivas, como sibilas, adivinhos, poetas em êxtase. Quer isto dizer que a genialidade decorre de uma quantidade de melancolia que distingue o indivíduo da generalidade das pessoas, mas não tão elevada que produza uma *melancholia* profunda, isto é, se situe no meio termo entre o demasiado quente e o demasiado frio. Em qualquer dos casos, o risco de descambar para qualquer dos extremos era real³¹. É por isso que Empédocles apresenta uma justificação e Menipo outra, e a situação ecoa o facto

30 Klibansky et al. 2019: 10ss., esp. 14.

31 Klibansky et al. 2019: 31-32. O passo tem algumas semelhanças com a perspectiva horaciana acerca do poeta enlouquecido no final da *Arte Poética*.

de a sátira menipeia considerar sobretudo transtornos mentais, obsessões, loucura, dupla personalidade e outros³².

Em *Icar.* 13, Empédocles explica a Menipo que se tinha lançado para dentro da cratera do Etna e tinha sido expelido pelo vulcão para a Lua. É ele quem, de forma paradoxal e perfeitamente injustificada às leis da física, diz a Menipo para bater a asa direita para ficar com um olho direito de águia.

A crítica aos sofistas parece estar subjacente à alusão condenatória àqueles que ensinam a troco de dinheiro (*Nec.* 5; sobre os filósofos que, para explicarem o funcionamento do *kosmos*, se fazem pagar, v. *Icar.* 5)³³, mas não eram apenas os sofistas que se faziam pagar: o estoico Agátocles processou o discípulo por causa dos honorários (*Icar.* 16).

No diálogo com Sócrates, em *DMort.* 20, Menipo informa-o de que ao Hades tinham chegado Aristipo, a exalar perfume, e Platão, que costumava cortejar os tiranos de Sicília, e de que as pessoas, numa paráfrase das palavras do próprio Sócrates, diziam que ele era alguém que sabia tudo, sem nada saber (cf. “eu só sei que nada sei”). Sócrates reconhece que lhes tinha transmitido essa ideia de si próprio, mas as pessoas não o levavam muito a sério, pois liam as suas palavras em chave irónica, numa clara alusão ao estilo socrático. As alusões à presença de Cármides e de Fedro suscitam em Menipo um comentário que sugere, talvez injustamente, a pederastia de Sócrates. Convidado a deitar-se junto de Sócrates, Menipo diz que prefere ir para junto de Creso e Sardanápalo. Mais uma vez, denuncia Menipo a falsa racionalidade dos filósofos, que, no mundo infernal e como a maioria dos mortais, estão preocupados com a satisfação sexual, isto é, com algo que o homem tem em comum com os animais.

32 Bakhtin 2013: CXXXIII; Frye 1957: 309.

33 No passo, Menipo ainda critica os filósofos que a tudo se sujeitam pelo dinheiro e os que em público criticam o prazer e em privado a ele se entregam.

Em *Icar.* 16, condena o cínico Herófilo por ter dormido num bordel. Para o cínico Diógenes, o casamento resultava de um processo de persuasão, mas, segundo os cínicos, o comportamento animal podia servir de modelo para a vertente animalista do homem, pelo que se não afigura fácil perceber se esta crítica de Menipo estará em linha com alguma espécie de “ortodoxia” cínica ou se o alvo de Menipo é um determinado exemplo dessa vertente ortodoxa.

No diálogo com Cérbero (21), Menipo começa, numa espécie de *captatio benevolentiae*, por dizer que ambos têm em comum o facto de serem cães e dizer que o segundo, por ser deus, também fala. Interrogado sobre o modo como Sócrates tinha chegado aos infernos, Cérbero conta que inicialmente não mostrara qualquer receio da morte, mas, quando viu as trevas do abismo para onde ia e ele próprio o mordera e arrastara pelo pé (para não prolongar a demora provocada pela cicuta), Sócrates chorava copiosamente como um bebé pelos seus filhos e fazia-se de todas as cores. O passo de Luciano parece ecoar um tópico que também se encontra em Platão, Lucrécio 3.87-90 e Séneca, *Ep.* 110.4-6, de que o medo da morte e o da escuridão são receios infantis.

Na esteira da Comédia Antiga, nomeadamente das *Nubes* de Aristófanes, Menipo pergunta a Cérbero se Sócrates era um verdadeiro sofista, pois não encarava a morte como algo indiferente, ao que o cão do Hades respondeu que não, mas a simulação de coragem visava apenas alcançar a admiração dos circunstantes. Cérbero diz que a atitude de Sócrates não difere da dos demais, o que significa que nega ao filósofo a excepcional coragem que a tradição lhe costumava atribuir. Questionado sobre a chegada de Menipo aos infernos, Cérbero apressa-se a dizer que a dele e de Diógenes tinham sido as únicas que tinham feito jus à raça e justifica: ... μή ἀναγκαζόμενοι ἐσήειτε μηδ' ὠθούμενοι, ἀλλ' ἔθελοῦσι, γελῶντες, οἰμῶζειν παραγγείλαντες ἄπασιν. ... *viestes sem serdes obrigados ou empurrados, mas de bom grado,*

rindo e praguejando contra todos.³⁴ Quer isto dizer que, em contraste com os filósofos, que, com suas reflexões, só distraíam os homens do que era inerente à sua condição, Diógenes e Menipo tinham descido ao Hades de bom grado, a praguejar, a rir e, ao cabo, sem receio de enfrentar algo inerente à condição humana. A associação de Diógenes e Menipo pode ser indício da dificuldade em distinguir, no plano filosófico, ambos, ou de uma imitação do comportamento do primeiro por parte do segundo.

O passo citado não faz tanto jus ao *risus sardonicus* de Menipo quanto *Dupla acusação* 33 *supracit.*, que indicia uma sutileza que se não vislumbra no retrato que de Menipo faz Cérbero.

Do mesmo modo que Menipo caricaturara os filósofos, assim faz Zeus faz em *Icar*. 29: ἔπειτα δὲ ὄνομα σεμνὸν τὴν ἀρετὴν περιθέμενοι καὶ τὰς ὀφρῦς ἐπάραντες καὶ τὰ μέτωπα ῥυτιδῶσαντες καὶ τοὺς πώγωνας ἐπισπασάμενοι περιέρχονται ἐπιπλάστῳ σχήματι κατάπτυστα ἦθη περιστέλλοντες, ἐμφερεῖς μάλιστα τοῖς τραγικοῖς ἐκείνοις ὑποκριταῖς, ὧν ἦν ἀφέλη τις τὰ προσωπεῖα καὶ τὴν χρυσόπαστον ἐκείνην στολήν, τὸ καταλειπόμενόν ἐστι γελοῖον ἀνθρώπιον ἐπὶ δραχμῶν ἕς τὸν ἀγῶνα μεμισθωμένον. *Depois, paramentados com o venerando nome da Virtude, de sobranceiras franzidas, testa enrugada e longas barbas, deambulam por aí, envolvendo os seus abomináveis costumes numa falsa compostura, muito semelhantes a esses atores de tragédia, aos quais, se lhes retirarmos as máscaras e toda essa indumentária bordada a oiro, só resta o homenzinho ridículo, pago a sete dracmas por espetáculo.*³⁵

A crítica das aparências é óbvia, e embora Zeus já tivesse considerado os filósofos mandriões, quezilentos, vaidosos, irascíveis, comilões, patetas, presunçosos e arrogantes, e tivesse mencionado os acadêmicos, os epicuristas e os peripatéticos, a verdade é que, se se tomar em consi-

34 Trad. de Magueijo 2012: 257. Tratava-se de uma atitude típica dos cínicos, conforme se depreende de Luciano, *Peregr*. 3.

35 Trad. de Magueijo 2013^a: 87.

deração o que Diógenes Laércio dissera de Diógenes cínico e de Menipo, as críticas de Zeus quadra-rão perfeitamente nestes. Se dúvidas restassem quanto ao facto de Zeus incluir os dois últimos nas suas críticas, elas dissipar-se-iam quando se lessem, à luz do retrato que de Diógenes e de Menipo é feito por Diógenes Laércio e por outras personagens de outros diálogos de Luciano, a descrição que dele faz Zeus e as palavras que lhes imagina na boca (*Icar.* 31): καίτοι τὸν διατεινόμενον αὐτὸν καὶ βοῶντα καὶ κατηγοροῦντα τῶν ἄλλων ἦν ἔρη, ‘Σὺ δὲ δὴ τί πράττων τυγχάνεις ἢ τί φῶμεν πρὸς θεῶν σε πρὸς τὸν βίον συντελεῖν;’ φαίη ἄν, εἰ τὰ δίκαια καὶ ἀληθῆ θέλοι λέγειν, ὅτι ‘Πλεῖν μὲν ἢ γεωργεῖν ἢ στρατεύεσθαι ἢ τινα τέχνην μετιέναι περιττὸν εἶναί μοι δοκεῖ, κέκραγα δὲ καὶ αὐχμῶ καὶ ψυχρολουτῶ καὶ ἀνυπόδητος τοῦ χειμῶνος περιέρχομαι καὶ τρίβωνα ῥυπαρὸν περιβέβλημαι καὶ ὥσπερ ὁ Μῶμος τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων γιγνόμενα συκοφαντῶ, καὶ εἰ μὲν τις ὠψώνηκε τῶν πλουσίων πολυτελῶς ἢ ἑταίραν ἔχει, τοῦτο πολυπραγμονῶ καὶ ἀγανακτῶ, εἰ δὲ τῶν φίλων τις ἢ ἑταίρων κατάκειται νοσῶν ἐπικουρίας τε καὶ θεραπείας δεόμενος, ἀγνοῶ.’ *‘E no entanto, se perguntares a esse tipo todo esganiçado que berra e acusa os outros, ‘Tu que é que fazes?’, ou ‘Que contribuição diremos, pelos deuses!, que tu das para a sociedade?’, ele responderia, se quisesse ser justo e dizer a verdade, que ‘Considero que exercer a atividade marítima, a agricultura, a função militar ou qualquer outro ofício é coisa supérflua; eu berro, ando todo sujo, lavo-me com água fria, ando descalço no Inverno, [ando vestido com um manto encardido] e, tal como Momo, censuro os atos dos outros: se um dos ricos compra comida muito cara, ou se tem uma amante, eu ocupo-me desse assunto e mostro-me escandalizado, mas se um dos meus amigos ou companheiros cai doente e necessita de auxílio e tratamento, não o conheço.’*³⁶ Embora Diógenes, de acordo com os testemunhos antigos, nutrisse amizade pelos homens, e Crates e Hipárquia ajudassem os mais pobres, a descrição anterior sugere fortemente a possibilidade de Zeus estar a considerar os cínicos, até pelo modo como Diógenes e Menipo são descritos.

98

36 Trad. de Magueijo 2013^a: 88.

Na crítica que Zeus dirige aos epicuristas, em *Icar.* 32, que realçavam a indiferença dos deuses relativamente às coisas humanas, o pai dos deuses manifesta o receio de perder o culto e as oferendas dos homens e de vir a passar fome. À boleia da invetiva de Zeus contra os epicuristas, os restantes deuses pedem para os filósofos um tratamento semelhante ao dado pelo pai dos deuses aos Gigantes, e o próprio Zeus promete que, na primavera seguinte, os filósofos serão trespassados pelo raio aterrador. Quanto a Menipo, ordenou Zeus que lhe arrancassem as asas e que Hermes o arrastasse pela orelha direita até à terra. Embora não seja claro se Zeus considera ou não Menipo um filósofo, a verdade é que o incómodo dos deuses com a sua presença tem óbvios paralelos no de Selene com as teorias dos filósofos sobre ela.

III.2. MENIPO, OS MAGOS, OS ADIVINHOS E OS DEUSES

Já vimos que, de acordo com *Nec.* 6, foi por intervenção de um mago caldeu da Babilónia, Mitrobarzanes, que Menipo logra descer aos infernos e regressar. Em *DMort.* 22, Caronte exige a Menipo o óbolo por o ter transportado na sua barca, mas Menipo alega que não tem qualquer óbolo, manda Hermes pagar e argumenta que ele próprio não fizera a travessia de graça, pois pagara com trabalho: ajudara a retirar água do barco, remara e, de todos os passageiros, fora o único que não chorara. Caronte bem insiste, mas sem efeito. Menipo confessa que traz no saco tremoços e o jantar de Hécate (para a aplacar), e Caronte diz que, durante a viagem, Menipo falava pelos cotovelos, ria, zombava dos passageiros e, em contraste com os gemidos dos restantes, cantarolava. É então que, de Menipo, declara Hermes ser ἐλεύθερον ἀκριβῶς οὐδένοσ ἀύτῳ μέλει, *um homem completamente livre, que não se preocupa com coisa nenhuma.*³⁷ A liberdade era um valor muito

³⁷ Trad. de Magueijo 2012: 260.

importante para os cínicos, e, apesar da irreverência relativamente a Caronte e da advertência de Hermes, os passos das duas obras, relativamente favoráveis ao mago e aos deuses, não deixam antever a posterior atitude de Menipo para com ambos.

Em *DMort.* 3, Menipo dialoga com Trofónio, um famoso adivinho, que, pelo domínio da sua arte, fora assimilado à divindade. Menipo começa precisamente por manifestar a sua estupefação pelo facto de Trofónio e Anfíloco, outro adivinho famoso, mesmo depois de mortos, serem considerados adivinhos e terem templos. Trofónio desculpa-se com a estupidez humana, que acredita nessas coisas. Menipo sustenta que os responsáveis últimos pela situação são eles próprios, pois, durante a vida, tinham enganado os humanos com charlatanices. Quer isto dizer que, na boa tradição cínica, não acredita Menipo no destino e muito menos na possibilidade de prever o futuro.

Interrogado sobre o que é um herói, Trofónio responde que é alguém com uma parte de homem e outra de deus. Se a imortalidade é algo geralmente considerado inerente à condição divina, Menipo pergunta a Trofónio o que é feito da sua parte divina. Esta atitude de Menipo reflete a descrença cínica numa falsa busca da racionalidade, expressa por meio da religião, que impede o homem de compreender os verdadeiros fundamentos da sua natureza, nomeadamente o seu lado mortal.

Em *DMort.* 28, Menipo começa por notar que, em vida, era o adivinho Tirésias cego, mas, morto, não difere dos demais esqueletos cujas cavidades já não contêm os olhos; e esforça-se por perceber o processo de metamorfose de Tirésias de mulher em homem, mas acaba por revelar o seu ceticismo relativamente a esta e outras metamorfoses míticas. Menipo pergunta a Tirésias se já tinha o dom da adivinhação quando era mulher ou se se tinha tornado homem e adivinho em simultâneo, e o adivinho responde que, por ter dirimido uma contenda entre Zeus e Hera de forma que esta considerara ofensiva, a esposa de Júpiter o mutilara e Zeus o compensara com

o dom da adivinhação³⁸. Menipo conclui que o adivinho continua um mentiroso e a dizer sandices. Em *Uma história verídica* 1.3-4, o narrador diz que, ao contrário do Ulisses que só impingiu patranhas aos crédulos dos Feaces, ele vai contar uma história verídica, porque esclarece que tudo quanto vai dizer é mentira. Quer isto dizer que a atitude de Menipo relativamente ao mito encontra paralelo na do diálogo de Luciano e da sátira menipeia relativamente às convenções que regem a literatura tradicional.

Em crítica dirigida às confusões provocadas pelos filósofos, recorda Menipo, em *Icar*. 9, que havia quem sustentasse que deus era um número; quem jurasse por cães e plátanos (cf. provocações levadas a cabo por Sócrates e pelos cínicos); quem admitisse, para irritação do próprio Menipo, existência de apenas deus; quem cuidasse que eram muitos e com diferentes graus de importância; quem dissesse que a divindade era incorpórea e quem lhe atribuísse um corpo; quem cuidasse que os deuses se não preocupavam com as coisas humanas (cf. Lucrécio) e lhes não atribuísse funções; quem não acreditasse na existência de deuses.

Ao chegar aos céus e, em particular, ao palácio de Zeus, Menipo bate à porta, Hermes vem abrir e o mortal não deixa de notar o desconforto dos restantes deuses com a sua presença, por verem nesta um perigoso precedente (*Icar*. 22). Ao contrário do que seria de esperar, Zeus não conhece Menipo nem o que lhe havia sucedido (*Icar*.

38 Tomando em consideração o facto de Tirésias ter sido mulher e homem, Menipo interroga-o acerca de qual dos dois tem a vida facilitada, ao que Tirésias responde que é a mulher, pois esta domina o homem e, ao contrário deste, não tem de ir à guerra, de vigiar as muralhas, de ir à assembleia, de ser interrogada e responder em tribunal. Não será difícil ver na pergunta de Menipo um eco paródico da discussão entre Júpiter e Hera para saber se era o homem ou a mulher quem mais prazer retirava do amor, mas, se na versão mítica mais tradicional, Tirésias dizia que, em dez partes, a mulher tinha nove de prazer e o homem uma, no caso do Tirésias de Luciano, a personagem confessa que, enquanto mulher, não tinha dado à luz, o que não quer dizer que não tivesse gozado do amor. A mulher era um tema do cómico tradicional desde, pelo menos, a Comédia Antiga.

23). Embora despreze Menipo, enquanto ser humano, não passa sem ouvir as preces dos humanos (*Icar.* 23). Em contraste com a tradicional onisciência divina, desconhece Zeus muito do que se passa na terra, p. ex. o preço do trigo na Grécia, o nível de rigor do inverno anterior, a necessidade de chuva das hortaliças, a descendência de Fídias. Se se tomar em consideração que, de acordo com *Icar.* 26, é Zeus quem distribui a chuva, os relâmpagos, o vento, a neve e o granizo, facilmente se percebe que este pai dos deuses se caracteriza por um certo esquecimento. O esquecimento relativamente aos crimes cometidos é uma das críticas apontadas a Cláudio na *Apocolocyntosis*.

Zeus queixa-se da concorrência de oráculos, outros deuses e cultos mais recentes e, na linha da indiferença já notada por Ganimedes em Petrônio 44.17 dos homens relativamente a Júpiter, diz que só se lembram dele de quatro em quatro anos em Olímpia (*Icar.* 24).

A falta de *religio* das pessoas é o que se depreende das preces que dirigem a Júpiter e Menipo escuta em *Icar.* 25, onde imploram, entre outras benesses, a de se tornarem reis, a de o pai morrer rapidamente, a de ser herdeiro da mulher e a de atentar contra o irmão sem atrair atenções. O lavrador pedia chuva, e o pisoeiro, sol. Importa, no entanto, ter presente que Zeus atendia aos pedidos justos e rejeitava os ímpios, mas acabou indeciso relativamente a dois pedidos em sentidos opostos e com as mesmas oferendas (*Icar.* 25). É então que, à boa maneira do ceticismo e numa paródia de Pírron, decide suspender o julgamento.

Depois de informar que Deméter tinha servido pão, Dioniso vinho, Hércules carne, Afrodite bagas de mirto, e Posídon anchovas, reconhece Menipo que Homero tinha razão ao afirmar que os deuses não comiam pão nem bebiam vinho, antes se alimentavam de ambrósia e néctar e regalavam-se com o fumo dos sacrifícios, o odor da carne assada e do sangue das vítimas (*Icar.* 27). Menipo ainda informa que Sileno se entregou a uma dança licenciosa (o córdax) e que foram dormir algo “pingados” (*Icar.* 27). Uma vez que o néctar não embriaga, é de depreender que, quando Menipo emprega a primeira pessoa do

plural, se esteja a referir aos deuses que terão bebido vinho. Ora os cínicos eram contra a ingestão do vinho³⁹. Quer isto dizer que, tal como sucede em outros diálogos de Luciano onde não aparece Menipo, esta personagem adota uma atitude que mistura epicurismo, ceticismo e cinismo na crítica às ideias humanas relativamente aos deuses.

III.3. MENIPO, O MITO, OS HERÓIS E A BELEZA FÍSICA

Em *DMort.* 17, Menipo tem como interlocutor Tântalo, que havia assassinado, cortado aos pedaços, confeccionado e servido o seu filho Pélops aos deuses, e, por esse motivo, tinha sido condenado por Zeus a uma sede e uma fome eternas. Em *Nec.* 14, Menipo reconhece que Tântalo estava num grande sofrimento, mas em *DMort.* 17, Menipo interroga Tântalo acerca dos motivos do choro e dos lamentos deste, quando se encontra à beira de um lago. Tântalo lá explica que, quando se baixa para a recolher, a água se escapa, e o mesmo sucede quando, recolhida com a concha das mãos, a aproxima dos lábios. Menipo confessa-se perplexo com o facto de Tântalo ter deixado o seu cadáver sepultado na Lídia e a alma do supliciado sentir fome e sede. Os cínicos não se preocupavam com questões de metafísica, pelo que se compreendem as suas reticências relativamente às teorias que viam no além uma continuação da vida terrena.

Menipo ainda sustenta que Tântalo não deve sentir receio de morrer à sede, pois morto já ele está, e não o espera outro Hades. Tântalo explica que a sua condenação passa precisamente por ter sede mesmo sem ter necessidade de beber. É então que Menipo retruca que Tântalo já não diz coisa com coisa, que necessita de eléboro puro, que, segundo os antigos, podia curar a loucura, mas, pela sua condição, está impossibilitado de o beber.

39 Cèbe 1998: 2011; Dudley 1998: 88.

Da articulação de *DMort.* 18 com 25, é possível depreender que a beleza física (Jacinto, Narciso, Aquiles, Tiro, Leda) e a beleza moral, tão valorizadas em Homero, são efémeras e não justificam guerras, como a de Troia (por Helena), ou distinções, como a que Homero estabelece entre Nireu, o mais belo a seguir a Aquiles, e Tersites, o mais disforme e moralmente depravado de todos, pois a morte e a redução dos cadáveres a caveiras é o fim comum, e os ossos de Tersites até se revelam menos quebradiços e mais viris do que os de Nireu (cf., para a incapacidade de Menipo de identificar as caveiras, *Nec.* 15). Quer isto dizer que Menipo manifesta sérias reservas relativamente ao ideal grego da *kalokagathia* e que, nos infernos, as caveiras não são todas iguais. O primeiro dos diálogos referidos talvez se tenha inspirado nas reflexões de Diógenes, conforme Menipo no-las transmitiu na *Venda de Diógenes*, sobre o caráter e as aparências das pessoas. O desfile de caveiras quebradiças, em clara denúncia das patranhas contadas por poetas, continua em *DMort.* 20: Agamémnon, Aquiles, Idomeneu, Ulisses, Ájax, Diomedes, Ciro, Cresos, Sardanápalo, Midas, Xerxes.

Importa ter presente que Menipo não é coerente na descrição dos mortos infernais, uma vez que, por um lado, reitera a ideia de que não passam de caveiras, e, por outro, diz de Sócrates que tinha as pernas balofas e inchadas por causa da cicuta ingerida em vida (*Nec.* 18). Quando se pensa na coerência que preside à morte do Sócrates histórico e na incoerência que subjaz à de Menipo, conforme Diógenes Laércio no-la relata em 6.100, no contraste entre a(s) aparência(s) e a realidade que marca o comportamento dos falsos profetas e a valorização da beleza física, facilmente se percebe que os autores de sátira menipeia transformaram as incoerências subjacentes às diversas filosofias, à valorização excessiva de aspetos secundários da vida e à vida mais ou menos anedótica de Menipo em característica do género (escassa preocupação com a plausibilidade).

III.4. MENIPO E O SENTIDO DA VIDA

Em *Nec.* 3, justifica Menipo a descida ao Hades com a discrepância entre o que aprendera na adolescência e os poetas diziam de deuses e semideuses – nomeadamente que provocavam e participavam em guerras, sedições, adultérios, violações, expulsões de pais e, entre outros atos, casamento com irmãs – e o que a idade adulta e as leis humanas que condenavam estes crimes lhe ensinaram, e com a necessidade de perceber o que estava certo e errado. Menipo parece retomar um tema que remonta pelo menos a Xenófanes (séc. VI-V a.C.), que, no frg. 11 Diels-Kranz, já notara que Homero e Hesíodo tinham atribuído aos deuses quanto havia de vergonhoso e censurável (roubos, adultérios e mentiras). Semelhante escrúpulo levara antes Estesícoro (séc. VII-VI a.C.), no frg. 15 Page e numa palinódia a Helena, a dizer que ela não tinha embarcado para Troia. Essa atitude poética era, de resto, um dos motivos pelos quais não haveria Platão, na sua república ideal, de admitir os poemas homéricos.

105

Em *Nec.* 4, expõe Menipo os caminhos propostos por cada escola filosófica para se alcançar a felicidade: os epicuristas defendiam que ela residia no prazer; os estoicos e, em parte, os cínicos, que se podia alcançar por meio do trabalho árduo, da sujeição do corpo à fadiga, à violência, à sujidade e à imundície, por meio de atitudes desagradáveis para com os outros e dos insultos a estes dirigidos, e por meio do desprezo pelo dinheiro; os peripatéticos defendiam que a riqueza era um bem.

Ao ver as caveiras dos mortos em *Nec.* 16, Menipo compara a vida humana a uma procissão onde a Sorte atribuíra, a cada um, um ou mais disfarces que, uma vez devolvidos, impossibilitavam a distinção entre os corpos. Menipo ainda compara a vida a um papel trágico no passo referido e em *Icar.* 17. Trata-se, com efeito, da metáfora do *theatrum mundi*.

Em *Nec.* 21, Tirésias diz a Menipo o segredo da felicidade: “Ο τῶν ἰδιωτῶν ἄριστος βίος, καὶ σωφρονέστερος παυσάμενος τοῦ μετεωρολογεῖν

καὶ τέλη καὶ ἀρχὰς ἐπισκοπεῖν καὶ καταπτύσας τῶν σοφῶν τούτων συλλογισμῶν καὶ τὰ τοιαῦτα λήρον ἠγησάμενος τοῦτο μόνον ἐξ ἅπαντος θηράσει, ὅπως τὸ παρὸν εὖ θέμενος παραδράμῃς γελῶν τὰ πολλὰ καὶ περὶ μηδὲν ἐσπουδακῶς.” “A melhor forma de vida é a das pessoas comuns, e tu serás mais sensato, se deixares de te preocupar com os fenómenos celestes, de refletir sobre os fins e os princípios [das coisas], se escarrares nos silogismos desses sábios, considerando tais coisas uma patacoada, e se procurares, de entre todas as coisas, somente esta: a maneira de gozares o momento presente, seguindo teu caminho rindo-te de tudo e não te preocupando com coisa nenhuma.”⁴⁰ O problema é que, conforme já vimos, em outra obra, Menipo desautorizava Tirésias, dizendo que já não dizia coisa com coisa. Apesar disso, o ideal de felicidade que ele apresenta é parcialmente cínico.

Em *DMort.* 26, Menipo dialoga com o hipocentauro Quíron, especializado em música e, entre outras artes, medicina. Embora Quíron fosse um deus, tinha optado por morrer e, perante a perplexidade de Menipo com a escolha, o centauro justificou-a com o cansaço de viver sempre com as mesmas coisas (o sol, a luz, a comida, a repetida sucessão das estações) e concluiu que o fundamento do prazer não era a repetição, mas a mudança (οὐ γὰρ ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ <μη> μετασχεῖν ὅλως τὸ τερπνὸν ἦν). Questionado acerca do que acha da vida no Hades, Quíron diz apreciar, como muito democrática (πάνυ δημοτικῆ), a ἰσοτιμία, *igualdade de direitos*⁴¹; não nota diferença entre viver à luz do dia e movimentar-se na escuridão; e parece aliviado por já não sentir a sede e a fome que marcavam a vida ao de cima da terra. É então que Menipo conclui que a saturação sentida por Quíron enquanto vivia, lhe está reservada no Hades, e o adverte que já não há para onde fugir. Menipo explora, neste diálogo, um tópico comum na sátira menipeia e que tem que ver com a viagem para um local incomum, em busca de uma fonte de verdade ou de felicidade,

40 Trad. de Magueijo 2013: 89-90.

41 Trad. de Magueijo 2012: 267.

que inevitavelmente acabará por se revelar tão frustrante quanto a realidade que o viajante deixou para trás.

Quando interrogado acerca do que fazer para contrariar ou vencer esta espécie de *taedium uitae*, Menipo respondeu que a pessoa se devia contentar com o que tinha, estimá-lo e não o considerar insuportável (*DMort.* 26). E em contraste com a perspectiva de quem sustenta que Menipo se limita a criticar, a ser incoerente e cair no ridículo como os cínicos, está aqui a dimensão construtiva que confere ao Menipo de Luciano algo do filósofo cínico e a parte construtiva do moralista tradicional romano.

É curioso que Luciano, em contraste com uma situação de que antes tinha zombado, tenha desempenhado, no Egito, um cargo de alto funcionário ao serviço de Roma⁴².

Trata-se efetivamente de uma inquietação que continua a assaltar o homem moderno, e, em obra intitulada *Criaturas do Ar*, Fernando Savater contrapõe, à arte de viajar e de descobrir sempre coisas novas de Phileas Fogg, a de descobrir sempre algo de novo naquilo que são os nossos percursos e as nossas rotinas diárias. E esta é, segundo o filósofo espanhol, um dos aspetos mais importantes e configuradores da verdadeira arte de viver. A menipeia era, com efeito, um género de questões últimas e existenciais.

107

III.4. MENIPO, OS ORADORES E A TRADIÇÃO LITERÁRIA

A propósito do estilo e da presença da paródia em Luciano, escreveu Branham: “[...] Lucian’s texts were written with the immediate aim of entertaining an audience of second-century traditionalists. Thus he must speak to contemporary concerns, to his audience’s ideals and anxieties and to their own specific sense of the congruous and

⁴² Otto Seel, “Posfácio” de *Lukian. Gespräche der Götter und Meergötter; der Toten und der Hetären*, Estugarda, 1967, 241 s. (ap. Sloterdijk 2011: 225).

incongruous, but he does so through deft manipulation of conventions and comic representation of traditional material. In his best and most characteristic work, therefore, Lucian engages his reader's judgment with a quizzical, seriocomic technique: contemporaneity is expressed through a parodic recreation of inherited motifs, through the wry and subtle use of literary personae, settings, and narrative patterns and, in general, through a peculiarly Lucianic penchant for juxtaposing traditional but incongruous styles and familiar but incompatible perspectives.⁴³

Koller sustenta que o termo *παρωδία*, composto por *παρά*, 'contra', e *ὤδή*, 'canto', surgiu no séc. V a.C., no processo de separação da literatura relativamente à *mousikê*, que compreendia *logos*, ritmo e harmonia.⁴⁴ Partindo do pressuposto de que *para/παρά* também pode significar 'ao lado de', Pöhlmann fala de uma voz que acompanha paralelamente, mas a alguma distância, a principal.⁴⁵ Deste modo se relacionaria o texto paródico com o alvo literário. Enquanto alguns realçam o contraste entre ambos os textos, Hutcheon prefere, para descrever a referida relação, expressões como "distância crítica", "inversão irónica", «irónica "transcontextualização" e inversão, repetição com diferença».⁴⁶ Quanto ao *ethos*, isto é, resposta ou apreciação do ouvinte, Cèbe admite a existência de três tipos: cómico, lúdico e satírico, ao passo que Hutcheon prefere um leque que englobe o reverencial, o lúdico e o desdenhoso.⁴⁷

Infelizmente, não nos resta obra de Menipo suficiente para percebermos em que medida terá influenciado Luciano neste aspeto, mas o uso que Luciano faz da paródia e da sobreposição de registos tem muitos aspetos em comum com a tradição da sátira menipeia.

Em *Descida aos infernos* 1, o Amigo estranha o facto de Menipo falar sempre em versos, e Menipo justifica-se dizendo que, por ter recente-

43 Branham 1984: 143-144.

44 Koller 1956: 18.

45 Pöhlmann 1972: 150.

46 Hutcheon 1985: 17-18, 48.

47 Sobre a definição de *ethos* dada pelo grupo μ de Liège, recomendo a leitura de Jardon 1988: 216. Cèbe 1966: 11; Hutcheon 1985: 39.

mente estado com Eurípides e Homero, vem de tal maneira ensoado de versos que é de forma automática que os profere.

Em clara paródia da tragédia e em parte na esteira do Dioniso das Rãs de Aristófanes, o Menipo da *Descida aos infernos* chega do mundo dos mortos com adereços de Ulisses (capacete), Orfeu (lira) e Hércules (pele de leão). Em *Nec.* 8, justifica o disfarce com a necessidade de ludibriar os guardas de Éaco. Para indicar o seu regresso e o local de origem cita Hércules de Eurípides, *HF* 523-4, e o espetro de Polidoro de Eurípides, *Hec.* 1-2. Interrogado sobre os motivos que o tinham levado a empreender a viagem, Menipo cita a *Andromache* de Eurípides na resposta e aponta como razões a juventude e a audácia, mais do que o bom senso.

Em *Icar.* 16, Menipo critica o orador Clíncias por ter roubado uma taça do templo de Asclépio.

As perguntas que Zeus dirige a Menipo, para saber a sua identidade, a sua proveniência e a identidade dos seus pais são as mesmas que Telémaco dirige a Atena, disfarçada de Mentos, em *Od.* 1.170. O passo já havia sido parodiado em *Apoc.* 5.4, quando Hércules se tinha dirigido em termos quase semelhantes a Cláudio.

A sátira paródica e a caricatura de Menipo têm por alvos os embustes pseudointelectuais e teológicos, e exploram a lógica do registo educado e filosófico até chegarem ao absurdo. Além disso, misturavam registos, personagens e géneros de modo a realçar o ridículo de quem se exprimia de forma literária e com propósito reverencial relativamente a obras maiores da literatura grega e latina.

Embora alguns autores manifestem algumas reservas relativamente à fidedignidade das informações veiculadas por Diógenes Laércio, a verdade é que, a fazer fé nesses testemunhos, Menipo já teria sido precursor de Luciano na aplicação aos/pelos filósofos e às/pelas filosofias de estratégias de marketing. Talvez Menipo e Luciano tenham divergido quanto ao modo de encarar o Epicurismo. As incoerências que caracterizam o comportamento de Menipo em autores como Diógenes Laércio talvez tenham inspirado a pouca preocupação da sátira menipeia com a plausibilidade, característica que justifica, p. ex., as incongruências nas descrições dos mortos. Em contraste com o Menipo de Diógenes Laércio, que se tornou rico, perdeu os bens e se suicidou por enforcamento (6.100), o de Luciano aponta um sentido

conformista para a vida, o problema é saber se, para a descrição deste aspeto em particular, Luciano foi fiel ao retrato do Menipo histórico.

BIBLIOGRAFIA

- Bakhtin, M. (2013, 5.^a ed.), *Problemas da Poética de Dostoiévski* (trad. do russo de Paulo Bezerra), Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Branham, R. B. (1984), “The Comic as Critic: Revenging Epicurus: A Study of Lucian’s Art of Comic Narrative”, *ClAnt* 3.2 (Oct.): 143-163.
- Cèbe, J.-P. (1966), *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Iuvénal*, Paris.
- Cèbe, J.-P. (1998), *Varron, Satires Ménippées*, vol. 12. Palais Farnèse, Rome.
- Dudley, D. R. (1998, 2nd ed.), *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century AD*. Repr. 2003, Bristol.
- 110 Frye, N. (1957), *Anatomy of Criticism. Four essays*, New Jersey: Princeton University Press.
- Gómez Cardó, P. (2019), “Menippus, a Truly Living Ghost in Lucian’s *Necromancy*”, in D. Romero-González, I. Muñoz-Gallarte, & G. Laguna-Mariscal (eds.), *Visitors From beyond the Grave: Ghosts in World Literature*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 46-64.
- Gonçalves, F. R. (1966), *Vocabulário da Língua Portuguesa*, Coimbra: Coimbra Editora.
- Harmon, A. M. (1921), *Lucian*, vol. 3, repr. 1969, Cambridge, Mass: Harvard.
- Hutcheon, L. (1985), *Uma teoria da paródia* (trad. do inglês por T. L. Pérez), Lisboa: Edições 70.
- Jardon, D. (1988), *Du comique dans le texte littéraire*, Paris – Gembloux/Bruxelles: Duculot/De Boeck.
- Jones, C. P. (1986), *Culture and Society in Lucian*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Klibansky, R., Panofsky, E., & Saxl, F. (2019), *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, Montreal: McGill-Queen’s University Press.

- Koller, H. (1956), “Die Parodie”, *Glotta* 35: 17-32.
- Magueijo, C. (2012), *Luciano de Samósata. Luciano* [I], Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Magueijo, C. (2012^a), *Luciano de Samósata. Luciano* [III], Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Magueijo, C. (2013), *Luciano de Samósata. Luciano* [IV], Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Magueijo, C. (2013^a), *Luciano de Samósata. Luciano* [VII], Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Navia, L. E. (1996), *Classical Cynicism: a Critical Study*, Westport/Connecticut/London: Greenwood Press.
- Pinheiro, M. P. F. (2015), “Lucian’s Satire or Philosophy on Sale”, *Archai* 15, jul. – dez.: 7179.
- Pöhlmann, E. (1972), “ΠΑΡΩΔΙΑ”, *Glotta* 50: 144-156.
- Relihan, J. C. (1993), *Ancient Menippean Satire*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Sloterdijk, P. (2011), *Crítica da Razão Cínica* (trad. de Manuel Resende a partir de *Kritik der zynischen Vernunft*, 1983), Lisboa: Relógio d’Água.
- Van Nuffelen, P. (2011), *Rethinking the Gods : Philosophical Readings of Religion in the Post-hellenistic Period*, Cambridge: Cambridge University Press.

