

CODEX

REVISTA DE ESTUDOS GLÁSSICOS

v.5, n.2



Regina Maria, Mariana de sa, T. Ad. Herculano, Tivoli

www.uefpe.edu.br/index.php/CODEX/index

ISSN 2076-4779



Codex – Revista de Estudos Clássicos

Proaera – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017

Bimestral

ISSN 2176-1779

1. Estudos Clássicos 2. Letras Clássicas 3. Filosofia Antiga 4. História Antiga
5. Arqueologia

1. Proaera

CODEX – Revista de Estudos Clássicos

Equipe Editorial

Editores

Profa. Dra. Ana Thereza Basilio Vieira, UFRJ

Profa. Dra. Beatriz de Paoli, UFRJ

Conselho Editorial

Prof. Dr. Adriano Scatolin, USP

Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas, UFRGS

Prof. Dr. André Malta, USP

Profa. Ms. Agatha Pitombo Bacelar, UnB

Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani, USP

Profa. Dra. Carolina de Melo Bonfim Araújo, UFRJ

Profa. Dra. Charlene Martins Miotti, UFJF

Profa. Dra. Elaine Cristine Sartorelli, USP

Prof. Dr. Fabio Faversoni, UFOP

Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes, UFJF

Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos, UNESP

Prof. Dr. Fernando Santoro, UFRJ

Prof. Dr. Gabriele Cornelli, UNB

Prof. Dr. Henrique Cairus, UFRJ

Prof. Dr. Jaa Torrano, USP

Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão, UFMG

Prof. Dr. João Angelo Oliva Neto, USP

Prof. Dr. João Batista Toledo Prado, UNESP

Profa. Dra. Juliana Bastos Marques, UNIRIO

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite, UFES

Profa. Dra. Marly de Bari Matos, USP

Profa. Dra. Mary Macedo de Camargo Neves Lafer, USP

Prof. Dr. Marcos Martinho dos Santos, USP

Prof. Dr. Pablo Schwartz Frydman, USP

Profa. Dra. Paula da Cunha Correa, USP

Prof. Dr. Paulo Martins, USP

Prof. Dr. Paulo Sérgio Vasconcellos, UNICAMP

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, USP

Profa. Dra. Tatiana Ribeiro, UFRJ

Prof. Dr. Trajano Augusto Ricca Vieira, UNICAMP

Revisoras

Marina Albuquerque

Camila de Moura

Editora de Layout

Lívia Gallucci

Sumário

Artigos

A última defesa de Sócrates – O corpo como metonímia do sensível Jaa Torrano	1
Novas luzes sobre a Segunda Sofística Pedro Zanetta Brener & Paulo Martins	11
O latim como ferramenta de expansão do vocabulário do português Iana Lima Cordeiro & Leni Ribeiro Leite	29
A construção de uma identidade democrática para Teseu: uma comparação entre Baquíledes (ditirambos 17 e 18) e Eurípides (<i>As Suplicantes</i>) Waldir Moreira de Sousa Junior	49
Gregório de Nissa e a retórica epidítica Bruno Salviano Gripp	71
A Elegia no Canto IV da <i>Eneida</i> Mariana Marchini Rodrigues & Paulo Martins	91
O <i>philosophēin</i> como <i>ergon</i> : Sócrates de Platão no Sólon de Heródoto Adriano Machado Ribeiro	109
O discurso sobre a terra italiana nas <i>Geórgicas</i> de Vergílio Tháise Pereira Bastos Silva Pio	137
O onde antes do lugar: as διαστάσεις no <i>De incessu animalium</i> de Aristóteles Matheus Oliveira Damiano	155



CODEX – Journal of Classical Studies

Editorial Team

Chief Editors

Profa. Dra. Ana Thereza Basilio Vieira, UFRJ

Profa. Dra. Beatriz de Paoli, UFRJ

Editorial Board

Prof. Dr. Adriano Scatolin, USP

Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas, UFRGS

Prof. Dr. André Malta, USP

Profa. Ms. Agatha Pitombo Bacelar, UnB

Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani, USP

Profa. Dra. Carolina de Melo Bonfim Araújo, UFRJ

Profa. Dra. Charlene Martins Miotti, UFJF

Profa. Dra. Elaine Cristine Sartorelli, USP

Prof. Dr. Fabio Faversoni, UFOP

Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes, UFJF

Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos, UNESP

Prof. Dr. Fernando Santoro, UFRJ

Prof. Dr. Gabriele Cornelli, UNB

Prof. Dr. Henrique Cairus, UFRJ

Prof. Dr. Jaa Torrano, USP

Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão, UFMG

Prof. Dr. João Angelo Oliva Neto, USP

Prof. Dr. João Batista Toledo Prado, UNESP

Profa. Dra. Juliana Bastos Marques, UNIRIO

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite, UFES

Profa. Dra. Marly de Bari Matos, USP

Profa. Dra. Mary Macedo de Camargo Neves Lafer, USP

Prof. Dr. Marcos Martinho dos Santos, USP

Prof. Dr. Pablo Schwartz Frydman, USP

Profa. Dra. Paula da Cunha Correa, USP

Prof. Dr. Paulo Martins, USP

Prof. Dr. Paulo Sérgio Vasconcellos, UNICAMP

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, USP

Profa. Dra. Tatiana Ribeiro, UFRJ

Prof. Dr. Trajano Augusto Ricca Vieira, UNICAMP

Revisors

Marina Albuquerque

Camila de Moura

Layout Editor

Lívia Gallucci

Summary

Artigos

Socrates' last defense: the body as a metonymy of the sensible Jaa Torrano	1
New lights on the Second Sophistic Pedro Zanetta Brener & Paulo Martins	11
Latin as a tool for the expansion of Portuguese vocabulary Iana Lima Cordeiro & Leni Ribeiro Leite	29
The fabrication of Theseus' democratic identity: a comparative analysis between Bacchylides' dithyrambs 17 and 18 and Euripides' <i>The Suppliant Women</i> Waldir Moreira de Sousa Junior	49
Gregory of Nyssa and Epiditic Rhetoric Bruno Salviano Gripp	71
The Elegy in the Aeneid Book IV Mariana Marchini Rodrigues & Paulo Martins	91
<i>Philosophhein</i> as <i>ergon</i> : Plato's Socrates in Herodotus' Solon Adriano Machado Ribeiro	109
The discourse about the Italian lands in Virgil's <i>Georgics</i> Tháise Pereira Bastos Silva Pio	137
The where before the place: διαστάσεις in Aristotle's <i>De incessu animalium</i> Matheus Oliveira Damião	155





A última defesa de Sócrates: O corpo como metonímia do sensível

Socrates' Last Defense:
the Body as a Metonymy of the Sensible

Jaa Torrano¹

e-mail: jtorrano@usp.br

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5445-3780>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.13495>

Resumo:

Sócrates defende a vida filosófica sob ameaça de pena de morte nos Diálogos de Platão: *Górgias*, *Apologia*, *Críton* e *Fédon*. Nesse último retomam-se e resumem-se as defesas anteriores. No *Fédon*, por uma série de reiterados e entrecruzados indícios de apropriação retórica e filosófica do imaginário mítico, a morte se torna metáfora do conhecimento, o corpo metonímia do sensível, o Deus Hades metáfora do inteligível e os Deuses antonomásia das ideias ou formas inteligíveis. Se o sentido dessa apropriação fosse levado em conta na leitura do diálogo, sua compreensão, a meu ver, sofreria uma reviravolta e se tornaria muito mais filosófica.

Palavras-chave: Platão; defesa da vida filosófica por Sócrates; *Górgias*; *Apologia*; *Críton*; *Fédon*

Abstract:

Socrates defends the philosophical life under the threat of death penalty in four Dialogues by Plato: *Gorgias*, *Apology*, *Crito* and *Phaedo*. The latter resumes and summarizes the previous ones as to this defence. In the *Phaedo*, through a series of repeated and criss-crossed indications of the rhetorical and philosophical appropriation of the mythical repertoire of images, death becomes metaphor of knowledge, the body becomes metonymy of the sensible, God Hades metaphor of the intelligible and the Gods antonomasia of ideas or intelligible forms. If the sense of this appropriation were taken into account in the reading of the dialogue, its understanding would, in my point of view, undergo a turnaround and become much more philosophical.

Keywords: Plato; defenses of the philosophical life by Socrates; *Gorgias*; *Apology*; *Crito*; *Phaedo*

¹ Professor Titular de Língua e Literatura Grega na Universidade de São Paulo (Brasil).



Nos *Diálogos* de Platão, podemos considerar, além da *Apologia*, pelo menos três outras defesas que, sob ameaça de pena de morte, Sócrates faz de si e de seu modo de vida determinado pela filosofia, a saber, no *Górgias*, no *Crítion* e no *Fédon*. Essas quatro defesas se remetem umas às outras e assim se esclarecem tanto os termos mesmos da defesa quanto o sentido da filosofia enquanto modo de vida.

Na perspectiva da temporalidade dramática dos *Diálogos*, a defesa do *Górgias* antecipa a da *Apologia*, pois neste diálogo extremo de Sócrates com o tribunal dos heliastas, Sócrates numa prolepse retórica perante os juízes retoma quase os mesmos termos da acusação já feita antes por Cálicles no *Górgias*, quando este lhe pergunta:

Aliás, caro Sócrates – e não te irrites comigo, pois falar-te-ei com benevolência – não te parece vergonhoso esse comportamento que, julgo eu, tu possuis e todos os outros que se mantêm engajados na filosofia por longo tempo? Pois se hoje alguém te capturasse, ou qualquer outro homem da tua estirpe, e te encarcerasse sob a alegação de que cometeste injustiça, ainda que não a tenhas cometido, sabes que não terias o que fazer contigo mesmo, mas ficarias turvado e boquiaberto sem ter o que dizer; quando chegasses ao tribunal, diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele quisesse te estipular a pena de morte (*Górgias*, 486 a-b)².

Na *Apologia*, na sua prolepse retórica perante os juízes, diz Sócrates:

Talvez alguém perguntasse: “então não te envergonhas, Sócrates, de te envolveres com tal ocupação, a qual te põe agora em risco de morte?” Eu lhe objetaria com um argumento justo: “tuas palavras não são belas, homem, se julgas que se deva considerar o risco de viver ou morrer, cuja utilidade é praticamente ínfima, mas deixar de observar apenas isto quando age: se suas ações são justas ou injustas, se seus gestos são próprios de um homem bom ou mau” (*Apologia*, 28b).

² As citações de *Górgias* e *Apologia* são tradução de Daniel R. N. Lopes (2011), e as de *Fédon*, de José Ribeiro Ferreira (1997), as de *A República* de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (2006) e as de *Fédon* de Jorge Paleikat (1979), eventualmente modificadas para maior clareza da citação.

A linha da defesa de Sócrates perante Cálicles antecipa a de sua defesa perante o tribunal, pois em ambos os casos expõe argumentos segundo os quais a superioridade da justiça sobre todos os atos iníquos e injustos transcende os exíguos limites da vida humana, porque insere o homem justo numa ordem divina que o ultrapassa e que lhe confere de algum modo a participação na vida divina.

Depois de Sócrates mostrar a inconsistência do elogio que Cálicles faz à ganância e à pleonexia (*Górgias*, 488b-491a), a discussão se concentra na identificação que Cálicles propõe da luxúria, intemperança e liberdade com a virtude e felicidade (*Górgias*, 492c). A longa análise, em que Sócrates refuta essa identificação e mostra o desarranjo e prejuízos causados na alma pela luxúria e intemperança, inicia-se com uma imagem de Hades que será retomada ao final dessa análise no epílogo deste diálogo.

No início da refutação a Cálicles, Sócrates introduz a primeira versão dessa imagem de Hades com uma citação de Eurípides, de cuja verdade diz que não se admiraria: “Quem sabe se viver é morrer, e morrer é viver?” (*Górgias*, 492e), e continua: “e talvez estejamos realmente mortos, pois uma vez escutei de um sábio que nós, neste instante, estamos mortos”. O que há de mais notável nesta introdução da imagem de Hades é que ela descreve não uma visão do *post-mortem*, mas a situação atual dos vivos, entre os quais Sócrates e seus interlocutores. Em seguida, a imagem se constrói com um trocadilho múltiplo, que faz do corpo (*sôma*) sepulcro (*sêma*), faz da parte concupiscível da alma, por ser persuasiva (*pithanón*), um tonel (*píthon*), faz dos destituídos de percepção intelectual (*anoéton*) os não-iniciados (*amyétous*), explica Hades (*Háidou*) como “o invisível” (*tò aidés*), e assim, nesse lugar “invisível”, os não-iniciados, devido à sua insaciabilidade, seriam os mais infelizes, pois encheriam de água os seus tonéis rotos com um crivo igualmente roto. Sócrates conclui a imagem exortando Cálicles a que escolhesse, “ao invés de uma vida insaciável e intemperante, uma vida ordenada, suficiente conformada com o que se lhe dispõe” (*Górgias*, 493d).

No epílogo do *Górgias*, após refutar o elogio de Cálicles à intemperança e à exacerbação dos desejos, Sócrates retoma a imagem do Hades, ao afirmar que “ninguém que não seja absolutamente irracional e covarde teme a morte em si; teme, porém, ser injusto, pois o cúmulo de todos os males é a alma chegar ao Hades plena de inúmeros atos injustos” (*Górgias*, 522e). Exorta, então, Cálicles a escutar “um belíssimo discurso” (*mála kaloú lógou*), ao qual recusa o nome de “mito” (*mýthon*, *Górgias*, 523a), e no qual em substituição aos tribunais de Atenas, com que Cálicles tenta intimidá-lo, descreve o julgamento póstumo das almas pelos juízes mitológicos Radamanto, Éaco e Minos. Instituído por Zeus, esse julgamento póstumo das almas,

infalível e inevitável, transcende e corrige ou corrobora o julgamento dos tribunais de Atenas. Diante daqueles juízes, a menos que Cálicles se deixe persuadir a levar a vida na observação estrita da justiça, ele ficará de boca aberta e cabeça perdida, exatamente como diz que Sócrates ficaria num tribunal de Atenas (*Górgias*, 527a). Ao longo dessa narrativa mitológica se insinua a sugestão de que esse julgamento póstumo está para o dos tribunais de Atenas assim como o inteligível está para o sensível.

A *Apologia* se divide em três momentos distintos: primeiro, a defesa de Sócrates perante os juízes; depois, declarado culpado, a contraproposta de Sócrates à pena proposta por seus acusadores, e por fim, condenado à morte, a interpelação de Sócrates aos juízes que o condenaram e aos que o absolveram. Na *Apologia*, Sócrates parece mais observar o preceito retórico exposto em *A República*, segundo o qual não se devem imitar comportamentos indignos de um homem livre (*Rep.* III, 395c), do que o preceito exposto no *Fedro*, segundo o qual o orador deve ser capaz de se aperceber claramente de quem se deixará persuadir por qual espécie de discurso e assim adequar em cada caso o discurso ao ouvinte, de modo a persuadi-lo (*Fedro*, 271e). Sócrates se recusa a servir-se de expedientes habituais, em que o acusado, ao defender-se, apela à piedade e comiseração dos juízes, dirige “preces e súplicas aos juízes, com muitas lágrimas, apresentando, além de muitos parentes e amigos, os seus próprios filhos, para suscitar ao máximo a compaixão” (*Apologia*, 34c-35d). Talvez, justamente por não renunciar à atitude e ao discurso mais condizentes com a dignidade de filósofo, Sócrates, no primeiro momento de sua defesa, se mostre tão convicto de que sua atividade filosófica é a forma que para ele assumiu o culto do Deus Apolo, quanto se mostra agnóstico a respeito do destino da alma após a morte, sem se decidir se a morte é como uma noite de sono sem sonhos ou se a morte seria uma mudança de domicílio da alma. No entanto, no terceiro momento, Sócrates evoca sua condição de condenado à morte para reivindicar poderes divinatórios e prever para os juízes que o condenaram um castigo bem mais duro do que o que eles lhe infligiram (*Apologia*, 39c).

No *Críton*, a defesa de Sócrates junto ao seu companheiro de juventude, que dá nome ao diálogo, tem duas fases: na primeira manifesta o seu veemente desprezo pela opinião da maioria, e na segunda reitera a estrita observação da justiça como um modo de vida compatível com a prudência e com a filosofia, entendendo neste caso a observação da justiça como a observação das leis de sua cidade natal, inclusive as que mandam cumprir o que os tribunais da cidade sentenciam.

O diálogo *Fédon* descreve o último dia de Sócrates, sua última reunião com seus discípulos e seus últimos momentos antes de beber a cicuta em cumprimento da sentença do tribunal dos heliastas. Sua desdenhosa e perturbadora tranquilidade perante a morte surpreende e intriga os discípulos, que o acusam de suportar facilmente a contingência de abandoná-los, a eles próprios e aos bons donos que são os Deuses. “Tendes razão – disse Sócrates; eu vos entendo: eis uma acusação de que me devo defender como se estivesse no tribunal.” E com a anuência dos discípulos, continua: “Pois bem, vamos a isso! E procuremos, sobretudo, apresentar diante de vós uma defesa mais convincente do que a que fiz perante os juízes!” (*Fédon*, 63b).

Sócrates continua:

Eu cometeria um grande erro não me irritando contra a morte, se não possuísse a convicção de que depois dela vou encontrar-me, primeiro, ao lado de outros Deuses, sábios e bons; e, segundo, junto a homens que já morreram e que valem mais do que os daqui. (*Fédon*, 63b).

Mas faz uma ressalva:

Mas, em realidade, ficai sabendo que, se não me esforço por justificar a esperança de dirigir-me para junto de homens que são bons, em troca hei de envidar todo o esforço possível para defender a esperança de ir encontrar, depois da morte, um lugar perto dos Deuses, que são amos em tudo excelentes, e, se há coisa a que eu me dedique com todas as minhas energias, será essa! (*Fédon*, 63b-c).

Sócrates inicia sua defesa com a explicação de que dedicar-se à filosofia no sentido correto do termo é uma ocupação que consiste unicamente em “preparar-se para morrer e em estar morto” (*Fédon*, 64a). Ante a surpresa e o riso do interlocutor, Sócrates ressalta a necessidade de esclarecer “de que modo se estão preparando para morrer aqueles que verdadeiramente são filósofos, de que modo eles merecem a morte, e que espécie de morte merecem” (*Fédon*, 64b-c). Recorre, então, a uma definição de “estar morto”, com que descreve implícita e simultaneamente o que seria, segundo ele, o supremo escopo do verdadeiro exercício da filosofia: “Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma” (*Fédon*, 63c-d).

Essa definição de “estar morto” se justifica primeiro pelo desapego que o filósofo cultivava dos pretensos prazeres ligados ao corpo (*Fédon*, 64d-e) e, depois, pela caracterização do corpo como um entrave e obstáculo na aquisição da sabedoria e na investigação da verdade (*Fédon*,

65a-b). Alega-se que a alma somente pode atingir a verdade se na investigação prescindir da ajuda do corpo, pois “quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente” (*Fédon*, 65b), e “é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser” (*Fédon*, 65c). E ainda:

E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empecilho lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem de um sofrimento, nem, sobretudo, de um prazer – mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contacto com ele, anseia pelo real (*Fédon*, 65c).

É nessa ocasião que a alma do filósofo, alçando-se ao mais alto ponto, desdenha o corpo e dele foge, enquanto por outro lado procura isolar-se em si mesma (*Fédon*, 65c-d).

Neste ponto, Sócrates afirma a existência do “justo em si mesmo”, a do “belo em si” e a do “bom em si”, como realidades inacessíveis aos olhos ou a qualquer outro sentido de que o corpo é instrumento (*Fédon*, 65d-e). Ao reiterar-se e ampliar-se, então, a condenação do corpo como causa de empecilho e entrave ao conhecimento dessas realidades em si, torna-se manifesta a identificação do corpo com a totalidade do âmbito do sensível, de que se toma o corpo como metonímia, por oposição à totalidade do âmbito do inteligível, eleito o único escopo e objeto a serem almejados pela alma do verdadeiro filósofo (*Fédon*, 65e-67b).

Esse esforço em busca do conhecimento do inteligível é assimilado à noção religiosa de “purificação” (*kathársis*, *Fédon*, 67c5), e com essa determinação da filosofia como “purificação” reitera-se a definição de “morte” como a libertação da alma e o seu isolamento do corpo (*Fédon*, 67d4).

Parece claro que essa identificação do exercício da filosofia com a noção (órfica?) de “purificação” reflete tanto a invenção e conquista do conceito como o constructo originário e próprio da filosofia quanto a descoberta e valorização sem precedentes do processo mediante o qual o pensamento se depura dos elementos da sensação e da sensibilidade. Se for assim, essa metáfora que descreve o processo do conhecimento do inteligível como “purificação” e o escopo desse processo como “morte” refletem pelo viés de uma perspectiva religiosa a descrição que na imagem da linha, no livro VI de *A República*, se faz da segunda secção das coisas inteligíveis como “aquela em que é a própria razão que as apreende com a força da dialética, considerando

as hipóteses não como princípios, mas realmente como hipóteses, como degraus e pontos de apoio, para chegar ao princípio de tudo, aquele que não admite hipóteses; e num movimento inverso, por sua vez, presa a tudo que depende desse princípio, vai descendo na direção do fim e, sem servir-se de nada que seja sensível, mas apenas das próprias ideias, por meio delas e por causa delas, acaba chegando às ideias” (*República*, 511b-c).

A dialética ascendente da imagem da linha e a progressiva evasão do fundo para fora da caverna na imagem da caverna imaginadas em *A República* são delineadas no *Fédon* com as imagens da preparação para a morte e da purificação. Estas imagens de morte e de purificação, por sua vez, combinam com a de iniciação e com as noções míticas de Hades e de Deuses: “Todo aquele que atinja o Hades como profano e sem ter sido iniciado terá como lugar de destinação o Lodaçal, enquanto aquele que houver sido purificado e iniciado, uma vez lá chegado, com os Deuses” (*Fédon*. 69e).

A apropriação das noções míticas de Hades e de Deuses para indicar o âmbito do inteligível e as ideias é explicitada mais adiante, quando se expõe o terceiro dos quatro argumentos em prol da imortalidade da alma. O primeiro deles é o da geração recíproca dos contrários, entre os quais se incluem os vivos e os mortos, como provenientes uns dos outros, de tal modo que “os vivos não provêm menos dos mortos que os mortos dos vivos; ora, assim sendo, haveria aí, parece, uma prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte, e que é de lá que voltam para a vida” (*Fédon*. 72a).

O segundo argumento é o da reminiscência, segundo o qual “numa época anterior aprendemos aquilo de que no presente nos recordamos; ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana; por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal” (*Fédon*. 72e-73a). Para exemplificar o que seja a reminiscência, Sócrates cita o conhecimento do “Igual em si mesmo”, que não encontramos jamais na experiência sensível, mas de que a experiência sensível, no entanto, nos faz recordar (*Fédon*. 72a).

O terceiro argumento é o da afinidade, que prolonga e amplia a doutrina das “ideias” já introduzida no argumento da reminiscência. Tendo levado o interlocutor a admitir a existência de “o Igual em si mesmo, o Belo em si mesmo” e “cada uma dessas realidades verdadeiras, cuja forma é uma em si e por si” e que “se comporta sempre do mesmo modo, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração” (*Fédon*. 78d), Sócrates estabelece esta distinção: “Assim, pois, a uns podes tocar, ver ou perceber por intermédio dos sentidos; mas quanto aos outros, os seres que conservam essa identidade, não existe nenhum outro meio de

captá-los senão o pensamento refletido, pois os seres desse gênero são invisíveis e subtraídos à visão” (*Fédon*. 79a). Sócrates, então, descreve os comportamentos diversos da alma, segundo ela se volta para o visível – devir sem ser – ou para o invisível – ser sem devir: no primeiro caso, “é arrastada pelo corpo na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma: ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada: isso, por estar em contato com coisas desse gênero” (*Fédon*. 79e); no segundo caso,

ela examina as coisas por si mesma, quando se lança na direção do que é puro, do que sempre existe, do que nunca morre, do que se comporta sempre do mesmo modo – em virtude de seu parentesco com esses seres puros – é sempre junto deles que a alma vem ocupar o lugar a que lhe dá direito toda realização de sua existência em si mesma e por si mesma; por isso, ela cessa de vaguear e, na vizinhança dos seres de que falamos, passa ela também a conservar sempre a sua identidade e o seu modo de ser: é que está em contato com coisas daquele gênero (*Fédon*. 79d).

Nesse trecho citado, é notável que Sócrates descreva as ideias transferindo para elas os epítetos tradicionalmente atribuídos aos Deuses; assim diz das ideias que elas são “o que sempre existe” e “o que nunca morre”. “O que sempre existe”, *aei ón*, é o singular do epíteto homérico e hesiódico dos Deuses (cf. *Theoi aièn eóntes*, *Il.* I, 290, e *makáron génos aièn eónton*, Hesíodo, *Teogonia*, 33); “o que nunca morre”, *athánaton*, na tradição poética é a antonomásia dos Deuses. Em seguida, as ideias são reiteradamente descritas como “o divino” (*tói theíoi*, *Fédon*, 80a3, *tò theíon*, *Fédon*, 80a4, *tói theíoi*, *Fédon*, 80a8), e o lugar de destino da alma é descrito como “nobre, puro e invisível, o verdadeiro Hades, junto ao Deus bom e sábio” (*Fédon*, 80d6-7).

No quarto e último argumento em prol da imortalidade da alma, Sócrates prenuncia a grande descoberta do diálogo *Sofista*, a da comunidade dos gêneros, ao mostrar a conexão necessária entre a ideia de vida e a noção de alma, de tal modo que, por ser a noção de alma indissociável da ideia de vida, a alma é necessariamente imortal, isto é, permanece sempre intocável pela morte e imune a ela.

Na formulação desses quatro argumentos em prol da imortalidade da alma, Sócrates observa rigorosamente o princípio retórico exposto no *Fedro*, segundo o qual o orador deve ser capaz de se aperceber claramente quem se deixará persuadir por qual espécie de discurso e assim adequar em cada caso o discurso ao ouvinte, de modo a persuadi-lo (*Fedro*, 271e). Pode-se, portanto, dizer que esses quatro argumentos não pretendem ser “provas” da imortalidade da alma, mas são antes argumentos *ad hominem*, especialmente concebidos e formulados para

suscitar persuasão nesses interlocutores nutridos do pitagorismo de Filolau (cf. *Fédon*, 61d-e) nessas circunstâncias extremas da última despedida entre bons amigos.

Mas o que nesse caso significaria “imortalidade”? Vale-nos aqui a advertência de W. K. C. Guthrie (1951, pp. 113-4):

Para dizer deuses e homens, o grego pode usar as palavras *theoí* e *ánthropoi*, mas igualmente bem pode usar as palavras *athánatoi* e *thnetoí*. *Athánatos* (“imortal”) é um adjetivo, e pode, portanto, ser usado junto com *theós*. Mas pode igualmente bem ficar sozinho, e seu significado então é inequívoco: significa deus e nada mais, tal qual *theós*. Segue-se que crer que a alma seja imortal é crer que ela seja divina. Se o homem é imortal, então ele é deus. Isso é universal em grego, e talvez se deva chamar atenção para isso, visto que nós mesmos pensamos de modo diferente.

Quanto a essa questão da imortalidade, vale-nos ainda aqui observar o contexto e resumir as referências recíprocas dos indícios. No *Fédon*, por uma série de indícios, reiterados e entrecruzados, a morte se torna metáfora do conhecimento, o corpo se torna metonímia do sensível, o Hades se entende como metáfora do inteligível e os Deuses se entendem como antonomásia das formas inteligíveis. A morte como metáfora do conhecimento se dá em associação com a filosofia como preparação para a morte, e ainda como purificação e como a verdadeira iniciação. Essa metáfora e essas associações remetem à dialética ascendente, em que todo o esforço pela conquista do conhecimento e da verdade reside na depuração dos elementos sensoriais e sensíveis do pensamento, com o escopo de se atingir esse movimento que vai das ideias às ideias, passando pelas ideias sem recorrer a imagens e demais elementos da sensibilidade. A apropriação da noção mítica de Hades, mediante a etimologia que o explica como o invisível, remete à operação metonímica, presente no *Fédon* e em *A República*, que elege a visão o mais perfeito dos sentidos e assim se refere ao sensível como o visível e ao inteligível como o invisível (cf. *Rep.* VI, 507c-508b). É comum, nos *Diálogos*, as ideias e o inteligível serem referidos como *tà theía*, “as coisas divinas”.

Que conclusão se tiraria desse resumo e dessas observações? A meu ver, certamente que o equívoco – como parte integrante do pensamento mítico – tem um lugar de honra e uma imprescindível e indispensável função também na fundação do pensamento filosófico, tal como documentada nos *Diálogos* de Platão. Podem-se fundar novos horizontes do saber, mas não podemos evadir de nossa condição de mortais.

Bibliografia citada:

GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods*. Boston: Beacon Press, 1951.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Fedro*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: FAPESP/Perspectiva, 2011.

_____. *República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.





Novas luzes sobre a Segunda Sofística

New lights on the Second Sophistic

Pedro Zanetta Brener¹

e-mail: brener.pedro@gmail.com

orcid: <http://orcid.org/0000-0001-7092-4039>

Paulo Martins²

e-mail: paulomar@usp.br

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-2321-1033>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.12281>

Resumo:

O estudo do período conhecido como Segunda Sofística, assim denominado por Filóstrato, o Velho, tem crescido na academia. À medida que a retórica sofística é reabilitada nos estudos da filosofia e da literatura – movimento significativo na academia desde, pelo menos, os anos 60 –, a compreensão das práticas letradas dos primeiros séculos do Império Romano e de suas *auctoritates* vem sendo modificada, abandonando estigmas longamente perpetuados. Esse estudo visa a coligir aspectos mais relevantes da prática sofística no período, reunindo importantes contribuições a respeito, de modo a introduzir o leitor em um dos períodos mais profícuos da história romana através da abordagem minuciosa que lhe é dirigida modernamente.

Palavras-chave: retórica; Filóstrato, o Velho; segunda sofística; memória cultural

Abstract:

The study of the period known as the Second Sophistic, thus coined by Philostratus the Elder, has been swiftly rising in academia. As sophistic rhetoric is rehabilitated in the study of philosophy and literature – a significant movement in academia since at least the 1960s – the comprehension of early-Roman Empire literary practices and its *auctoritates* is being modified, leaving behind long-lasting stigmas. This study aims at compiling the most relevant aspects of sophistic practice during the period, gathering the most important scholarly contributions to it, in order to introduce the reader into one of the most proficient epochs of Roman history through the approach contemporarily adopted to it.

Keywords: rhetoric; Philostratus the Elder; second sophistic; cultural memory

¹ Graduando de Letras (Grego e Português) da Universidade de São Paulo (Brasil); bolsista de Iniciação Científica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Martins.

² Professor Livre-Docente do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Brasil); Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); Visiting Professor no King's College London e Visiting Fellow na Yale University.



Segunda Sofística?

O termo “Segunda Sofística”, cunhado por Filóstrato, designa normalmente o período entre os séculos I e III d.C.³. O sofista classifica como “primeira” sofística a praticada em Atenas no século V a. C. por figuras como Górgias e Protágoras e, apesar de identificar o movimento de que faz parte com esta, não o faz a ponto de considerá-lo sua continuação. Apresentando-o independentemente, Filóstrato trata das diferenças entre a sofística praticada na Ática clássica e a praticada nos primeiros séculos d.C.: além do critério temporal, Filóstrato afirma que a primeira sofística se preocupava com a retórica filosófica, enquanto a segunda, com a retórica enquanto tal⁴.

Esse critério é, no entanto, tão vago quanto, no mínimo, tendencioso. Nas *Vidas dos sofistas*, Filóstrato procura apresentar a Segunda Sofística como uma “Renascença” da sofística clássica. O autor quer-nos fazer crer que a sofística é um fenômeno do início do Império, e que os sofistas então aparecem como líderes culturais, membros da elite política e intelectual do período⁵. Filóstrato apresenta como precursor dessa nova sofística Ésquines⁶, mas, por sua vez, curiosamente desconsidera os últimos dois séculos a.C. Contudo, a atividade retórica continuava agitada e prestigiosa em Roma, acendendo controvérsias entre aticismo e asianismo, assim como já era utilizado também o termo σοφιστής a oradores excepcionais, ao menos na Grécia⁷. Assim bem atestam as obras de Cícero. O *Bruto* traça uma história da história da prática retórica nesses séculos e o *Sobre o orador*, apesar de tratar do que vem a ser o orador ideal, em certa medida, ocupa-se da crítica a certos oradores de seu tempo, operando as categorias dos três estilos: o simples, o médio e o sublime. Fato é que Cícero, portanto, opera os objetos que serão “negligenciados” por Filóstrato.

É certo que a alcunha de Segunda Sofística induz à confusão, visto que separa demasiadamente a produção retórica deste período e a retórica clássica ateniense. Além disso, trata-se a Segunda Sofística não apenas da oratória, mas pode ser compreendida como todo o

³ PERNOT, 2006, p. 30; WINTERBOTTOM, 2006, p. 74; SIRAGO, 1989, p. 39.

⁴ VS 481; ANDERSON, 1993, p. 16.

⁵ ANDERSON, 1993, p. 18; SIRAGO, 1989, p. 39; BOWERSOCK, 1969, p. 43.

⁶ VS 481.

⁷ ANDERSON, 1993, p. 18.

movimento literário, cultural e social (e, por vezes, político) que se deu nesse período em torno de ῥήτορες, suas cidades e suas atividades no Império. Aquilo a que se chama Segunda Sofística não é o começo de algo novo, tampouco o resgate inusitado de algo que se perdera na história literária e retórica, mas é, na verdade, parte de um processo relativamente contínuo que desde Górgias e através do helenismo conduz, com alternativas de ação e reação, à época imperial⁸.

Podemos pensar, então, que a Segunda Sofística opera a memória cultural helênica em Roma, haja vista que recupera, de um lado, aspectos da formação cultural como o texto, os ritos e os monumentos de antanho; e, de outro, a comunicação institucional observada a partir da recitação, da prática e da observação. Nesse sentido, a memória cultural serve ao povo helênico em Roma como *concretion of identity* definida por Assman, já que as manifestações objetivas da Segunda Sofística são definidas por uma espécie de identificação daquilo que são os gregos em Roma⁹.

Sofística na época imperial e passado helênico

A relação entre a sofística ateniense do século V a. C. e a sofística dos primeiros séculos da nossa era é bastante complexa, e tomar a segunda simplesmente por ressurgimento da primeira não nos esclarece frente às dificuldades apresentadas pelo escasso testemunho a que temos acesso.

As letras do início do Império invocam um tradicionalismo em todas as suas manifestações, tendo como referências, além de Homero, sobretudo autores áticos dos séculos V e IV a. C., seja na historiografia embasada nos modelos de Heródoto e Tucídides, seja nas escolas filosóficas platônica, peripatética, pitagórica, estoica e cínica, ou ainda na oratória sofística baseada nos modelos de Protágoras, Górgias e Isócrates¹⁰. É ponto pacífico entre estudiosos que o mundo grego, no início do Império, visava seu passado com orgulho e nostalgia como reação à impotência política do presente¹¹. É importante questionar, entretanto, como alerta Bowie (1970, p. 6), o porquê da eleição desse período como referência, bem como sua extensão.

Parece-nos que a Segunda Sofística, ainda que “sofra” de uma nostalgia indene em relação ao passado “glorioso dos atenienses” com a devida vênua a Plutarco, não se furta a criticar posições ortodoxas da filosofia platônica no que concerne à precariedade das imagens, da poesia e, conseqüentemente, da imitação, de sorte que o próprio Filóstrato no próêmio aos *Eikones*

⁸ LESKY, 1971, p. 487; ANDERSON, 1993, p. 46.

⁹ ASSMAN, 1995, p. 128-30.

¹⁰ PERNOT, 2006, pp. 30 e 33; BOWIE, 1970, p. 20; LESKY, 1971, p. 487.

¹¹ ANDERSON, 1993, p. 101; BOWIE, 1970, p. 26; BRUNT, 1994, p. 36 – com ressalvas; GOLDHILL, 2001, p. 8.

propõe a apologia da mimese, da arte plástica e pictórica e da poesia, dizendo que quem não as respeita, erra contra a sabedoria e contra a verdade (ἀδικεῖ τὴν ἀλήθειαν, ἀδικεῖ καὶ σοφίαν) – ora isto não é uma apologia das concepções de Platão no livro 10 d’*A República*¹² e no *Sofista*¹³.

Σοφῶ ἀνδρὶ Ἑλλάς πάντα: **sofística e identidade grega**

Traçar os fundamentos da identidade grega não é tarefa simples, tampouco o objetivo deste estudo. Mais relevante, parece-nos, é analisar que aspectos dessa identidade são relevantes para o entendimento da sofística imperial, e de quais ela se vale.

O helenismo foi sempre definido em oposição aos não-gregos, os βάρβαροι. A identidade desses sofistas, sob o Império Romano, revela-se, no entanto, um complexo tanto mais elaborado de relações, inimizades e amizades poético-retóricas do que o simples “helenismo”¹⁴. Os laços desses autores com suas origens são uma quimera, compostos tanto pelo fundo helênico quanto pelas cidades em que nasceram e que adotaram, e que talvez constituam o foco central de sua memória e lealdade¹⁵.

Para além dessa questão, encontramos uma ainda mais complicada: a auto-representação e a recepção do sofista. A cultura grega é, tanto para Filóstrato quanto para Luciano, por exemplo, parte fundamental dos seus projetos intelectual e social¹⁶, mas sua representação é variada. A identidade grega, como quer que fosse definida no passado, durante o Império não é definida pela genealogia ou pelo local de nascimento, mas pelos hábitos, pela língua, pelas referências e pela aparência; a identidade grega é um estilo socialmente construído, a adequação a conceitos valorizados em conjunto (dicção, aparência, inteligência, civilidade, masculinidade)¹⁷.

Desse modo, podemos tratar de uma *identidade cultural* grega como um posicionamento social, um modo de relação e de representação pública de si¹⁸. Os sofistas da época imperial valiam-se largamente de gestos, indumentária e penteados para causar efeito na plateia¹⁹. O cuidado com a imagem que passavam ao público era essencial, e seus resultados variavam dos

¹² Pl., *R.* 595c.

¹³ Pl., *Sph.* 234a-d.

¹⁴ JONES, 2001, p. 20.

¹⁵ JONES, 2001, p. 20.

¹⁶ GOLDHILL, 2001, p. 7.

¹⁷ GOLDHILL, 2001, p. 6; WHITMARSH, 2001, p. 273.

¹⁸ WHITMARSH, 2001, p. 274.

¹⁹ SIDEBOTTOM, 2009, pp. 77-78.

mais profícuos aos mais desastrosos²⁰. Do mesmo modo que seu sotaque influenciava sua recepção²¹, assim também o fazia sua apresentação ao público em todos os seus detalhes: depilação, vestimenta, transpiração e postura²².

A adoção de uma elocução mais ou menos aticizante, de construções retóricas mais ou menos ornamentais, mais ritmadas ou mais “conservadoras”, fazia parte desse complexo de símbolos disponíveis à construção da imagem pública e discursiva do sofista. A cada detalhe que compõe a *persona* retórica do sofista vêm atrelados outros tantos, que em sua organização compõem uma identidade grega, mas também romana²³, ática, mas não exclusivamente²⁴, que equilibra ideais contemporâneos e antigos²⁵.

O simbolismo da identidade grega que se vai formando entre os sofistas dos primeiros séculos de nossa era não é, portanto, ligado fundamentalmente à terra pátria ou à genealogia familiar, mas à cuidadosa construção e representação de si. Essa caracterização é, claro, definida em oposição a outros estatutos simbólicos, e traz consigo uma série de valores associados direta ou indiretamente – urbano, civilizado, culto, refinado, eloquente – que o sofista manipula conscientemente, com resultados mais ou menos positivos²⁶. O capital simbólico investido pela elite grega na figura do sofista (assim como na do filósofo) era suficiente para que operasse, em certo nível, com o poder romano²⁷.

Sofística e παιδεία

Discussões sobre a posição que ocupava a educação na cultura e na sociedade helênicas são inúmeras, e sua ligação com o fenômeno da chamada Segunda Sofística é muito estudada. Na sua função política e social, pode-se dizer que a παιδεία era a forma de legitimação do poder das elites das cidades gregas *par excellence*²⁸, e a classe dominante delegava a legitimação de seu poder coletivo à figura do sofista, culto, eloquente e sábio, que se apresentava publicamente como *pars pro toto*, num jogo de representações metonímicas.

²⁰ SIDEBOTTOM, 2009, p. 80.

²¹ WHITMARSH, 2001, p. 272.

²² SIDEBOTTOM, 2009, p. 76.

²³ JONES, 2001, p. 20.

²⁴ LESKY, 1971, p. 486.

²⁵ JONES, 2001, p. 20.

²⁶ SIDEBOTTOM, 2009, p. 77.

²⁷ SIDEBOTTOM, 2009, p. 98; FLINTERMAN, 2004, p. 376; SCHMITZ, 1997, pp. 64-66.

²⁸ SCHMITZ, 1997, capítulo 2.2 – “Bildung als Legitimation zur Herrschaft”.

Em relação à sua função sobre a construção do sofista, sua identidade, sua recepção e suas relações, é importante notar que a educação da elite grega no Império Romano incluía – e há quem afirme que era baseada sobre – a retórica²⁹. Sofistas eram, além de oradores públicos e, por vezes, forenses, professores de retórica e oratória³⁰.

O ensino de retórica oferecido às elites era baseado em exercícios conhecidos como προϋμνάσματα, dos quais alguns nos chegaram, sobretudo de Élio Teão, Aftônio e Hermógenes. Esses, que tratam de diversas figuras retóricas, são compostos por exercícios de narrativa, écfrase, prosopopeia, τόπος, encômio, etc³¹. Naturalmente, não é difícil imaginar que os professores realizassem eles mesmos os exercícios, em demonstração aos alunos³². Além disso, porém, cada um desses exercícios adotava um cânone de referências. Para a écfrase, por exemplo, o modelo por excelência era a descrição do escudo de Aquiles, na *Iliada*, bem como passagens de Heródoto e de Tucídides o eram para a narrativa³³.

Para quase todo o ensino da retórica – e não apenas da retórica –, Homero era o grande modelo. Em cada caso, porém, os outros modelos adotados costumavam fazer parte do cânone literário da Atenas nos séculos V e IV a. C. A elite grega do Império Romano era composta de conservadores, e quanto aos modelos que pautavam sua educação não teriam, portanto, posicionamento diferente³⁴; e, assim, inseriam-se linguística, estilística e tematicamente na série literária da Atenas democrática³⁵.

Todo o arsenal de referências disponível a esses homens remontava à Grécia, sobretudo à Ática do século V a. C.³⁶. A imitação dos clássicos atenienses era encorajada, assim como o grego ático assumiu uma posição de *língua franca* entre as elites educadas do Império, tanto a seu oeste quanto, também, a seu leste³⁷. A postura dos filósofos imitava, em certa medida, o paradigma dado pelo Sócrates de Platão. Independentemente da escola que seguissem no Império, seu posicionamento era dialógico, e sua atividade, crítica³⁸. Do mesmo modo, os sofistas do Império

²⁹ SIDEBOTTOM, 2009, p. 79; GOLDHILL, 2001, p. 13.

³⁰ BOWIE, 1970, p. 8; BRUNT, 1994, p. 29.

³¹ KENNEDY, 2003; MARTINS, 2017.

³² WINTERBOTTOM, 2006, p. 79.

³³ KENNEDY, 2003, pp. 46 e 75; MARTINS, 2016, p. 165.

³⁴ PERNOT, 2006, p. 33.

³⁵ WHITMARSH, 2001, p. 271.

³⁶ PERNOT, 2006, p. 33.

³⁷ WHITMARSH, 2001, p. 272.

³⁸ SIDEBOTTOM, 2009, p. 73.

imitavam os modelos estabelecidos por Górgias, Protágoras e Ésquines, por exemplo. O mesmo ocorria na historiografia³⁹ e nas artes plásticas⁴⁰.

Essa tendência, especialmente na retórica e na filosofia, pode ser compreendida através da formação dos sofistas. Esses homens eram educados com referências e modelos da Atenas democrática, e viviam em meio que valorizava fortemente os ideais atrelados a esse período. Completamente imersos na cultura ateniense dos séculos V e IV a. C., os até então estudantes tornavam-se oradores e, por conseguinte, professores de retórica e oratória, mantendo em seus ensinamentos os modelos que lhes foram transmitidos.

Por outro lado, contudo, a auto-definição da elite grega no presente do Império Romano envolve tanto a apropriação do passado da Atenas democrática, quanto a transcendência de seus paradigmas; para o indivíduo educado de então, a gloriosa época ateniense era, ao mesmo tempo, familiar e estranha⁴¹. Filóstrato identifica diferenças entre a primeira e a Segunda Sofística, e o mesmo ocorre na filosofia e nas artes plásticas e pictóricas – assim como mudam os valores sociais, bem como as suas representações individuais e culturais, também mudam as manifestações artísticas e intelectuais, apoiadas sobre e transcendendo as suas referências atenienses.

Aticismo e asianismo⁴²

A distinção do asianismo ao aticismo começou, expressamente, em cerca de 50 a. C., mobilizando questões não só linguísticas e estilísticas, mas também ideológicas e de identidade letrada. Naturalmente, o que se considerava asianismo ou aticismo mudou com o passar dos séculos, até chegar à diferenciação que se faz nos primeiros séculos d. C.

Em linhas gerais, o aticismo é associado a um estilo austero e sem adornos de composição⁴³, que utiliza somente o dialeto grego ático, estabelecido como padrão culto durante o período chamado de Segunda Sofística. A linguagem é, portanto, arcaizante, cristalizada por autores canônicos. Do mesmo modo, a elocução tomada por fundamentalmente ática é uma construção que não se verifica na prática.

³⁹ BOWIE, 1970, p. 30.

⁴⁰ BOWIE, 1970, p. 37.

⁴¹ WHITMARSH, 2001, p. 273; ANDERSON, 1993, p. 238.

⁴² Essa seção é baseada largamente sobre WILAMOWITZ-MÖLLENDORFE, 1900, pp. 533 e ss. Desse modo, restringir-nos-emos a apresentar apenas as referências a outras fontes bibliográficas.

⁴³ COLVIN, 2006, p. 67.

Já o asianismo, por outro lado, é considerado um estilo demasiadamente ornamentado, idiossincrático no uso vocabular e dialetal e inclinado a exageros de composição, uma *corrupta eloquentia*⁴⁴. É importante notar que, apesar de ser relacionado o nome “asianismo” aos territórios a leste do Mediterrâneo por conta de sua associação à corrupção de valores clássicos e por serem tomados por bárbaros e afeminados, as alcunhas “aticismo” e “asianismo” não se referem a diferenças geográficas, mas a estilos distintos que podiam ser adotados por oradores nativos de qualquer região do Império.

Os sofistas e demais intelectuais gregos do início do Império voltam-se para o aticismo como mais um elemento da sua construção simbólica. Por conta do ensino das elites⁴⁵, baseado na imitação dos clássicos, o grego ático tornou-se o dialeto padrão dos homens educados. No entanto, a dicção aticizante não é muito além de cobertura externa, que rende à sofística um ar de classicismo, seu prestígio e sua imagem⁴⁶ – percebe-se que a filiação ao aticismo serve a fins sociais e políticos.

Se, por um lado, o conhecimento do grego ático falado na Atenas democrática era fundamental ao sofista, que se atinha às suas expressões e formulações como sinal de erudição, por outro, o orador era cirúrgico no tratamento do ritmo de suas frases, da cadência e da sonoridade de seu discurso, e adornava-o cuidadosamente em termos retóricos⁴⁷ – assim como o fazia Cícero, cujos discursos eram criticados por demasiado asianismo. A aridez da dicção ática não servia bem aos propósitos da retórica dos sofistas do Império, que eram tão destros quanto exibicionistas; a musicalidade, a entonação e a fluidez do discurso lhes eram fundamentais para que causassem efeito na plateia, e disso o aticismo não os provia.

Em suma, não há verdadeiramente uma oposição ao asianismo pela sofística do período imperial – embora sofistas criticassem uns aos outros sob esse pretexto –, e tampouco há sua adesão completa ao aticismo, mas o que se verifica é a incorporação de traços tanto de um estilo quanto de outro, visando a propósitos sociais e retóricos bem definidos⁴⁸. O ideal da pureza – *puritas* – ática afirmou-se na expressão linguística – assim como tantos outros, em outros campos⁴⁹ –, e sua adoção pelos sofistas não foi irrestrita, tampouco casual. Do mesmo modo, o

⁴⁴ SIRAGO, 1989, p. 47; ver Petr. 2.7 e Tac., *Dial.* 34.4.

⁴⁵ SIRAGO, 1989, p. 44.

⁴⁶ SIRAGO, 1989, p. 48.

⁴⁷ SIRAGO, 1989, p. 52.

⁴⁸ SIRAGO, 1989, p. 54.

⁴⁹ SIRAGO, 1989, p. 64.

asianismo manteve-se sob a superfície do discurso⁵⁰, permitindo, certamente, o que dá a esses textos parte de seu sabor e, decerto, o que lhes rendia parte de sua eficácia.

Sofistas e filósofos

As duas principais funções intelectuais no Império Romano eram as de sofista e de filósofo, e não eram mutuamente excludentes; podia-se ser um filósofo sofístico ou um sofista filosófico⁵¹. O critério para a aproximação de um filósofo da sofística era, sobretudo, a eloquência⁵², mas outros parâmetros entram em cena quando se consideram os papéis políticos e simbólicos assumidos por um e por outro⁵³.

Oriundos da elite e educados de maneira similar, sofistas e filósofos realizavam, na sociedade, funções semelhantes, mas nem sempre idênticas⁵⁴. Segundo Élio Aristides, ao sofista cabia adornar festivais, honrar os deuses, aconselhar e confortar cidadãos, acalmar desacordos cívicos e educar os jovens, funções que não cabiam aos filósofos⁵⁵. Já os filósofos tinham um papel mais questionador, de aconselhar e criticar através do diálogo, não se dedicando à oratória pública, exercício fundamentalmente sofístico⁵⁶.

Quanto à postura frente ao poder político, sofistas e oradores primariamente faziam pedidos e elogiavam, e através do elogio proviam o imperador e demais políticos de modelos a serem seguidos, enquanto os filósofos, por sua vez, advertiam⁵⁷. A franqueza filosófica, a *παρρησία*, não era considerada uma virtude sofística, e, na sofística do período Imperial, os oradores raramente tomavam para si o papel de admoestadores⁵⁸. Enquanto os filósofos manifestavam-se de acordo com uma certa conduta, a sofística funcionava como um meio para a construção e expressão da identidade da elite grega. Para cumprir essa função, era necessário que a oratória sofística se apresentasse como totalmente autônoma⁵⁹.

⁵⁰ LESKY, 1971, pp. 486-7.

⁵¹ SIDEBOTTOM, 2009, p. 69.

⁵² WINTERBOTTOM, 2006, p. 83; SIDEBOTTOM, 2009, p. 69.

⁵³ Para mais informações sobre os papéis assumidos pelos sofistas na política imperial, ver adiante.

⁵⁴ SIDEBOTTOM, 2009, p. 69.

⁵⁵ SIDEBOTTOM, 2009, p. 72.

⁵⁶ SIDEBOTTOM, 2009, p. 73.

⁵⁷ RAWSON, 1989, p. 253; BOWIE, 2008, p. 1; SIRAGO, 1989, p. 23.

⁵⁸ FLINTERMAN, 2004, p. 376.

⁵⁹ FLINTERMAN, 2004, p. 376.

A diferença entre a postura adotada pelos filósofos e pelos sofistas diante do poder político, evidentemente, acarretava diferenças no tratamento que recebiam por parte da alta classe política. Enquanto sob Adriano ambos receberam ampla imunidade, logo a situação mudou e tornou-se evidente a distância entre ambos perante o poder romano⁶⁰: Antonino Pio instituiu limites às concessões que Adriano fizera aos oradores e retirou completamente a imunidade concedida aos filósofos⁶¹.

Se, por um lado, a classe social e a formação dos filósofos e dos sofistas era muito semelhante, por outro, a apresentação de cada papel dava-se por uma rede de símbolos conscientemente contrastantes uns com os outros⁶². De maneira saussuriana, pode-se dizer que a oposição que dá sentido à palavra “σοφιστής” é com a palavra “φιλόσοφος”, e aquela liga-se à definição de ῥήτωρ – oradores públicos e forenses e professores de eloquência – em termos de qualidade: um sofista é um ῥήτωρ *virtuoso*, de eloquência superior⁶³.

Enquanto era possível afirmar que um sofista fosse filosófico, fosse pelos temas que abordava ou pela sua dicção, e que um filósofo era sofisticado, pela sua eloquência, mais frequentemente, em tom derogatório, não era possível afirmar-se sofista e filósofo simultaneamente, pois eram definidos em oposição mútua, simbolicamente excludentes um ao outro tanto em afirmações características, palavras, quanto em aparência, gestos e comportamento, ações públicas⁶⁴.

Os filósofos vestiam-se sobriamente, quase como mendigos, deixavam crescer a barba e, a depender da escola que seguiam, os cabelos. Não recebiam presentes, não buscavam deleitar a plateia, não se gabavam de sua sabedoria ou de sua destreza com as palavras, mas reivindicavam sua liberdade de fala. A definição da aparência e do comportamento do filósofo era tão carregada que eram facilmente reconhecidos puramente pelo seu simbolismo exterior, a ponto de serem julgados como filósofos todo tipo de gente que não o era, sendo difícil divisar entre “falsos filósofos” e filósofos de fato⁶⁵.

Os sofistas, por sua vez, firmavam sua apresentação simbólica de modo completamente distinto. Como afirma Filóstrato⁶⁶, pendiam os sofistas à arrogância, garantindo seu

⁶⁰ BOWERSOCK, 1969, pp. 33-34.

⁶¹ BOWERSOCK, 1969, p. 34.

⁶² SIDEBOTTOM, 2009, p. 70.

⁶³ SIDEBOTTOM, 2009, p. 71.

⁶⁴ SIDEBOTTOM, 2009, p. 75.

⁶⁵ SIDEBOTTOM, 2009, pp. 83-87; BRUNT, 1994, p. 39.

⁶⁶ VS 616.

conhecimento, sua habilidade com as palavras e sua capacidade de fornecer educação verdadeira⁶⁷. Esses oradores tinham na plateia um importante espelho refletindo o efeito e a qualidade de seu trabalho, eram muito bem pagos e cuidavam imensamente de sua indumentária, entonação, atuação e aparência, já que todos esses fatores compunham sua *actio* pública e retórica⁶⁸.

A diferença entre a construção simbólica de um e de outro papel é bem exemplificada pela trajetória de Aristocles de Pérgamo, contada por Filóstrato⁶⁹. Aristocles era um filósofo peripatético e tornou-se um sofista. Nesse percurso, deixou de ser descuidado com sua aparência, desleixado e pobre em suas roupas, e passou a ser exigente; descartou seus modos descuidados e permitiu que entrassem em sua casa os prazeres da lira, da flauta e do canto.

Podem ser identificados claramente dois padrões opostos. Enquanto o sofista encarna os ideais urbanos, refinados e civilizados, o filósofo ocupa a posição de rústico, descuidado e livre, quase teimoso, retomando os ideais do herói homérico. Definidos por contraste, o *status* simbólico do filósofo muda junto com o do sofista, no sentido oposto, assim como, paradoxalmente, a ascensão de um leva à do outro⁷⁰.

Como representantes simbólicos do rural e do urbano e da παιδεία e do passado grego, comuns à elite social grega, filósofos e sofistas ultrapassavam os limites de qualquer cidade, podendo assistir numa qualquer indistintamente. Por um lado, tanto um filósofo como um sofista podiam aconselhar uma cidade que não fosse a sua sob o argumento de sua imparcialidade. Por outro lado, enquanto um sofista aconselhando uma cidade que não fosse a sua seria ainda um representante interior do ideal da vida urbana, um filósofo dirigindo-se à sua própria cidade, portanto falando do seu interior, permaneceria um representante do ideal de fora, vendo-a com olhos externos⁷¹. Nas figuras do sofista e do filósofo, os gregos criaram papéis simbólicos poderosos para além da *pólis*⁷².

⁶⁷ VS 535, 563, 617.

⁶⁸ SIDEBOTTOM, 2009, pp. 77-80.

⁶⁹ VS 567.

⁷⁰ SIDEBOTTOM, 2009, pp. 94-97.

⁷¹ WHITMARSH, 2001, p. 282: “*Inverting a well-known pun, Musonius tells us that exile 'strengthens' (errhosen, 44.3) its victims: rhome ('strength') is thus generated not by Rhome (Rome), but distance from it. Once again, the philosopher's exceptional status is constructed through a literary trope of segregation and distance, and expressed as a form of power which cannot be accessed through conventional civic hierarchies.*”

⁷² SIDEBOTTOM, 2009, p. 98.

Sofistas e a política imperial

Os sofistas adquiriam grande fama nas suas cidades e acabavam por atrair os olhos do poder político romano. Sua fortuna, inteligência e patriotismo, expressos através de serviços públicos e benfeitorias, contribuía largamente para a prosperidade de suas cidades e tornavam-nos peças importantes na administração local, que era tão crucial para o bom funcionamento do Império Romano⁷³.

Nos dois séculos anteriores ao período chamado de Segunda Sofística, a atividade dos homens de letras incluía regularmente serviços em embaixadas de oficiais e aristocratas romanos, e, por vezes, conselheiros do leste podiam ser reconhecidos na *entourage* de generais e imperadores⁷⁴. Já existia, nessa época, o embrião do movimento da Segunda Sofística, e, à medida que o Império se tornava cada vez mais uma unidade greco-romana, o papel desempenhado pelos *litterati* do leste crescia e consolidava-se⁷⁵.

Sofistas encontravam-se em posição favorecida para ganhar os ouvidos e a simpatia de imperadores e detinham o poder de atrair e propiciar melhorias às suas cidades⁷⁶. Além disso, por conta de sua proeminência, muitos acabavam por ocupar cargos públicos, tanto nas cadeiras de retórica e de grego em Atenas ou Roma, como em outras posições – geralmente ligadas às letras ou à área legal, naturalmente próxima aos sofistas devido à sua atividade forense –, como *ab epistulis (graecis)*, *advocati fisci*, e mesmo embaixadores e cônsules⁷⁷. A unidade do Império Romano permitiu que os oradores atingissem prestígio “interprovincial”, associando-se oficialmente ou não à liderança da aristocracia romana⁷⁸.

De maneira mais ampla, para além das suas cidades e das concessões individuais, os sofistas ainda gozavam de privilégios na política do Império. Adriano, por exemplo, concedeu aos ῥήτορες ampla imunidade e determinou que não fossem obrigados a servir contra sua vontade como juízes, embaixadores ou soldados⁷⁹. Antonino Pio restringiu as concessões de

⁷³ BOWERSOCK, 1969, p. 43.

⁷⁴ BOWERSOCK, 1969, p. 43.

⁷⁵ BOWERSOCK, 1969, p. 44.

⁷⁶ BOWERSOCK, 1969, p. 46.

⁷⁷ BOWERSOCK, 1969, pp. 50-58.

⁷⁸ BOWERSOCK, 1969, p. 58.

⁷⁹ BOWERSOCK, 1969, p. 33.

Adriano a uma quantidade limitada de oradores para cada cidade, a depender do seu tamanho⁸⁰, mas ainda ocupavam posição prestigiosa.

Realizando diversas benfeitorias e atraindo ricos de todos os cantos do Império, os sofistas são uma expressão palpável da união entre as letras e a influência política e econômica tão característica do período conhecido como Segunda Sofística⁸¹. Sua importância era dupla: podiam ao mesmo tempo prover suas cidades de recursos e assegurá-los a elas através de sua influência⁸².

Sofistas e suas cidades

A sofística cresceu no Império Romano, nos primeiros séculos da nossa era, para além de Roma, em torno de cidades como Atenas, Éfeso, Esmirna, Pérgamo e Gadara, e seu ressurgimento foi parte importante do prestígio e da relevância econômica que essas cidades adquiriram durante o Império⁸³.

Se, por um lado, só foi possível o florescimento da sofística nessas cidades devido ao crescimento econômico que já conquistavam, se foi o bem estar econômico das cidades asiáticas que facilitou o novo movimento intelectual, criou o gosto dos novos mestres, atraiu discípulos e indicou um caminho⁸⁴, por outro, não se deve afirmar que a sofística, na época imperial, tenha um caráter citadino. A consolidação da sofística não se deve a uma razão particular de cidade ou província, mas porque tocava a toda a cultura imperial – a cultura retórica é um fenômeno universal no Império⁸⁵, o que se ilustra pelas frequentes viagens dos sofistas a todas as suas partes.

A relação do sofista com a sua cidade, fosse ela sua cidade natal ou adotada por ele, era de patriotismo, talvez mais do que o era sua relação com a própria Hélade⁸⁶. A lealdade do orador, em termos de benfeitorias, investimentos e pedidos ao poder político romano, era voltada, sobretudo, à sua cidade, e a geografia exercia um papel metafórico na construção da identidade⁸⁷.

⁸⁰ BOWERSOCK, 1969, p. 34.

⁸¹ BOWERSOCK, 1969, p. 27.

⁸² FLINTERMAN, 2004, p. 368; BOWERSOCK, 1969, p. 26.

⁸³ BOWERSOCK, 1969, pp. 17-21.

⁸⁴ SIRAGO, 1989, p. 42.

⁸⁵ SIRAGO, 1989, p. 43.

⁸⁶ JONES, 2001, p. 20.

⁸⁷ WHITMARSH, 2011, p. 279.

Por conta das exigências da carreira de sofista, a maior parte de seus representantes vinha de famílias notáveis, aristocratas locais que podiam dispor dos custos necessários para sua formação – instrução, viagens, etc.⁸⁸. Muitas vezes, o *métier* permanecia por gerações na família, como nos casos de Filóstrato e Polemo⁸⁹, e muitos tinham descendentes ou familiares em cargos públicos⁹⁰.

Devido à riqueza e à projeção que tinham, os sofistas podiam fazer muito pelas suas cidades em termos de infraestrutura, e faziam-no em larga escala⁹¹. Na sua cidade ou província, natal ou adotada, era esperado do sofista que realizasse benfeitorias e serviços para além da sua simples presença⁹², e, desse modo, acabavam por enriquecer e tornar famosas suas cidades no Império⁹³, à medida que enriqueciam e adquiriam fama eles mesmos.

Conclusão: noções básicas e reavaliações

É importante perceber que o movimento chamado por Filóstrato de Segunda Sofística não é, absolutamente, uma invenção dos primeiros séculos d.C. Como exposto na seção 1, a oratória não deixou de ser exercida entre os séculos V e IV a.C. e o I d.C., mas a decisão de Filóstrato de deixar de lado ao menos dois séculos de atividade retórica é programática e serve ao seu propósito historiográfico, retórico e sócio-político.

Não há, na verdade, um programa literário partilhado pelos autores citados por Filóstrato, tampouco uma relação tão específica entre a primeira e a Segunda Sofística. Entretanto, o termo “Segunda Sofística” nos concede benefícios: enfatiza a importância do treinamento retórico e as recompensas do sucesso retórico na sociedade imperial, além de reforçar a constante referência à tradição grega clássica, recorrente nos diversos gêneros praticados durante o período⁹⁴.

Além disso, para que se possa compreender melhor a relação entre esse período e a Atenas dos séculos V e IV a. C., é necessário estudar a construção da identidade grega como individual e como manifestação pública. Entender as forças que atuam nesse processo (caminho que começou a ser trilhado por Ewen Bowie em 1970 e que só foi retomado décadas depois) é o

⁸⁸ BOWERSOCK, 1969, p. 21.

⁸⁹ BOWERSOCK, 1969, p. 24.

⁹⁰ BOWERSOCK, 1969, p. 43.

⁹¹ BOWERSOCK, 1969, p. 17.

⁹² BOWERSOCK, 1969, p. 26.

⁹³ BOWERSOCK, 1969, p. 29.

⁹⁴ GOLDHILL, 2001, p. 14.

primeiro passo para que entendamos exatamente o papel que exercem essas referências nas manifestações literárias e culturais do Império Romano.

De que modo se apresentam esses homens, isto é, como são vistos e como se veem, é parte da função política e social que exercem, e compreendê-lo talvez seja a única maneira de compreender sua atividade e importância, seja através da sua relação com a παιδεία, através do estudo do seu estilo ou comparando-os às outras figuras fundamentais da produção intelectual da época, ou mesmo questionando diretamente suas condições materiais e sua relação com a política. A construção simbólica da identidade grega e da figura do sofista em todos os seus detalhes levam os expoentes dessa oratória à mais alta relevância na história romana e constituem no mínimo um empate, ao menos simbólico, entre as elites gregas e o poder político romano, assim como os textos que nos chegaram lhes rendem relevância correspondente na literatura e na retórica gregas.

Referências Bibliográficas

Antiga:

FILÓSTRATO. *The life of Apollonius of Tyana*. Cambridge, Mass: Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1912.

_____. *Lives of the sophists*. Cambridge, Mass: Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1952.

_____. *Imagines*. Cambridge, Mass: Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 2000.

PLATÃO. *Theaetetus*. In. *Plato, vol. VII*. Cambridge, Mass: Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1921.

_____. *O sofista*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Fonte digital: Site “O Dialético”. Disponível em www.odialetico.hpg.ig.br. Versão para *e-book* eBooksBrasil.com, 2003.

_____. *Górgias*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

Moderna:

ANDERSON, G. “The pēpaideuēnos in action: Sophists and their outlook in the Early Roman Empire”. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. 33, n. 1, pp. 79-208. Berlin: Walter de Gruyter, 1989.

_____. *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. Londres: Routledge, 1993.

- ASSMANN, J. “Collective memory and cultural identity”. Translated by John Czaplicka in: *New German Critique* 65: pp. 125–133.
- BORG, B. E. “Rhetoric and art in third-century AD Rome” in: ELSNER, J., MEYER, M. (ed.) *Art and rhetoric in Roman culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- _____. “Glamorous intellectuals: Portraits of *pepaideumenoí* in the second and third centuries AD”. In: GOLDHILL, S. (ed.) *Being Greek under Rome: cultural identity, the Second Sophistic and the development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BOURDIEU, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Droz, 1972.
- _____. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Points, 1991.
- BOWERSOCK, G. W. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- BOWIE, E. L. “Greeks and their past in the Second Sophistic”. *Past Present*, v. 46, n. 1, pp. 3–41, 1970.
- _____. “Greek sophists and Greek poetry in the Second Sophistic”. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. 33, n. 1, pp. 209–258. Berlin: Walter de Gruyter, 1989.
- _____. “Philostratus: the life of a sophist”. In: BOWIE, E. L., ELSNER, J. (ed.) *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____. “Quid Roma Athenis? How far did Imperial Greek Sophists or Philosophers debate the Legitimacy of Roman Power?”. In: URSO, G. (ed.) *Ordine e sovversione nel mondo greco e romano: atti del convegno Internazionale, Cividale del Friuli, 25–27 Settembre, 2008*. ETS. 2009.
- _____. “The geography of the Second Sophistic: Cultural variations”. In: GOLDHILL, S. (ed.) *Being Greek under Rome: Cultural identity, the Second Sophistic and the development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BRANCACCI, A. “Seconde Sophistique, historiographie et philosophie (Philostrate, Eunape, Synésios)”. In: CASSIN, B. (org.) *Le plaisir de parler*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.
- BRUNT, P. A. “The bubble of the Second Sophistic”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 39, pp. 25–52, 1994.
- CASERTANO, G. *Sofista*. Napoli: Alfredo Guida Editore, 2004.
- COLVIN, S. C. “Atticist-Asianist controversy”. In: SLOANE, T. O. (ed.) *Encyclopedia of rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- FLINTERMAN, J. J. “Sophists and emperors: a reconnaissance of sophistic attitudes”. In: BORG, B. E. (ed.) *Paideia: The world of the Second Sophistic*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 3: le souci de soi*. Paris: Éditions Gallimard, 1984.

- GALLI, M. “Creating religious identities’: Paideia e religione nella Seconda Sofística”. In: GOLDHILL, S. (ed.) *Being Greek under Rome: Cultural identity, the Second Sophistic and the development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GLEASON, M. W. *Making men: Sophists and self-presentation in ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- GOLDHILL, S. “Setting an agenda: Everything is Greece to the wise”. In: GOLDHILL, S. (ed.) *Being Greek under Rome: Cultural identity, the Second Sophistic and the development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GRAHAM, D. W. (ed.) *The texts of the early Greek philosophers: The complete fragments and selected testimony of the major presocratics*. Part II. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- JONES, C. P. “Multiple identities in the age of the Second Sophistic”. In: GOLDHILL, S. (ed.) *Being Greek under Rome: Cultural identity, the Second Sophistic and the development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- KENNEDY, G. A. *Progymnasmata: Greek textbooks of prose composition*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- KÖNIG, J. *Greek literature in the Roman Empire*. London: Bloomsbury Academic, 2009.
- LESKY, A. *Geschichte der griechischen Literatur*. 3ª. ed. Berlin: De Gruyter Saur, 1971.
- MARTINS, P. “Uma visão periegemática sobre a écfrase”. *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 29, n. 2, p. 163-204, maio 2017. ISSN 2176-6436. Disponível em: <<https://revista.classica.org.br/classica/article/view/425/373>>. Acesso em: 04 set. 2017.
- PERNOT, L. *La Seconde Sophistique et l'antiquité tardive*. *Classica*, v. 19, n. 1, pp. 30-44. Belo Horizonte, 2006.
- RAWSON, E. “Roman rulers and the philosophic advisor”. In: GRIFFIN, M. T., BARNES, J. *Philosophia togata: Essays on philosophy and Roman society*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- SCHMITZ, T. *Bildung und Macht: zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. Munich: Beck, 1997.
- _____. “Narrator and audience in Philostratus’ Lives of the Sophists”. In: BOWIE, E. L., ELSNER, J. (ed.) *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SIDEBOTTOM, H. “Philostratus and the symbolic roles of the sophist and philosopher”. In: BOWIE, E. L., ELSNER, J. (ed.) *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SILVA, M. A. de O. “A Segunda Sofística” . *Mimesis*, v. 29, n. 2, pp. 151-167. Bauru, 2008.

- SIRAGO, V. A. “La Segunda Sofística como expressão cultural da classe dirigente del II sec”. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. 33, n. 1, pp. 36-78. Berlin: Walter de Gruyter, 1989.
- SWAIN, S., EDWARDS, M. *Approaching late antiquity: The transformation from early to late Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- VEYNE, P. “L’identité grecque devant Rome et l’empereur”. *REG*, v. 112, pp. 510-567, 1999.
- WHITMARSH, T. *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek postclassicism*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- _____. “Greece is the world’: Exile and identity in the Second Sophistic”. In: GOLDHILL, S. (ed.) *Being Greek under Rome: Cultural identity, the Second Sophistic and the development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. *Greek literature and the Roman Empire: The politics of imitation*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____. *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. von. “Asianismus und atticismus Lese Früchte”. *Hermes*, v. 35, n. 3, pp. 533-566, 1900.
- WINTERBOTTOM, M. “Declamation and philosophy”. *Classica*, v. 19, n. 1, pp. 74-82. Belo Horizonte, 2006.





O latim como ferramenta de expansão do vocabulário do português

Latin as a tool for the expansion of Portuguese vocabulary

Iana Lima Cordeiro¹

e-mail: iana-cordeiro@hotmail.com

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-8162-2674>

Leni Ribeiro Leite²

e-mail: leni.ribeiro@gmail.com

orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6600-7692>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.12077>

Resumo:

Este artigo tem como objetivo traçar um breve panorama do ensino de latim no país, comentar perspectivas atuais para o campo e sugerir uma abordagem etimológica do ensino da língua que possa proporcionar a ampliação do vocabulário, no português, dos alunos. Não se trata de um retorno à falácia do aprender latim para saber bem português, mas de um atalho para a expansão vocabular, pois não é natural para todos a percepção dos radicais latinos em suas derivações na língua portuguesa, fazendo-se necessário pensar uma forma de ensino que demonstre tais evidências em benefício dos alunos.

Palavras-chave: ensino de latim; etimologia; expansão vocabular

Abstract:

This paper aims at offering a brief picture of the state of the teaching of Latin in Brazil, commenting on current perspectives on the field and offering an etymological approach to Latin teaching, with the goal of expanding the students' vocabulary in Portuguese. While it does not agree with the fallacy that it is necessary to learn Latin to know Portuguese well, it does propose a shortcut to vocabulary acquisition, since it does not seem to come naturally to all students of Latin that the roots of this language have derivations in Portuguese, being helpful to incorporate some activities that demonstrate such evidence in the classroom, for the benefit of students.

Keywords: Latin teaching; etymology; vocabulary learning

¹ Possui graduação em Letras-Português pela Universidade Federal do Espírito Santo (Brasil). Atualmente é mestranda em Letras, sob a orientação da Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite, e bolsista Capes da Universidade Federal do Espírito Santo (Brasil).

² Professora de Língua e Literatura Latina na Universidade Federal do Espírito Santo (Brasil), credenciada como permanente no Programa de Pós-Graduação em Letras e no Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição. É membro do Comitê de Assessoramento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES) na área de Linguística, Letras e Artes, e Bolsista de Produtividade em Pesquisa (Bolsa Pesquisador Capixaba 2016-2018) pela mesma Fundação.



Introdução

O português é uma língua românica, ou, de forma menos técnica, o português deriva do latim. Entretanto, o latim é tido como difícil e inacessível pela maioria dos lusófonos (PINTO, 2015, p. 44). Uma das explicações para esse processo é que, por não ter mais falantes nativos e, portanto, ser considerada uma língua morta, a língua latina adquiriu o *status* de difícil, inacessível e, em tempos de utilitarização do conhecimento – em que útil é um saber que gere progresso científico e tecnológico e cujo resultado seja financeiramente lucrativo –, inútil.

Embora ainda exista o uso de expressões latinas em alguns meios, como o acadêmico e o jurídico, isso não é o bastante para aproximar o latim dos falantes do português; pelo contrário, só o isola como conhecimento especializado. Um aspecto que, por muito tempo, relacionou-se ao aprendizado da língua latina foi a justificativa falaciosa da necessidade de se aprendê-la por ser esse um conhecimento imprescindível para o “saber bem português”, mas, como observa Leite (2016, p. 11): “Para saber português é preciso nada mais do que estudar português, e basta”. A autora, inclusive, acrescenta que considerar o estudo do latim importante somente por seu caráter etimológico e histórico é destituir a língua de seu aspecto mais importante: a cultura e literatura que nela foram veiculadas por séculos.

No entanto, para além das questões culturais que são essenciais no aprendizado do latim, o conhecimento desta língua pode oferecer vantagens para o lusófono, tanto no que se refere à gramática quanto ao vocabulário. Apesar de o conhecimento gramatical poder ser considerado especializado por não ser requisito para falar bem – um brasileiro não necessariamente precisa ter aulas de gramática para conseguir formar frases compreensíveis e normatizadas (NEGRÃO et al, 2012, p. 96) –, o conhecimento vocabular é de maior importância, visto que se manifesta no uso corrente da língua em situações corriqueiras e, especialmente, em contextos formais.

É importante esclarecer que este trabalho não pretende ser uma defesa do estudo do latim como mero auxiliar do aprendizado do português, mas uma aplicação do conhecimento dos lexemas da língua latina em prol da expansão vocabular do lusófono. O objetivo aqui é analisar em que medida o latim pode servir como ferramenta na expansão vocabular de falantes de português e então propor uma abordagem que vise a auxiliar a apreensão de termos latinos que participam da composição de palavras de uso corrente no português sem que seja necessário o conhecimento aprofundado da estrutura gramatical da língua latina. Naturalmente, nossa

proposta não é imprescindível para esse processo de assimilação que resulte na expansão vocabular. É esperado que algumas constatações ocorram nos próprios alunos à medida que conheçam palavras latinas que muito se assemelham a palavras no português, entretanto não podemos partir do princípio de que todos farão tais associações por conta própria. Logo, visamos a auxiliar os que não tenham como natural esse processo de relacionar duas línguas, assim como ratificar e complementar as associações realizadas por alunos que as façam sem grandes esforços.

Para entendermos melhor a forma como o latim e o português se conectam, façamos uma breve retomada de alguns pontos gerais sobre linguística românica para compreender um pouco do processo que transformou a língua latina em língua mãe de várias outras línguas, tais como espanhol, francês, italiano e, a de nosso maior interesse, português.

De acordo com Vidos (1996, p. 155), o termo *latinus* (de *Latium*) abrangia dois significados: os *Latini*, povos que, anteriormente em guerra contra Roma, haviam se unido aos romanos; e o latim, a língua falada em Roma, denominada mais amplamente *latina lingua* do que *romana lingua*. Os habitantes da cidade de Roma, inicialmente, chamavam-se *romani* para diferenciar-se dos latinos e demais povos integrantes do Império Romano, como os gregos, os etruscos e outros. Entretanto, a partir do Édito de Caracala (ou Édito 212), durante o governo de Marco Aurélio, no século III, todos os povos sob o jugo de Roma passaram a ser considerados súditos e, por conseguinte, denominados romanos. Com o esfacelamento da unidade política do Império Romano do Ocidente no século V, *romani* passou a denominar aqueles que falavam latim, a *lingua romana*, para contrapor-se aos bárbaros, especialmente aos germanos.

A expansão do poder de Roma durante o Império Romano foi o fundamento para as línguas românicas, isto é, línguas derivadas do latim (VIDOS, 1996, p. 161), e é chamado de romanização o fenômeno da influência da língua e da civilização de Roma sobre grande variedade de povos distribuídos em uma vasta extensão territorial. O trato com as autoridades romanas era realizado em latim, apesar de as vitórias romanas serem essencialmente políticas, ou seja, mesmo que não fosse de interesse do Império Romano forçar sua língua e sua religião sobre os povos conquistados (VIDOS, 1996, p. 162).

Vidos (1996, p. 164) afirma que a origem das línguas românicas advém do latim levado de Roma e da Itália para o resto do Império, e não se trata do latim clássico ou cultural, mas do falado (embora não tenha chegado até nós nenhum registro de todas as características do latim que era propriamente falado), popular, a que chamamos comumente de latim vulgar. O latim falado não se realizava uniformemente em todos os estratos sociais romanos, havia expressões

lexicais mais elevadas e mais vulgares. Vidos (1996, p. 170) traz os exemplos de *edere* e comparativo em *-ior* como expressões de caráter elevado; *comedere*, *formosus* e comparativos perifrásticos com *magis* eram mais populares, como um nível intermediário; *manducare*, *bellus* e o uso de *plus* em perífrases comparativas pertenceriam ao latim vulgar.

O autor parte dessa diferenciação para atribuir a elas a razão pela qual, por exemplo, as formas *edo* e *pulcher* não foram herdadas nas línguas românicas, por serem muito rebuscadas, entretanto convém observar que elas existem em línguas modernas – no português, há as palavras *pulcro* e *pulcritude*, por exemplo –, ainda que sejam consideradas rebuscadas. Algumas expressões mais popularmente utilizadas, apesar de serem também pertencentes a um caráter mais elevado, isto é, pertencentes ao latim clássico, foram conservadas e herdadas em ampla utilização, como *major*, *minor*, *melior*, *peior* (VIDOS, 1996, p. 170), no português: maior, menor, melhor, pior.

Sobre outras transformações sofridas pelo latim que influenciaram diretamente o português, houve também o privilégio de construções analíticas em detrimento das sintéticas, isto é, o uso constante de perífrase, tanto nominal (*ad patrem* em vez de *patri*) quanto verbal (*amare habeo* em vez de *amabo*).

Embora o latim clássico apresentasse uma ordem das palavras na frase que colocava o sujeito no início e o verbo no final, a ordem que prevalece hoje no português e nas outras línguas românicas, de sujeito, verbo e objeto, remonta igualmente à Antiguidade, na primeira inscrição latina conhecida *Manios med vhevhaked Numasioi* (*Manius me fecit Numerio*) (VIDOS, 1996, p. 165).

Quanto ao vocabulário, são chamadas *herdadas* as palavras que vieram diretamente do latim vulgar para as línguas românicas, inclusive palavras não latinas que também eram faladas pelos romanos (BASSETTO, 2010, p. 129). Trata-se do léxico frequentemente utilizado na conversa cotidiana, ou seja: ações comuns, partes do corpo, objetos de uso constante, entre outros. Maurer (1959, p. 232) afirma que muitas palavras comumente usadas no latim literário eram desconhecidas pelo latim vulgar, e Bassetto (2010, p. 131) complementa ao observar que o latim vulgar utilizava palavras raras ou desconhecidas no latim literário.

Embora seja clara a presença do latim na língua portuguesa – tanto no aspecto estrutural quanto no lexical –, a identificação dessa permanência configura-se, atualmente, como um conhecimento especializado de estudiosos da área de Letras, que optam por se aprofundar nos Estudos Clássicos e, portanto, estudam com mais afinco a língua latina. Como será melhor explorado a seguir, o ensino do latim, hoje, salvo raras exceções, é exclusivo ao ensino superior, e

essa situação é resultante de um processo que se iniciou com o ensino do latim pelos jesuítas em sua chegada ao Brasil, a perduração por séculos dessa prática e, enfim, pelo questionamento acerca de sua utilidade, o que ocasionou sua extinção do ensino básico.

A trajetória do ensino de latim no Brasil

A trajetória do ensino de língua latina no Brasil tem início com a chegada de jesuítas da Companhia de Jesus na expedição de Tomé de Souza em 1549 (LEITE & CASTRO, 2014, p. 225). O objetivo principal dos jesuítas era a catequização dos indígenas nativos do Novo Mundo. O método utilizado para o ensino do latim era o *Ratio Studiorum* – documento que, segundo Freire (2009, p. 180), foi criado diante da abundância de escolas e da necessidade dos inicianos de unificar sua prática –, o qual prescrevia os procedimentos a serem adotados pelos professores para que o ensino fosse regulamentado. Leite & Castro (2014, p. 226) observam que, apesar de quaisquer questionamentos que possam existir acerca da efetividade dos métodos dos jesuítas, a organização dessa prática era indiscutível e foi decisiva para o domínio jesuítico na área por quase dois séculos: “A formação acadêmica do homem ocidental durante os séculos XVI e XVII era amplamente definida pelo projeto educacional jesuíta, que foi responsável, também, por instruir as camadas menos favorecidas da população européia” (LEITE & CASTRO, 2014, p. 226).

O ensino da cultura clássica era fortemente atrelado ao cristianismo; havia uma lista de livros proibidos e, mesmo os autores que eram permitidos serem lidos, deviam ser expurgados, ou seja, editados para que fosse eliminada qualquer ofensa à moral e aos valores cristãos. Leite & Castro (2014, p. 228) observam dois pontos centrais na metodologia jesuítica: a preocupação em incluir a cultura clássica juntamente com o ensino do latim e a forma como essa inclusão era feita – a partir da seleção de autores que reforçassem a moral cristã propagada pela Companhia de Jesus e pela Igreja Católica. A educação jesuítica pautava-se no humanismo em detrimento da formação de trabalhadores, isto é, sua metodologia privilegiava a cultura, a arte e a dignidade (LEITE & CASTRO, 2014, p. 229). Santos Sobrinho (2013, p. 51) caracteriza a língua latina como “a grande estrela da constelação jesuítica”, pois, naquele tempo, o latim já deixara de ser apenas herança cultural romana e estava sendo utilizado como língua oficial da comunicação interna da Igreja, além de ser o idioma no qual eram produzidos poemas, textos filosóficos e teológicos; o latim passara a ser “veículo de expressão do pensamento cristão e das diversas culturas europeias” (LEITE & CASTRO, 2014, p. 229).

O êxito da Companhia de Jesus em sua função educadora possibilitou que sua metodologia vigorasse por dois anos e muito poder lhe fosse conferido, mas também ocasionou que os jesuítas fossem vistos como uma ameaça pela Igreja e por outros países que temiam por sua própria soberania; durante o século XVIII, foram expulsos da França e da Espanha, além de serem banidos pelo Marquês de Pombal, de Portugal e suas colônias, ou seja, do Brasil (LEITE & CASTRO, 2014, p. 229-230). A expulsão dos jesuítas ocasionou o banimento de praticamente todos os professores da colônia, já que aqueles constituíam a quase totalidade de docentes. Influenciado pelo Iluminismo, Pombal idealizou um modelo curricular completamente diferente do até então vigente graças à Companhia de Jesus, e quis instituir o ensino laico em detrimento do eclesiástico (MACIEL & SHIGUNOV NETO, 2006, p. 470); o radicalismo dessa atitude fez com que muitos professores se sentissem incertos quanto ao método que deviam adotar em sala de aula.

A obra que guiou a reforma de ensino pombalina foi *O verdadeiro método de estudar* (1746), de Luís Antonio Verney, que prescrevia o ensino de literatura por meio do latim, do português, da poética e da retórica. Como observam Leite & Castro (2014, p. 231), ainda que, aparentemente, a metodologia de Verney não se distanciasse muito da jesuítica por permanecerem as mesmas disciplinas, a abordagem era bem diferente, e o método da Companhia de Jesus era duramente criticado:

O autor tece várias críticas ao modo ineficaz como os jesuítas ministravam as aulas de latim, gastando muito tempo na memorização de regras gramaticais, mas dedicando pouco tempo à leitura e exercícios de oralidade que poderiam ajudar os alunos a dominar melhor o idioma. Verney acreditava que o método jesuíta tinha como resultado alunos que não conseguiam, em suma, ler o latim, e propunha reformas para os estudos menores (educação secundária) que estivessem alicerçadas no estudo da Antiguidade Clássica, de forma que os estudantes se percebessem unidos à tradição e à cultura clássicas.

A principal diferença estava, na verdade, na forma como o ensino de latim era concebido, tanto para os jesuítas, quanto para Verney: para os primeiros, o latim era língua viva, falada na igreja, enquanto, para o segundo, uma língua morta que tinha valor por ser herança cultural (ALMEIDA, 2008, p. 76); além disso, havia agora o cuidado para que o ensino na colônia estivesse à altura das necessidades culturais portuguesas. Entretanto, como observam Shigunov Neto & Maciel (2006, p. 475), a reforma pombalina acabou por ser desastrosa, não só para o Brasil, mas também para Portugal, pois rompeu com uma organização educacional que era

consolidada e não garantiu um novo sistema, e, mais do que isso, os autores consideram esse o início da marca de ruptura e descontinuidade que até hoje prevalece no sistema educacional brasileiro. Entretanto, a reforma não teve apenas lados negativos: instituiu as aulas régias, e os alunos que a ela tiveram acesso, ainda que tenham sido poucos, conseguiram chegar à Universidade de Coimbra (ALMEIDA, 2008, p. 70). Conforme apontam Leite & Castro (2014, p. 232), apesar da pretensão por um ensino laico, após a expulsão dos jesuítas, quem assumiu a docência foram outras congregações religiosas, como beneditinos e franciscanos, e, por essa razão, durante muito tempo as funções de padre e professor estiveram associadas.

Com a chegada da família real, em 1808, houve a alteração dos currículos escolares em função da necessidade de profissões ainda inexistentes na colônia e a consequência disso foi o detrimento das Humanidades em relação às ciências. As línguas ensinadas eram vivas, como o francês e o inglês, e os estudos clássicos foram relegados, passando a ser específicos para quem almejava estudar humanidades no ensino superior e, posteriormente, desaparecendo dos currículos (LEITE & CASTRO, 2014, p. 234). A partir da proclamação da República, com o início do ensino público e gratuito ofertado pelo Estado e, por conseguinte, com o aumento da demanda, houve discussões entre intelectuais e professores quanto à legitimidade de um currículo humanista em relação à ascendente educação científica e a consequência disso foi o questionamento acerca da relevância do ensino de latim e grego (SOUZA, 2009, p. 73). Em 1942, a reforma Capanema, implantada a partir da Lei Orgânica do Ensino Secundário, colocava em evidência o ensino de latim: enquanto as ciências eram ensinadas somente às duas últimas séries do ciclo, o latim estava presente em todas as séries do curso ginasial; para Souza, essa reforma foi “o último reduto da língua latina na educação secundária e da valorização da cultura geral como eixo central da formação da juventude” (SOUZA, 2009, p. 81). O questionamento sobre a relevância do ensino de humanidades no currículo perdurou, os defensores do currículo científico advogavam por disciplinas que tivessem maior cunho prático e o Humanismo passou a ser visto como cultura de privilegiados, o que só acentuou seu descrédito para os educadores que discutiam as reformas curriculares (LEITE & CASTRO, 2014, p. 234). Conforme observa Souza (2009, p. 84), devido ao sincretismo inicial entre o humanismo e os valores católicos, ambos acabaram inevitavelmente associados. Leite & Castro (2014, p. 235) apontam essa relação como o motivo pelo qual os estudos clássicos eram predominantes nos currículos durante o domínio da Igreja e, similarmente, decadentes a partir da recessão do poder eclesiástico sobre a educação. Sobre a discussão acerca do Humanismo, segundo Leite & Castro (2014, p. 235), não se debatia uma possível adaptação da abordagem

pela qual tais disciplinas eram ministradas de forma que pudessem realizar uma maior contribuição para a formação do alunado – o eixo sempre se deu em torno de manter ou não manter.

Guimarães (2008, p. 9) aponta na ideia de elevar o país ao *status* de “nação moderna” a motivação para as críticas feitas às ciências humanas, pois se defendia uma vasta reforma educativa e cultural para que o Brasil ascendesse à posição de “primeiro mundo” e o estereótipo do classicista, no senso comum, como um professor rabugento que exigia declinações de cor de seus alunos, acabava por remeter a um Brasil formalista e antimoderno. O resultado foi a exclusão do latim dos currículos oficiais na década de 1960. A partir do final da década de 1950, o discurso utilitarista começou a emergir, conforme afirma Guimarães, a partir do questionamento sobre a utilidade do saber clássico para a formação dos recursos humanos do país: “Nenhuma” (GUIMARÃES, 2008, p. 10). Como consequência, conforme observam Fortes & Prata (2015, p. 34), o latim e a cultura clássica adquiriram o *status* de uma disciplina elitista e conservadora, além de sem utilidade para os projetos nacionais de então, vista como, apesar de bela, empoeirada e desgastada pelo tempo. O professor de Língua Latina foi igualmente estereotipado como alguém que repetia listas de declinações, condição que afastou a língua da cultura a qual representava e a enquadrou no rótulo de *língua morta*, segundo Lima (1995, p. 25): “*Morta*, sinônimo de *matada*, não de *falecida*”.

A partir de então, segundo Fortes & Prata (2015, p. 34), o latim restringiu-se ao ensino superior e teve sua obrigatoriedade formalizada a partir da elaboração dos “currículos mínimos”, em 1962, para os cursos de ensino superior aprovados pelo Conselho Federal de Educação, que vigorou até 1996, quando a *Lei de Diretrizes e Bases da Educação* (LDB, Lei 9394/96) substituiu um elenco específico de disciplinas pelas *Diretrizes Curriculares Nacionais*, que, por estabelecerem os objetivos de cada curso a partir de competências e habilidades, flexibilizaram a composição curricular. No momento presente, os currículos de Letras ainda são fortemente baseados nas disciplinas dos currículos mínimos (PAIVA, 2005 *apud* Fortes & Prata, 2015, p. 34), e esse motivo parece a Fortes & Prata o principal para justificar a permanência de Língua Latina em grande parte dos cursos de Letras das universidades públicas do Brasil.

Sobre a atual situação do latim no país, Vasconcellos (2015, p. 53) comenta o renascimento do estudo do latim, que, apesar de não ser estudado nas escolas, tem crescido como objeto de interesse dos estudantes no ensino superior, e relata a maior facilidade de se publicar uma tradução de bom nível, seja professor ou aluno de mestrado ou doutorado, devido à

“abertura” do mercado editorial para a publicação de clássicos latinos. Por esses aspectos, Vasconcellos demonstra otimismo perante o futuro dos estudos clássicos no Brasil.

Já para Fortes & Prata (2015, p. 23), a comum ineficiência da prática de ensino da língua latina no que diz respeito a seu potencial de contribuição, ou seja, embora as línguas clássicas sejam a porta de acesso para a cultura clássica, a qual, conforme afirma Fiorin (1991, p. 515), é essencial conhecermos para conhecermos também nossas origens, a forma como esse ensino ocorre acaba por reduzi-las “a um saber mecânico e desarticulado da formação universitária, seja de licenciados em Letras, seja de bacharéis e licenciados em outras áreas, tornando o seu ensino ornamental e ineficaz” (FORTES & PRATA, 2015, p. 23). Segundo os mesmos autores, o latim, por ser disciplina ministrada em cursos superiores, quando finalmente exposta a alunos de Letras e alguns de Filosofia e História, é visto com deslumbramento por se tratar de um saber especializado e raro no país e, ao mesmo tempo, com resistência pelo fato de os alunos crerem se tratar de uma disciplina difícil e, principalmente, sem utilidade (FORTES & PRATA, 2015, p. 24).

Tendo em vista a trajetória do latim na educação nacional e sua situação atual, os profissionais de Língua Latina têm realizado frequentes discussões (por exemplo, nos “Encontros de Professores de Latim”, congregação nacional de professores que possibilita a reflexão sobre o mapa do latim no Brasil) sobre métodos eficazes de ensino que não só se distanciem do histórico desfavorável dessa prática – responsável pelo senso comum que já estabelece uma distância entre o conteúdo e os alunos (por estes acreditarem ser incapazes de dominá-lo) –, mas também busca a articulação do conteúdo com a cultura latina, o que, tendo em vista sua forte influência sobre a nossa própria, facilita o aprendizado por tornar o tema mais palpável e próximo da realidade dos estudantes. Antes de apresentarmos nossa proposta de ensino, tomemos conhecimento de algumas das reflexões de maior vigor atualmente, a partir das quais podemos reconhecer a importância desse conteúdo, tanto língua quanto literatura, para a formação estudantil – no caso, lamentavelmente restrita a estudantes do Ensino Superior – e, por fim, apresentar nossa contribuição para a valorização da prática por meio da adoção de um novo viés de ensino.

Reflexões sobre o ensino de latim

Contribuindo para a reflexão sobre a prática pedagógica, Fábio Fortes e Patrícia Prata elencam preconceitos existentes quanto: a) à finalidade do ensino do latim, b) ao conceito de língua em questão e c) à prática pedagógica em si (FORTES & PRATA, 2015, p. 25). No que diz respeito à finalidade do ensino do latim, a língua pode ser vista sob dois extremos: como

uma “supralíngua” cujo domínio é essencial para o aprendizado de outras línguas, em especial, o português, ou como uma disciplina menor, “para não dizer um apêndice desnecessário, conservador e quase saudosista que ainda sobrevive no conjunto de disciplinas que entram na formação do graduado em Letras” (FORTES & PRATA, 2015, p. 25); sobre o conceito de língua em questão, os autores abordam a uniformização do que seria a língua latina, o ocultamento, por parte da prática pedagógica de língua latina, das diferenças regionais, sociais, diacrônicas e estilísticas dos diferentes textos latinos; por fim, quanto à prática pedagógica em si, Fortes e Prata (2015, p. 25) comentam o costume de um “espelhamento às avessas” frequentemente realizado por professores na tentativa de explicar fenômenos morfossintáticos latinos, como o estabelecimento de equivalências com classificações da gramática tradicional contemporânea, como, por exemplo, atribuir ao acusativo a definição de objeto direto, ou ao ablativo a definição de adjunto adverbial, o que os autores consideram serem premissas “nem sempre precisas ou consensuais” (FORTES & PRATA, 2015, p. 26).

Os autores propõem três direcionamentos para lidarmos com essas questões. Primeiramente, o latim deve ser visto como uma língua *estrangeira* clássica, ou seja, mesmo que a língua latina inegavelmente proporcione ao estudioso do português um conhecimento primário sobre as origens da língua portuguesa, o latim não deixa de ser uma língua estrangeira em relação ao falante contemporâneo, e o fato de sua oralidade não ser mais possível (ou natural) não lhe garante um *status* “especial” ou “superior” (FORTES & PRATA, 2015, p. 26). Seguindo adiante, não podemos desconsiderar que o que chamamos de Latim é, na verdade, uma homogeneização dos princípios gramaticais, estilísticos e semânticos dos mais variados textos, que conhecemos por meio do trabalho de mais de onze séculos de filólogos e gramáticos que se dedicaram ao estudo da escrita latina, e essa variedade não deve ser desconsiderada (FORTES & PRATA, 2015, p. 27). Por fim, é importante que o aluno tenha contato com, além de um bom material teórico, textos antigos, escritos por aqueles que tiveram o latim como língua materna.

É possível encontrar em Santos Sobrinho (2013, p. 198) embasamento para as soluções apontadas por Fortes & Prata, tendo em vista que o autor relaciona a língua latina como objeto de estudo:

à língua presente nos textos; aos textos como fruto de uma cultura ou de diferentes culturas, se se consideram os diversos tempos em que o latim foi e é utilizado; ao latim como uma língua não apenas clássica; ao latim como uma língua a ser lida, o que implica o uso consciente de estratégias que permitam a autonomia na leitura dos textos.

Para Pinto (2015, p. 42), a proposta do latinista atualmente, “se se entender por latinista o pesquisador que se debruçou anos a fio sobre peculiaridades da língua e da cultura romanas, amparado por uma bibliografia altamente especializada e uma vasta erudição”, é que o latim seja reconhecido como “*uma língua da nossa cultura*” (expressão utilizada por PINTO, 2015, p. 42 [grifo da autora]), acessível a quem busque aprendê-lo com o objetivo de capacitar-se para ler textos que são presentes em nosso imaginário. Pinto aborda também a questão da precariedade da aprendizagem de língua latina, bem como a rotulação do latim como inacessível, cuja leitura “parece uma meta inatingível, somente reservada a poucos eleitos” (PINTO, 2015, p. 43) e acrescenta que essa precariedade não deve ser tida como obstáculo intransponível para o contato com o texto latino.

A educação escolar, histórica e atualmente, é parcial na produção do que se respeita como “cultura”, segundo Pinto (2015, p. 43), e é considerado um privilégio que se trabalhe com textos antigos em um país como o Brasil, mas um professor com preocupações sociais não se deve afastar dos textos clássicos por pensar que eles não interessam ao povo: “Determinar o que lhe interessa é tarefa do povo” (PINTO, 2015, p. 43); cabe ao estudioso zelar pela disponibilidade de seus estudos a quem mais se interessar pelo assunto. Algumas estratégias listadas pela autora – algumas já elencadas por outros pesquisadores – para dar ao aluno “o prazer do texto” (expressão de Roland Barthes utilizado no *Le plaisir du texte* [1973]) são: desmistificação do latim como língua difícil; o reconhecimento do latim como língua estrangeira e, por conseguinte, seu tratamento levando em consideração todas as questões atuantes no aprendizado de uma segunda língua; o uso da tradução, não apenas como objetivo, mas para apoiar a leitura; e a aceitação de atuais metodologias de análise, que encontram no texto um lugar de resgate da intertextualidade e do contexto (PINTO, 2015, p. 44). Para Pinto (2015, p. 44), retomar esse prazer do texto é reconhecer que o latim não está morto “nem enquanto *sistema* nem enquanto *discurso*”, pois, se a língua perdeu sua criatividade própria, foi devido à ausência de falantes nativos, mas seu sistema se mantém preservado e conhecido por nós; Lima (1995, p. 19) defende o latim como “uma língua *viva* do passado”.

Pinto faz uma comparação interessante sobre o tratamento que é dado às línguas consideradas mortas em relação à aceitação recebida por outros objetos de cultura (das artes, por exemplo): se pinturas ou esculturas não são tratadas como objetos “anacrônicos e impertinentes ao presente, como ‘coisa morta’, por mais que não haja sujeitos nem capazes nem interessados em produzi-los ou reproduzi-los” (PINTO, 2015, p. 45), por que não é dessa forma com as

línguas antigas? A autora deixa claro que, ao fazer esse questionamento, não tem intenção de esquecer da relatividade do conceito de sistemas (nos quais se inscrevem as línguas, por exemplo), nem de propor que a arte tenha o mesmo estatuto cultural que a língua, mas traz a citação autorizada de uma conversa informal com Jacyntho Lins Brandão: “alguém usa a expressão *‘filosofia morta?!’*” e acrescenta “Se a arte e a filosofia – a retórica! – ainda “fazem sentido” [aspas da autora], como pode a língua estar morta?” (PINTO, 2015, p. 46).

É muito pertinente a analogia proposta por Pinto para questionar a rotulação de *língua morta* a que o latim é constantemente confinado, e sua reflexão nos conduz a pensá-lo como língua viva no sentido de a ausência do seu uso como língua nativa não ser motivo legítimo para seu esquecimento, assim como não é justificativa para o desmerecimento de outros artefatos culturais, como a autora compara. Entretanto, há um segundo sentido para o latim como língua viva, e que diz respeito à prática pedagógica do latim ativo: o enfoque não se resume mais a habilitar os alunos à competência da leitura de textos latinos, mas à produção de textos orais e escritos em língua latina. No ensino do latim ativo, o aluno se apropria do idioma para utilizá-lo como o faria com qualquer outro idioma de uso corrente na atualidade. Leite (2015, p. 132) comenta a prática docente, que ainda causa controvérsia entre a comunidade acadêmica nacional e internacional, e afirma que, na verdade, não se trata de uma inovação, já que o método tem séculos de tradição ininterrupta e, apesar de ter sido abandonado em alguns lugares por certo período, foi retomado nas décadas de 1960 e 1970 como parte da abordagem que defendia a aplicação da Linguística moderna no ensino de línguas clássicas. A autora também reforça o propósito claro e definido da prática: “contribuir com o objetivo último do ensino de língua clássica, que é o contato direto com o arcabouço cultural e literário legado a nós pelo passado” (LEITE, 2015, p. 132).

Vasconcellos (2015, p. 54) atenta para o cuidado com o tratamento do latim como uma “língua viva”, pois o latim vivo é, na verdade, “um arremedo aproximativo de um latim que um dia foi falado... por que estrato social e em que contexto?” (VASCONCELLOS, 2015, p. 54), acrescentando em seguida que, justamente por esse motivo, não nos é possível testar a gramaticalidade (segundo Chomsky) de enunciados que, de acordo com as regras gramaticais aprendidas, estão corretos, pois não é garantia que um falante nativo produziria aquela sentença; logo, Vasconcellos recomenda que, no ensino de latim, não se dê um peso maior à produção de enunciados que não estão diretamente apoiados em textos herdados, pelos motivos supracitados. O foco do ensino deve ser a capacitação do estudante para que consiga ler os textos latinos tendo consciência de seu “caráter peculiar”, por ser o latim uma “língua literária que, mesmo em

gêneros que deixam transparecer a língua coloquial, é altamente estilizada, submetida, por exemplo, no caso da poesia, a restrições de ritmo” (VASCONCELLOS, 2015, p. 55).

No que diz respeito à importância da cultura clássica para a cultura contemporânea ocidental, afirmam Beard & Henderson (1995, p. 44): “*Todos nós já somos classicistas [...]. Nunca poderemos chegar aos clássicos como completamente estranhos. Não há nenhuma cultura estrangeira que seja tão parte da nossa história*”. Essa perspectiva da familiaridade em concomitância com a estranheza é o que nos permite, segundo Fortes & Prata (2015, p. 29), além de compreender concepções familiares a nosso pensamento, observar as diferenças temporais e, a partir disso, entender com mais clareza nosso momento sociocultural. O conhecimento da cultura antiga apresenta, intrinsecamente, um caráter formador, por esclarecer as origens de elementos culturais contemporâneos; portanto, a presença do latim nos cursos de Letras é essencial para “uma formação mais ampla, historicamente contextualizada da cultura e da linguagem escrita” (FORTES & PRATA, 2015, p. 30). Para os autores, a língua latina e sua cultura deveriam proporcionar aos alunos a “porta de acesso à cultura antiga e a consciência histórica da linguagem humana” (FORTES & PRATA, 2015, p. 30), e os autores citam Grimal por este definir o latim como “matemática das ciências humanas”, por ser a base do pensamento filosófico, literário, linguístico e histórico do ocidente, assim como a matemática é a base das ciências naturais. Além disso, o ensino de latim tem um caráter propedêutico para o avanço nas ciências humanas, em especial na linguística, pela perspectiva literária e filosófica, ou seja, por meio do diálogo que é possível estabelecer entre as línguas modernas e suas literaturas e o latim e a literatura antiga.

Perspectivas para o ensino de latim

Nos últimos tempos, existe um movimento de congregação de professores de latim que vem se consolidando nacionalmente, e a partir de seus encontros foi possível discutir sobre o mapa do latim no país, os contextos nos quais o latim é ensinado, a presença de disciplinas sobre cultura clássica, dentre outros. O quadro docente é reduzido, e Fortes & Prata (2015, p. 36) atribuem a esse aspecto tanto o fator da carência histórica de vagas para as universidades públicas, quanto a escassez de profissionais da área, que só ultimamente conseguiram ingressar em cursos de mestrado e doutorado na área. Os autores concluem que, apesar de o ensino de latim ainda ser trespessado por mitos preconceituosos, existe um movimento de resistência dos estudos latinos, reforçado pela retomada do ensino e das pesquisas.

Para Vasconcellos (2015, p. 65–66), a área, além de um maior diálogo com a linguística, precisa avançar na “internacionalização” e na interdisciplinaridade, isto é, respectivamente, a integração maior entre pesquisadores brasileiros e estrangeiros no que diz respeito a publicações, participações em congressos, dentre outras atividades do gênero, e o implícito requisito da área de estudos clássicos que o pesquisador esteja em contato com outros campos de conhecimento, como Arqueologia, História antiga, Filosofia antiga, História da arte, dentre outros, que são de grande valia para o aprimoramento de seus conhecimentos. Por fim, o autor reforça a necessidade de que sejam discutidos, entre os professores, seus pressupostos teóricos e que, também, os docentes reflitam sobre seus papéis como professores e pesquisadores, evitando a reprodução de posturas fossilizadas e estereótipos, pois essas atitudes demonstram a vitalidade da área, sua autocrítica e – o que é importante – sua capacidade de atender às novas demandas.

O conhecimento dos radicais latinos na expansão do vocabulário

O objetivo deste trabalho é sugerir uma abordagem dentro do ensino do latim que tenha como foco o exercício de identificação dos radicais latinos nas palavras do português, tanto palavras de uso corrente quanto palavras mais rebuscadas, para que o aluno desenvolva o hábito de buscar associações linguísticas para compreender em maior dimensão o significado de palavras que conhece ou, até mesmo, ser capaz de deduzir o significado de alguma palavra que nunca tenha visto antes, por simples reconhecimento dos radicais que a compõem. Os benefícios desse entendimento são múltiplos, pois não só poupa o estudante, enquanto leitor, de fazer inúmeras consultas ao dicionário, como aprimora seu léxico na fala e na escrita. Além disso, o método pode funcionar como uma via de mão dupla, ou seja, o aluno pode desfrutar tanto do conhecimento dos radicais latinos para o vocabulário do português quanto do conhecimento do português para deduzir significados de palavras latinas, vantagem que se estende a falantes de outras línguas românicas pela relação com sua língua-mãe.

É necessário esclarecer que esta não é uma concordância com a falácia de saber latim para saber bem português, até porque é possível alcançar os resultados aqui visados por outros meios que não envolvam nenhum tipo de associação linguística. O que sugerimos é apenas uma possível aplicação dos conhecimentos de latim em prol da expansão do vocabulário do português – expansão esta que, novamente, não *depende* do latim, mas pode ser, por ele, facilitada.

É importante pontuar que existirão exceções. Haverá momentos em que nos depararemos com os falsos cognatos, isto é, palavras de línguas diferentes que se assemelham na ortografia,

mas têm significados completamente diferentes. Em se tratando da relação entre língua-mãe e sua língua derivada, é possível haver falsos cognatos por meio da confusão entre radicais similares pertencentes a palavras diferentes. Por exemplo: o adjetivo português *terrestre* deriva do adjetivo latino *terrestris*, que, por sua vez, vem do substantivo latino *terra*; o adjetivo português *terrível*, por outro lado, deriva do verbo latino *terrere*, que significa “assustar” – a coincidência do *terr-* em derivados de ambas as palavras pode ocasionar associações equivocadas; entretanto, também pode ser o ponto de partida de interessantes reflexões linguísticas, pois mesmo uma pessoa leiga em estudos linguísticos pode se perguntar o porquê de palavras parecidas, como “terrestre” e “terrível”, terem significados tão díspares. A ideia é que essa curiosidade acerca das palavras de nossa língua seja mais comum, especialmente entre os profissionais de língua portuguesa, por se tratar de seu objeto de estudo e trabalho.

Não é difícil ter acesso a listas de radicais gregos e latinos presentes em nossa língua e seus respectivos significados; há múltiplas disponíveis na internet ou em livros de etimologia, entretanto esta não pode ser considerada uma forma de apreensão dos radicais por ser completamente mecânica e descontextualizada. É extremamente importante a contextualização do conteúdo para sua assimilação, e este ponto, como observamos nas reflexões aqui mencionadas, é defendido por pesquisadores atuais (FORTES; PRATA; PINTO) e foi bastante discutido, no que diz respeito à necessária inovação do ensino de latim, neste trabalho. Portanto é imprescindível que o enfoque nos radicais latinos esteja apoiado por um contexto e por uma reflexão teórica que, no caso aqui apresentado, seja evidente na prática, na observação e no uso das palavras.

Há alguns materiais conhecidos, como o *Aprendendo Latim* (2009), que partem do método de leitura para introduzir a estrutura gramatical da língua, no entanto não há um foco claro em observações etimológicas: a associação de radicais a palavras do português, quando aparece, é apresentada como curiosidade, em tópicos não fixos nos capítulos; dessa forma, caberia ao professor fazer tais observações caso seu objetivo fosse o de aprimoramento e ampliação do vocabulário de seus alunos.

Não é conhecido por nós nenhum material em língua portuguesa que apresente esse enfoque etimológico. É possível citar os materiais *The Greek and Latin roots of English* (2008), de Tamara M. Green, e *Words & Ideas* (2008), de William J. Dominik, os quais podem servir de inspiração no que diz respeito à forma de abordagem da etimologia, embora não se proponham a ser materiais de ensino de latim: o objetivo de ambos é explorar os radicais gregos e latinos em palavras da língua inglesa.

O livro de Tamara M. Green tem um caráter mais técnico, que visa evidentemente a construir a base do conhecimento etimológico de seu leitor, trazendo tabelas de radicais, e, ao final de cada capítulo, exercícios com perguntas específicas sobre as informações anteriormente apresentadas, inclusive exercícios que trazem os radicais latinos para que o estudante preencha as linhas com seu significado na língua latina e, em seguida, seu uso corrente em inglês.

O material *Words & Ideas*, de William Dominik, apesar de, nos capítulos iniciais, em que se pretende apresentar ao estudante os instrumentos básicos da composição das palavras, também trazer tabelas de radicais e exercícios para que se acrescentem minuciosamente bases, prefixos e sufixos latinos, traz uma abordagem interessante quando passa a abordar aspectos culturais nos capítulos sobre mitologia, medicina, política, dentre outros, e que se aproxima da que visamos: a partir de um breve texto sobre determinado tema – entretanto em língua materna, o que não seria o caso aqui por pensarmos esta prática situada no ensino do latim – há o tópico *Word Study*, que apresenta diversas palavras derivadas de algum radical pertinente ao tema tratado. Por exemplo: no capítulo sobre mitologia, há um pequeno texto falando sobre teogonia (genealogia dos deuses e origem do mundo) e, como é mencionado o termo grego *kósmos*, no tópico *Word Study* há a transformação do radical grego na língua inglesa, *cosmos*, e uma pequena lista de palavras derivadas desse mesmo radical, como *cosmetic*, *cosmogony*, *cosmography*, *cosmonaut* e *cosmopolitan*, com devidas explicações de outros radicais componentes dessas mesmas palavras.

O material *Latin for the new millenium*, de Milena Minkova e Terence Tunberg, tem uma proposta diferente: apresenta exercícios, logo após o tópico *Vocabulary to Learn*, de reconhecimento de radicais latinos nas palavras de língua inglesa. Há várias sentenças em inglês e cabe ao aluno encontrar, em cada uma delas, a palavra que deriva de alguma palavra latina que ele tenha aprendido. O *Latine Loqui*, material de ensino de latim, de Leni Ribeiro Leite, tem uma proposta de apresentação de textos em latim que parte sempre de tópicos culturais e, sendo adaptações de textos originais, introduzem progressivamente, de acordo com o nível de dificuldade correspondente, novos conhecimentos gramaticais necessários ao aluno. Embora o material não apresente seções ou exercícios específicos para abordagens etimológicas, estas podem ocorrer a título de curiosidade, como no apêndice de sua *Lectio septima*, que aborda o comediógrafo romano Plauto, por exemplo, em que há uma breve explicação da origem das palavras amplamente usadas por nós, *sósia* e *anfiteatro*, que se devem aos personagens criados por Plauto.

No *Aprendendo Latim*, de Peter V. Jones e Keith C. Sidwell, há tópicos que trazem os significados de radicais latinos e suas mutações sofridas em outras palavras do português e do

inglês, entretanto não podemos ignorar que este é um material traduzido, e, por mais que os tradutores possam ter feito adaptações para que essa seção dialogasse com estudantes lusófonos, grande parte do conteúdo teve a língua inglesa como foco, que, apesar de apresentar expressiva influência desses radicais, não a apresenta em evidência como o português, língua românica.

Propomos uma abordagem das aulas de latim que incentivem o aluno a perceber de que forma determinadas palavras presentes no texto permanecem no português, com a mesma grafia ou adaptada após mudanças diacrônicas da língua. Esse conhecimento lexical em simultaneidade com seu aprendizado da estrutura gramatical da língua pode funcionar como um auxílio para o aprimoramento do conhecimento sobre sua própria língua materna e, por conseguinte, a ampliação de seu repertório vocabular. Procuremos despertar a curiosidade e a reflexão sobre a permanência latina no vocabulário do português e incentivar os alunos a observarem as palavras que usam ou com as quais têm contato de forma mais crítica, a partir de seu processo de formação.

Considerações Finais

Procuramos neste trabalho esboçar uma proposta de abordagem da língua latina que ofereça aos alunos de Letras embasamento etimológico para aprimoramento do próprio vocabulário de forma a melhorar sua escrita e sua experiência de leitura, bem como possibilitar que, na atuação em sala de aula como professores de português, possam transmitir parte deste conhecimento a seus alunos e igualmente contribuir para a ampliação do repertório lingüístico dos mesmos.

É importante frisar que não é nossa intenção reduzir o ensino de latim aos paralelos lexicais entre a língua latina e o português: a valorização da cultura latina deve ser constante nas aulas de estudos clássicos. De nada adiantaria tentar aproximar o aprendizado do latim ao aprendizado do português se mantivéssemos suas respectivas culturas isoladas. Embora não seja possível, devido ao pouco tempo geralmente disponível (se considerarmos as poucas disciplinas de língua latina em cursos de Humanidades), um aprofundamento maior na cultura latina, especificamente na literatura, uma abordagem superficial pode fazer a diferença: como observou Hans Gumbrecht em aula magna na Universidade Federal de Ouro Preto (“Onde as humanidades funcionam melhor – e por quê”, 31 de março de 2015), não é possível apresentar aos alunos os clássicos, “mas um certo número de clássicos, pelos quais eles podem eventualmente se apaixonar”.

Finalmente, concordamos com os pesquisadores aqui mencionados (FORTES, PRATA, SANTOS SOBRINHO, VASCONCELLOS) sobre a necessidade de repensar a prática de ensino de língua latina e, nesse sentido, esperamos ter contribuído em alguma medida com a proposta aqui apresentada.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Anita Correia Lima de. “Aulas régias no império colonial português: o global e o local”. In: LIMA, Ivana Stolze; CARMO, Laura do (Org.). *História social da língua nacional*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008; p. 65-90.
- BARTHES, Roland. *Le plaisir du texte*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- BASSETTO, Bruno Fregni. *Elementos de filologia românica: História Interna das Línguas Românicas*, v. 2. São Paulo: E, 2010.
- BEARD, Mary; HENDERSON, John. *Antiguidade clássica: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- CACHO, Joaquín Fernández. *Didáctica del latín*. Zaragoza: Instituto de Ciencias de la Educación, 2001.
- CONTE, Gian Biagio; BERTI, Emanuele; MARIOTTI, Michela. *La sintassi del latino*. Firenze: Le Monnier, 2006.
- DOMINIK, William. *Words & ideas*. Mundelein: Bolchazy-Carducci, 2008.
- ELIA, Sílvio. *Preparação à linguística românica*. 2ª ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1979.
- FARIA, Ernesto. *Introdução à didática do latim*. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1999.
- FIORIN, José Luiz. “Letras clássicas no 2º grau: competência textual e intertextual”. *Anais do II Congresso Nacional de Estudos Clássicos. Mito, religião e sociedade*. São Paulo: SBEC, vol. 1, 1991; p. 514-519.
- FIORIN, José Luiz (Org.). *Introdução à linguística: I. Objetos teóricos*. São Paulo: Contexto, 2012.
- FORTES, Fábio. “Latim e linguística: concepções de linguagem e ensino”. In: FORTES, Fábio; PRATA, Patrícia. *O latim hoje: reflexões sobre cultura clássica e ensino*. Campinas: Mercado de Letras, 2015; p. 119-130.
- FORTES, Fábio; PRATA, Patrícia. “A sobrevivência do latim”. In: FORTES, Fábio; PRATA, Patrícia. (Org.). *O latim hoje: reflexões sobre cultura clássica e ensino*. Campinas: Mercado de Letras, 2015; p. 23-39.

- FREIRE, Luiz GL. “Educação jesuítica do século XVI ao XVIII: a memória do espaço e o espaço da memória”. *Cadernos do CEOM*. Chapecó, v. 22, n. 31, 2009; p. 177-191.
- GREEN, Tamara M. *The Greek and Latin roots of English*. Fourth Edition. Lanham: Rowman & Littlefield, 2008.
- GUIMARÃES, José Otávio. Apresentação. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Org.). *A tradição clássica e o Brasil*. Brasília: Fortium, 2008; p. 5-13. Disponível em: <http://www.academia.edu/3302408/A_Tradicao_Clássica_e_o_Brasil>. Acesso em: 15 jan. 2017.
- GUMBRECHT, Hans. *Produção de presença*. Trad. Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC, 2010.
- JONES, Peter V; SIDWELL, Keith C. *Aprendendo latim*. Tradução Isabella Tardin Cardoso e Paulo Sergio de Vasconcellos. São Paulo: Odysseus, 2014.
- LEITE, Leni Ribeiro. *Latine Loqui: curso básico de latim*. Vitória: EDUFES, 2016. 2 v.
- _____. “Aprendendo a ler – e a falar – em latim”. In: FORTES, Fábio; PRATA, Patrícia. (Org.) *O latim hoje: reflexões sobre cultura clássica e ensino*. Campinas: Mercado das Letras, 2015; p. 131-151.
- LEITE, Leni Ribeiro. CASTRO, Marihá Barbosa. “O ensino de língua latina na Universidade brasileira e sua contribuição para a formação do graduando em Letras”. In: *Organon*, v. 29, n. 56. Porto Alegre: 2014. p. 223-244. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/43622>. Acesso: 24 out 2016.
- LIMA, Alceu Dias. *Uma estranha língua? Questões de linguagem e método*. São Paulo: Unesp, 1995.
- _____. “O golpe do latim”. *Classica (Brasil)* 5/6, supl. 1. Belo Horizonte: SBEC, 2000; p. 169-171.
- MACIEL, Lizete S.B.; SHIGUNOV NETO, Alexandre. “A educação brasileira no período pombalino: uma análise histórica das reformas pombalinas do ensino”. In: *Educação e pesquisa*. Revista da Faculdade de Educação da USP. São Paulo, v. 32, n. 3, set./dez. 2006; p. 465-476.
- MAURER, Henrique. *Gramática do latim vulgar*. Porto Alegre: Livraria Acadêmica, 1959.
- MINKOVA, Milena; TUNBERG, Terence. *Latin for the new millenium*. Mundelein: Bolchazy-Carducci, 2008.
- NEGRÃO, Esmeralda et al. “A competência linguística”. In: FIORIN, José (org.). *Introdução à linguística: objetos teóricos*. São Paulo: Contexto, 2002; p. 95-119.

- PINTO, Neiva Ferreira. “Nossa herança. Nosso trabalho”. In: FORTES, Fábio; PRATA, Patrícia. (Org.) *O latim hoje: Reflexões sobre a cultura clássica e o ensino*. Campinas: Mercado de Letras, 2015; p. 41-51.
- SANTOS SOBRINHO, José Amarante. *Dois tempos da cultura escrita em latim no Brasil: o tempo da conservação e o tempo da produção: discursos, práticas, representações, proposta metodológica*. Tese (Doutorado em Língua e Cultura) – Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura, Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.
- SOUZA, Rosa Fátima de. “A renovação do currículo do ensino secundário no Brasil: as últimas batalhas pelo humanismo (1920–1960)”. *Currículo sem fronteiras*, v. 9, n. 1, Jan/Jun 2009; p. 72-90.
- VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de. “Ensino e pesquisa de língua e literatura latina no Brasil de hoje”. In: FORTES, Fábio; PRATA, Patrícia (Org.). *O latim hoje: reflexões sobre cultura clássica e ensino*. Campinas: Mercado das Letras, 2015; p. 53-68.
- VERNEY, Luís António. *Verdadeiro método de estudar*. Edição organizada por António Salgado Júnior. Lisboa: Sá da Costa, 1949-1953.
- VIDOS, Benedek Elemér. *Manual de linguística românica*. Trad. José Pereira da Silva, com revisão técnica de Evanildo Bechara. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996 [1902].





A construção de uma identidade democrática para Teseu: uma comparação entre Baquilides (ditirambos 17 e 18) e Eurípides (As Suplicantes)

The fabrication of Theseus' democratic identity:
a comparative analysis between Bacchylides's dithyrambs 17
and 18 and Euripides' *The Suppliant Women*

Waldir Moreira de Sousa Junior¹

e-mail: wsousajr@yahoo.com

orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6130-871X>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.12501>

Resumo:

O propósito deste artigo é identificar as características de Teseu, tal qual representado nos ditirambos 17 e 18 de Baquilides, e no drama *As Suplicantes*, de Eurípides, que evidenciem um tratamento especial, na verdade, político, dado ao herói. Argumentarei que a democracia ateniense será evocada nesses poemas por meio de dois aspectos principais do herói: a belicosidade e a benevolência. Esses dois atributos serão a base para se construir um Teseu democrático, como se evidenciará principalmente a partir da peça de Eurípides em questão. Constatar-se-á que os citados ditirambos de Baquilides, por sua vez, estarão nos primórdios de uma tradição poética ligada a Teseu que se estabelecerá juntamente com o regime democrático de Atenas.

Palavras-chave: Eurípides, Baquilides, *As Suplicantes*, Ditirambo, Democracia

Abstract:

This article will seek to identify the political characteristics of the Athenian hero Theseus in Bacchylides' dithyrambs 17 and 18 and in Euripides' *The Suppliant Women*. I will argue that elements of Athenian democracy can be traceable in these poems by two main aspects of the hero: his bellicosity and his benevolence towards the weak. These two attributes shall be the fundamental principles to shape a democratic Theseus, such as will be seen mainly through the above cited Euripides' play. I will show that Bacchylides' dithyrambs 17 and 18, by their turn, can be located in the beginning of a particular poetic tradition related to Theseus that settle its basis along with the Athenian democracy.

Keywords: Euripides, Bacchylides, *The Suppliant Women*, Dithyramb, Democracy

¹ Bacharel em Letras (Português-Grego) pela Universidade de São Paulo (Brasil). Mestre em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (Brasil). Doutorando em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (Brasil) sob orientação da Prof. Dra. Adriane da Silva Duarte.



Introdução

Como Baquílides e Eurípides convergem no que diz respeito à formação da identidade daquele que se tornou o herói por excelência dos atenienses, Teseu? Este artigo pretende retomar algumas leituras políticas e ideológicas a respeito dos ditirambos 17 e 18 de Baquílides e fazer uma comparação com os dramas *As Suplicantes*, *Círon* e *Teseu* de Eurípides, focando especificamente na construção da imagem de Teseu. Explorar dados históricos concernentes à época da formação da Liga de Delos e do conseqüente imperialismo ateniense no mar Egeu será o instrumento por meio do qual se visualizará a composição prenunciadora de um Teseu democrático. À primeira vista, soa anacrônico pensar-se Teseu, herói pré-iliádico, como “democrático²”, mas, a despeito dessa defasagem temporal, Baquílides e Eurípides, poetas do século V a.C, não hesitaram em fazer uso do herói como representante da Atenas de seu tempo.

Como se relacionariam entre si a obra de Baquílides e de Eurípides? Os ditirambos 17, *Jovens ou Teseu*, e 18, *Teseu*³, as tragédias *As Suplicantes*, *Pirítoos* e *Teseu* e o drama satírico *Círon* têm como ponto em comum a fixação de uma imagem-padrão de Teseu: benevolente para com os amigos e desfavorecidos, implacável contra os malfeitores e inimigos.

Que traços em comum havia entre Baquílides e Eurípides quanto ao seu relacionamento com Atenas? A carreira de ambos foi muito devedora do ambiente cultural proporcionado por essa cidade. Para Eurípides, basta dizer: era ateniense, e nessa cidade produziu a substância de sua obra. A Baquílides, embora natural da ilha de Ceos, não raro são elencados elementos que visam

² A partir de Homero *Iliada* (1.265), podemos situá-lo num tempo anterior à guerra de Troia. Se considerarmos Clístenes (565 – 492 a.C) como um dos principais fundadores da democracia ateniense, então Teseu, filho de Egeu, pertence a um tempo mitológico bastante anterior.

³ É mister datar os ditirambos, uma vez que a argumentação deste trabalho preocupar-se-á em estabelecer ilações entre os poemas e os dados referentes ao contexto histórico de Atenas. Para o ditirambo 17, não há uma datação precisa. Mahler (1997) data o ditirambo do começo da década de 490 a.C, mas estudos mais recentes, como os de Pavlou (2012) e Irwin (2012), concordam em situá-lo por volta da década de 470 a.C. Datar o ditirambo 18 é igualmente uma tarefa conjectural. Como nota Mills (1997, p. 98), essa ode dataria do início da liga de Delos, podendo pertencer a um período que vai de 490 a 460 a.C. Flores (2006, p. 169) fornece como data possível o intervalo de 460-444 a.C, “período em que Atenas controlava a região de Mégara, o que explicaria a chegada de Teseu pelo Istmo, onde havia uma guarnição de efébos”. Mello (2012, p. 112), prefere o intervalo de 478-70 a.C. Por certo, ao menos, tem-se a Liga de Delos (seja em sua formação, seja em seu desenvolvimento posterior) como *background* histórico dos poemas.

a estabelecer uma ligação entre ele e a cidade de Atenas. Primeiro, é presumível que ele tivesse visitado a cidade e aí trabalhado⁴. Para Fearn (2007, p. 247), “Baquilides certamente estava, como o representante de Ceos da poesia pan-helênica de sua geração, e como um poeta que também trabalhou em Atenas, em uma posição única para produzir tal composição [ditirambo 17] e um ‘amálgama de identidades⁵’”. Há um caráter “político” na poesia de Baquilides, que incorporará em si, de certa forma, a relação Ceos-Atenas e que tenciona interpretar a história de Teseu sob prisma dos valores democráticos.

A partir dessas informações prévias de cunho histórico-político, passo à análise dos poemas, que pretende interpretar como tais dados foram relacionados com a figuração de Teseu para o século V a.C nas obras acima delimitadas.

Ditirambo 17: Jovens ou Teseu

Jovens ou Teseu é um ditirambo composto para ser apresentado no festival Délio, da ilha de Delos, em honra ao deus Apolo⁶. Constitui-se de um canto coral cuja performance estaria sob incumbência dos cidadãos da ilha de Ceos. O ditirambo é narrativo, “virtualmente um mito por inteiro” (Gerber, 1979, p. 359).

Em sentido político, o Teseu do ditirambo 17 é muitas vezes tido como o símbolo do domínio de Atenas sobre as ilhas do mar Egeu. Nas palavras de Fearn (2007, p. 242), por exemplo, esse ditirambo seria “um documento do imperialismo cultural ateniense”. Diversos estudos têm proposto um caminho interpretativo semelhante. Segundo Gisekam (1977), “o objetivo óbvio e principal do poema é a glorificação do ateniense Teseu por um coro de Ceos”. De fato, desde a década de 1980, Scodel (1984, p. 137) já notara que “o poema tem sido naturalmente tratado como um reflexo da *propaganda* ateniense”. Mais recentemente, Fearn (2007, p. 242) relaciona os atos de Teseu no ditirambo ao domínio ateniense sobre o mar Egeu,

⁴ Severyns (1933, p. 65), por exemplo, afirma que o poeta estaria em Atenas quando compôs a ode 19, *Io*, que é dedicada aos atenienses. *Contra*: Nicola (1934, p.320), que crê ser mais razoável afirmar que Baquilides estaria, ao contrário, em Ceos.

⁵ Além disso, a ilha de Ceos possuía vínculos antigos com os atenienses. Segundo Heródoto (8.46.2), “os habitantes de Ceos eram jônios de raça, de descendência ateniense”. Tradução do autor.

⁶ Há uma longa e rica discussão sobre a que gênero de fato pertenceria esse poema. Ver sobretudo Schmidt (1990) e D’Alessio (2013, pp. 119-122). Subscrevo o posicionamento de Fearn (2013, p. 133), que observa a flexibilidade cultural dos festivais dionisíacos e apolíneos, liberando-nos de problemas formalistas de retidão dos gêneros “ditirambo” e “peã”.

afirmando por fim que “Teseu usurpa Minos como talassocrata paradigmático” nessa região⁷. Do mesmo modo, Pavlou (2012, pp. 512-13), que tem o poema como uma “altamente politizada ode ceana”, parece concordar com Fearn que Baquilides teria dado um tratamento simbólico à vitória de Teseu sobre Minos. Por outro lado, Irwin (2012, pp. 52-63), embora estabeleça uma alusão diferente, não deixa de tratar o ditirambo em termos políticos: ela afirma que “o poema é virtualmente uma alegoria mitológica ideologicamente recontando a participação de Atenas nas guerras pérsicas”, concluindo, enfim, que Minos seria a representação de dois reis persas, Dario e Xerxes. Tais conclusões serão o ponto de partida de minha análise⁸.

Em resumo, a questão chave é a disputa entre Teseu, filho de Egeu, o rei de Atenas, e Minos, rei de Creta. Teseu acompanha os quatorze jovens atenienses (sete moças e sete rapazes) que foram ofertados pela sua cidade como tributo à Creta⁹. Durante a viagem, Minos sente forte atração por uma dessas jovens, Eribeia¹⁰, e toca com suas mãos o alvo rosto da menina, que grita em busca da proteção de Teseu. Nesse momento a rixa entre os dois se põe: Teseu não aceitará que a jovem seja assediada, mesmo que ela seja uma “prisoneira” de Minos, prestes a ser devorada pelo Minotauro em Creta¹¹. Assim, a fim de evitar um duelo armado em pleno mar, Minos urde uma “artimanha” e lança um desafio de paternidade. Se Teseu for realmente filho de Posêidon, o herói terá de se jogar ao mar e trazer de volta o anel atirado ao oceano. Minos, por sua vez, para provar sua paternidade divina, roga por um sinal a Zeus, que responde relampejando no céu.

A disputa parece injusta, visto que Teseu corre risco de vida se não for atendido por seu pai. Esse desnível entre os desafios, todavia, conferirá a Teseu, se ele vencer, mais brilho. De fato,

⁷ Fearn (2007, p. 255).

⁸ Neste artigo, utilizarei a tradução de Ragusa (2014) para o ditirambo 17 e de Mello (2012) para o ditirambo 18.

⁹ Há uma disputa teórica que indaga se Teseu faria parte dos 14 jovens oferecidos por Atenas para Creta, ou se ele se ofereceu para viajar com os jovens à parte. Ver Pieper (1972, p. 396). Seltman (1953, p. 98) afirma que Teseu se põe entre um dos jovens. Para Plutarco (*Teseu*, 17), Teseu vai voluntariamente. Dow (1967, p. 9), numa interpretação racionalista do mito, sugere que, historicamente, o tributo tenha sido, na verdade, sete toneladas de trigo e sete toneladas de cevada. Em *Héacles* de Eurípidés Teseu diz que salvou 14 jovens do touro de Cnosos (1326-27), ou seja, ele não era uma das vítimas oferecidas como tributo.

¹⁰ Eribeia seria a mãe de Ajax Telamônio, cf. Baquilides 13.100-105. Fearn (2013, pp. 145-6) discute sobre a origem dessa personagem e sobre a interpretação política dada a ela por Baquilides no ditirambo 17.

¹¹ Clark (2003), que estuda o significado do toque entre um homem e uma menina na poesia grega, nota que, para Minos, seria lícito ter Eribeia como sua acompanhante sexual, já que ela era sua prisoneira. Oeveren (1999) afirma que Minos não se importaria se seu gesto seria aceitável ou não. Na ode 1 de Baquilides, tal como ocorre com Eribeia, Minos também assedia uma menina *τι βᾰθύζωνον κόραν / Δεξιθέαν δάμασεν* (117-18). Este ato é feito com ajuda de Zeus (*Διὸς εὐκλείου δὲ ἕκα-τι*, 116-17).

ele é atendido, e seu retorno o cobre de glória. Ao fim, observa-se que Teseu é mais ricamente presenteado pelos deuses. Ele salta ao mar e é transportado por golfinhos¹² até o palácio de Posêidon, onde é recebido por Anfitrite. Lá ele vê as Nereidas dançando, e é abundantemente presenteado. Ao retornar à nau, Minos se espanta, e os jovens se alegram. O ditirambo, então, cria um antagonismo entre as duas figuras, construindo uma imagem elogiosa de Teseu em detrimento da de Minos. Tal antagonismo formará a base teórica da análise política proposta neste artigo, em que se entende Atenas (Teseu) se opondo a Creta (Minos). Para isso, será inicialmente analisada a representação de Teseu e suas implicações ideológicas.

O aspecto principal de Teseu que se quer aqui ressaltar é a proteção que ele oferece a Eribeia. Este será o aporte inicial que possibilitará visualizar um Teseu “democrata”. Para Pieper (1972, p. 395), a contraposição entre Teseu e Minos não se dá apenas no terreno genealógico, “ao contrário, a partir de uma série bem desenvolvida de epítetos, de repetições verbais e de imagens, o poeta justapõe os dois heróis física, emocional e moralmente”. Minos, o já estabelecido rei de Creta, o violentador em potencial da juventude ateniense, representaria tudo o que Teseu não pode ser.

Baquílides se vale de três epítetos para caracterizar Teseu. O primeiro é “firme no estrondo da luta” (μενέκτυπον). De início, marcadamente se vê, portanto, uma caracterização bélica. O segundo epíteto possui o mesmo teor. Quando Eribeia reage gritando ao toque de Minos, aí Baquílides descreve o herói como χαλκοθώρακα (“de brônzea couraça”). Esse aspecto bélico tem uma nuance especial. Segundo Pieper (1972, p. 396), “χαλκοθώραξ se refere a uma armadura de proteção, e é como protetor dos jovens atenienses que Teseu atenta ao grito de Eribeia”. À vista disso, é possível supor que Baquílides propositadamente realce tal aspecto, uma vez que pareceria incomum que uma viajante proveniente da cidade tributária estivesse armado. Como Plutarco lê em Helânico (*Teseu*, 17.3), os jovens atenienses não poderiam carregar nenhum tipo de armamento. Uma vez Teseu carrega tal armadura, portanto, desde início é marcada sua posição belicosa e protetora¹³.

Também é possível considerar a reação de Teseu ao ouvir o grito de Eribeia como simbólica: “sob os sobrolhos negros / olhos revolveram-se, e em seu coração - / dor cruel o lacerou” (μέλαν δ’ ὑπ’ ὀφρύων / δίνασεν ὄμμα, καρδίαν τέ οἱ / σχέτιλιον ἄμυξεν ἄλγος, 17-19). A expressão facial de Teseu tem um significado latente. Clark (2003, pp. 139-40)

¹² Os golfinhos, como nota Pavlou (2012, pp. 516-18) podem ser tidos como símbolos de Posêidon e de Dioniso. A autora, porém, argumenta que os golfinhos da Ode 17 seriam marcadores epifânicos de Apolo Delfínios.

¹³ Ver nota 5 que discute se Teseu estaria na embarcação de Minos como voluntário ou como uma das vítimas.

demonstra que ela tem conotação social semelhante ao épico ὑπόδρα ἰδὼν (“olhar sob a sobancelha”), que indica a intenção de cessar imediatamente uma ofensa contra o decoro social. À vista disso, a autora sugere que a audiência de Baquílides também possa ter entendido a expressão facial de Teseu como indignação advinda do abuso de alguém forte contra alguém mais fraco.

O último epíteto utilizado para descrever Teseu adiciona um aspecto variado, e complementar, à representação defensiva do herói. O adjetivo do sintagma “o herói excelente na lança” (ἀρέταιχμος ἦρωες, 47), conforme nota Pieper (1972, p. 396), refere-se “a uma arma ofensiva, e sublinha a *areté* de Teseu de ousar a se contrapor a Minos”. Em dois momentos diferentes, Baquílides, portanto, completa a figuração bélica de Teseu. Ao Teseu “de peitoral de bronze”, assim descrito aquando do pedido de socorro de Eribeia, junta-se o “excelente na lança”, que é utilizado quando ele encerra seu discurso ao mesmo tempo protetor e ameaçador. Em outras palavras, Teseu é capaz não apenas de defender os desprotegidos, mas também de tomar a ofensiva para fazer valer sua defesa.

Ora, o discurso democrático de Teseu em *As Suplicantes* trabalha justamente com a oposição forte *vs.* fraco, asseverando que esse regime político é eficaz em igualar o pobre e o rico perante a lei: “o povo governa em sucessão ano após ano, não dando preferência ao mais rico, mas o pobre tendo igualdade com o rico¹⁴” (δῆμος δ’ ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει / ἐνιαυσίαισιν, οὐχὶ τῷ πλούτῳ διδοὺς / τὸ πλεῖστον, ἀλλὰ χῶ πένης ἔχων ἴσον, 406-8). O Teseu do ditirambo 17 é associado, nesse sentido, à imagem representativa dos valores que promovem a igualdade, ou seja, o herói encarna um valor distintivo da democracia tal qual entendida em *As Suplicantes*. De fato, a imagem feita de Teseu por Baquílides se deu quase que concomitantemente a um período em que, segundo Davie (1982, p.26), “a súbita proliferação das aventuras de Teseu nas pinturas de vaso do final do século VI a.C. em diante tinha algumas relações com a democracia emergente”. Apesar de Teseu pertencer a uma linhagem da nobreza ateniense (seu pai Egeu era rei de Atenas), a tentativa de ligar seu nome ao novo regime político da cidade é visível. Den Boer (1969, p.5) já notara que “o *rei* Teseu não pode ser reconciliado com a cidade-estado democrática na qual os atidógrafos viveram; e, mesmo assim, a tradição fez dele um bom rei, e esses historiadores nunca duvidaram disso”.

Por outro lado, aquilo que é oposto a esse valor será encarnado na figuração de Minos, que representa tudo o que é oposto a Teseu. No ditirambo em questão, nota-se que a atitude de Teseu é também justificada dentro do enredo por meio da desqualificação das atitudes de Minos.

¹⁴ Todos os trechos provenientes das peças de Eurípides utilizados neste artigo foram traduzidos pelo autor.

O primeiro e único discurso de Teseu (20–46) trabalha com valores fundamentais da sociedade grega, e a Minos se atribuem características negativas. Assim, Teseu condena a “soberba violência” (μεγαλοῦχον βίαν, 23), a “pesada artimanha” (βαρεῖαν μῆτιν, 28–9), e a “multilutuosa insolência” (πολύστονον ὕβριν, 40–1) do soberano cretense. Todos esses atributos, então, figurados em apenas uma pessoa, podem ser subentendidos politicamente como pertencentes a um regime que confere plenos poderes a uma só pessoa¹⁵.

Teseu, ao contrário, é comedido. Ele não apenas representa o oposto desses valores, como estrutura seu discurso a partir de valores convencionais. Assim, a situação de desequilíbrio desencadeada por Minos é explicada e censurada por termos tais quais: “o destino todopoderoso” (μοῖρα παγκρατῆς, 24), “pratos da balança de Díke” (Δίκας τάλαντον, 25–6), “cumpriremos como lote dado” (πεπρωμέναν / αἶσαν ἐκπλήσομεν, 26–7) e “o que disso sobrevier o nune julgará” (τὰ δ’ ἐπιόντα δαίμων κρινεῖ, 46). Teseu, como um herói reverente, está, portanto, justificando seu proceder de acordo com os valores gregos religiosos.

Em sua figuração de herói atento a tais valores, ele ainda se utiliza de genealogias divinas para interpelar Minos e resistir à sua ação. De início, invoca Minos como “ó filho insuperável de Zeus” (Διὸς υἱὲ φερτάτου, 20). Então ele apresenta Minos como gerado pela filha de Fênix (Europa) em união com Zeus no monte Ida, em Creta¹⁶ (29–33), enquanto nota outrossim a própria origem divina, afirmando ser fruto da união da filha de Piteu, Etra, com o deus Posêidon¹⁷ (28–36). Curiosamente, porém, Teseu não faz nenhuma oração ou pedido ao seu pai antes de saltar ao mar. Para Burnett (1985) esse ato de Teseu é um milagre em si¹⁸.

¹⁵ No conjunto da obra de Baquilides, é possível encontrar Minos, de fato, descrito como “rei”. No seu epinício 1, para performance também em Ceos, esse herói é ἀρ[ῆ]ος (“bélico”, 113), é chefe de uma grande frota de cinquenta navios (115), e é identificado como βασιλεὺς Εὐρωπιάδας (“rei filho de Europa”, 124). Niemeier (2004, p. 395) entende o epinício 1 de Baquilides como uma notícia da supremacia cretense e pode-se dizer que o mesmo se dá no ditirambo 17, a saber, a simbolização de tal supremacia em Minos.

¹⁶ Cf. Gerber (1970, p. 361).

¹⁷ Teseu é filho de Posêidon ou de Egeu no ditirambo 17? Nos versos 15–16, Eribeia grita para o “descendente de Pandião”, ou seja, menciona-se aqui o pai de Egeu. Ao mesmo tempo, o próprio Teseu afirma que sua mãe, Etra, gerou-lhe “achegando-se de Posêidon marinho” (35–6). Gerber (1970, p. 361) nota que “originalmente, ‘Egeu’ era apenas outro nome para Posêidon, mas, mais tarde, eles foram separados e Egeu, o filho de Pandião, tornou-se um herói ateniense. O mito explica a dupla paternidade de Teseu dizendo que Posêidon visitou Etra na mesma noite em que esta se uniu a Egeu”. Para Davie (1982, p. 26), a ode 17 como um todo responde a motivações religiosas: Baquilides enfatizaria, assim, a ascendência divina de Teseu e, indiretamente, a proteção de Atena direcionada a ele.

¹⁸ A autora compara a confiança de Teseu ao saltar ao mar com os personagens Tantálida e Proteu da Ode 11 de Baquilides. Aos olhos de Minos, a ação devia ter algo de suicida, assim como Proteu, que decide cravar a espada no peito. Kohn (2008, p. 382), lidando com uma tradição posterior, a saber, euripídiana (*Hipólito*), lembra que Posêidon havia concedido a seu filho, Teseu, o cumprimento de três pedidos. Assim, antes de concluir que esses pedidos são uma invenção do tragediógrafo, ele nota que Baquilides poderia ter feito menção disso.

Por derradeiro, deve-se notar que o discurso de Teseu cumpre o mesmo movimento, de defesa ao ataque, da descrição do herói feita por Baquilides. Sua atitude protetora se dá no início de sua fala com um imperativo: “refreia!” (ἴσχε, 23). Já sua ofensiva se dá no desfecho de seu discurso: “antes disso, mostraremos a violência de nossas mãos” (πρόσθε χειρῶν βίαν / δείξομεν, 45-6). Ao impedir que Minos avance contra Eribeia, estabelece-se sua imagem de libertador da opressão. Ao mesmo tempo que é incisivo em sua defesa – seu discurso contém dois verbos no modo imperativo e uma exortação (ἴσχε, 23, κάτεχε, 28, κέλομαι, 40) –, ele também o é em sua ameaça. Fica claro que Teseu não se fia apenas nas palavras. Caso Minos não retroceda, ele terá de partir para a luta.

Diante dessa figura elevada de Teseu, os jovens atenienses e Minos reagem de maneira diversa. Aos primeiros vem o espanto: “espantaram-se os nautas / com a orgulhosa ousadia / do mortal” (τ]άφον δὲ ναυβάται / φ]ωτὸς ὑπεράφανον / θάρσος, 48-50). A Minos vem a cólera: “encolerizou o coração do genro de Hélio” (Ἀλίου τε γαμβρῶ χολώ[σατ’ ἦτορ, 50). Segue-se a isso, então, o desafio propriamente dito: ao invés de Teseu e Minos iniciarem uma batalha, ficará a encargo dos deuses resolver o impasse. Minos pede um sinal para Zeus (53-57) e desafia Teseu a buscar seu anel no fundo do mar, onde deveria ser recebido por Posêidon: “traz este / áureo, esplêndido / adorno de dedo do mar profundo, / atirando o corpo ousadamente à casa de teu pai” (τόνδε χρύσειον / χειρὸς ἀγλαὸν / ἔνεγκε κόσμον ἐκ βαθείας ἀλός, / δικῶν θράσει σῶμα πατρὸς ἐς δόμους, 57-62).

Fica subentendido que o intuito de Minos era fazer com que Teseu morresse afogado, pois o desafio é descrito no poema como “nova artimanha” (ποταινίαν μῆτιν, 51-2). Notavelmente, por parte de Zeus, o pedido de Minos é bem aceito. Aliás, o poema deixa claras as intenções de Zeus: “gerou para Minos honra / eminente, querendo, pelo / filho, firmá-la visível a todos”, (ὑπέροχόν τε Μίνωϊ φύτευσε / τιμὰν φίλῳ θέλων / παιδὶ πανδερκέα θέμεν, 68-70). Assim, no seu segundo discurso, Minos, para reforçar o desafio e incentivar Teseu a saltar ao mar, faz Teseu antever a “glória” que Posêidon pode lhe conferir: “o filho de Crono, / soberano Posêidon, teu pai, / perfará para ti suprema / glória” (Κρονίδας / δέ τοι πατήρ ἄναξ τελεῖ / Ποσειδᾶν ὑπέρτατον / κλέος, 72-80). Aqui, o poema curiosamente, alterando o foco de Minos para Teseu, utiliza a partícula adversativa “δ’” que denota que o herói ateniense compreendeu que a intenção de Minos não é escoreita: “assim falou Minos, mas o peito de Teseu não se retraiu” (ὥς εἶπε· τῷ δ’ οὐ πάλιν / θυμὸς ἀνεκάμπτετ’, 81-2). Teseu demonstra, então, sensatez para perceber os planos ardilosos de seu adversário, e, ao mesmo tempo, fortaleza para cumprir a sua parte do desafio. Justamente nesse momento Teseu se joga ao mar. A reação de

Mínos evoca aquela dos jovens atenienses vista acima: “espantou-se o filho de Zeus em seu / coração” (τά[φ]εν δὲ Διὸς υἱὸς ἔνδοθεν / κέαρ, 86-7). Os verbos, de fato, são os mesmos: τάφον (48) para os jovens e τάφεν (86) para Mínos.

De maneira geral, as narrativas sobre a descida de Teseu ao mar e sobre seu retorno são extremamente elogiosas ao herói¹⁹. O mar o acolhe benevolmente (θελημὸν, 85). Quando ele retorna “seco da salmoura” (ἀδίαντος ἔξ ἄλως, 122), vê-se perfeito um movimento sentimental que se repetirá na Ode 18: Teseu causa primeiro o temor, depois a esperança. Ao saltar, o grupo de jovens atenienses exprime uma reação negativa: “tremeu a estirpe / de jovens atenienses” (τρέσσαν δ’ Ἀθηναίων / ἠϊθέων πᾶν γένος, 92-3). Note-se, então, que esse grupo foi do espanto (48) ao temor. Adiante, já de volta à nau, assim é caracterizada a reação dos jovens²⁰: “e as moças / de esplêndidos tronos, com alegria recém-fundada, gritaram alto, e / o mar ressoou forte; e perto os jovens / moços entoaram peã com voz amável” (ἄγλαό- / θρονοί τε κοῦραι σὺν εὐ- / θυμία νεοκτίτῳ / ὠλόλυξαν, ἔ- / κλαγεν δὲ πόντος · ἠϊθεοὶ δ’ ἐγγύθεν / νέοι παιάνιξαν ἔρατᾶ οπιί).

Ao fim, reserva-se para Teseu um desfecho apoteótico, que, segundo argumento, pode ser entendido como um símbolo da liderança de Atenas dentro da Liga de Delos²¹. Ao retornar do mar, Teseu traz consigo um manto purpúreo (112), uma irreprochável guirlanda escura de rosas (114-16) e “brilhavam em torno de seus membros os dons dos deuses” (123-24). Em resumo, ele surge como uma “maravilha a todos” (θαῦμα πάντεσσι, 123). Especificamente para o período em que Baquilídes teria composto seu ditirambo, Gouschín (1999, p. 170) nota que “alguns *scholars* relacionam o renascimento da lenda de Teseu com o aparecimento da Liga de Delos. Sendo Teseu um herói jônio, ele tornou-se um herói imperial”. Mello (2012, p. 70) lembra bem que a vitória de Teseu sobre Mínos, ao fim do poema, glorifica o saber democrático em detrimento do aristocrático:

¹⁹ Até mesmo o ato de Teseu se lançar ao mar tem uma interpretação política. Para Irwin (2012, p. 57), por exemplo, esse momento da narrativa faria alusão ao momento histórico em que Atenas se lançou ao mar ficando à mercê de Posêidon.

²⁰ Ver Gerber (1982) sobre possível identificação de κοῦραι com as Nereidas.

²¹ O manto purpúreo e aspecto brilhante são características típicas do rei épico. Odisseu, por exemplo, quando se identifica para Penélope como o cretense Étone (neto de Mínos), diz que o marido dela (o próprio Odisseu) estivera em Creta antes de chegar a Troia. Para provar a veracidade de suas palavras, ele nota que Odisseu estava com “manto purpúreo” e uma “túnica brilhante” (*Odisseia*, XIX, 225-35). Gouschin (1999, p. 169) levanta a hipótese de que os dois ditirambos de Baquilídes (odes 17 e 18) poderiam ter sido inspirados na figura de Cimão, um importante comandante marítimo ateniense, vencedor de muitas batalhas navais no período da formação da Liga de Delos. Ver Tucídides (1.98.1; 1.100.1; 1.102.1; 1.112.2).

A consagração de Teseu como “um homem do mar” (Walker 1995, pp. 83–85) ao fim do poema, por outro lado, provaria sua habilidade “na arte da navegação, de orientar-se ao confuso e instável mar” o que, para Walker, faz dele um representante da “nova e adquirida *sophía* da marinha democrática ateniense, uma *tekhné* que não requer justificativa mítica, mas que conta com a prova fornecida por seu próprio sucesso”. Isso se oporia, segundo o autor, à “suposta *areté* inata da aristocracia hoplita”, tão celebrada pelos oradores do mito da autoctoneidade, revelando que, ao fim, o Teseu de Baquilides “mostrou ser um verdadeiro representante dos atenienses comuns”.

Também quanto à questão do anel é possível formar uma interpretação política. À primeira vista, Teseu volta do mar sem ter cumprido o desafio de Minos, ou seja, sem ter trazido de volta o anel – pelo menos, não se faz menção desse objeto aquando de seu retorno do mar²². Scodel (1984, p. 142) nota que é possível tacitamente assumir que Teseu tenha retornado com ele, mas o certo é que o anel fica ignorado²³. A meu ver, é possível inferir implicações políticas a partir desse ato, que representaria a transferência do poder hegemônico no mar Egeu de Creta para Atenas²⁴. Para Pavlou (2012, p.538), o poema como um todo legitima o domínio político e

²² Mesmo Minos, em seu segundo discurso, depois de Zeus ter lançado o raio em seu favor, não fala novamente nesse objeto. Do mesmo modo, não há menção do gesto de se atirar o anel, ou seja, é preciso entender esse gesto a partir do desafio.

²³ Teseu o trouxe de volta ou não? Mesmo Minos, em seu segundo discurso, depois de Zeus ter lançado o raio em seu favor, não fala novamente nesse objeto. Pavlou (2012) mostra que o anel de Minos está inteiramente ausente das evidências iconográficas. Nesse sentido, Irwin (2012) nota que a maioria dos estudiosos dá como invenção de Baquilides esse detalhe. *Contra* Scodel (1984). Irwin (2012, pp. 54–5) ainda fornece uma lista exaustiva com todos os estudos sobre a questão do anel. Plutarco (*Teseu*, 19) ao tratar da viagem de Teseu para Creta, por exemplo, não menciona a disputa entre ele e Minos, portanto, não faz nenhuma referência ao anel. Sobre o mito em si, Pavlou (2012, p. 511) mostra que esse ditirambo é a primeira fonte que temos do mergulho de Teseu por causa de seu confronto com Minos, e a primeira representação visual do encontro entre Teseu e sua “madrasta” Anfitrite vem de uma taça atribuída a Onésimo datando por volta de 500–490 a.C. Apesar de o ditirambo mostrar Teseu sendo recebido por Anfitrite, Burnett (1987, p. 163) nota que, mais frequentemente, Teseu era recebido por Poseidon, estando ele sozinho ou acompanhado da esposa.

²⁴ Historicamente, o império marítimo de Atenas dataria do fim das guerras pérsicas. Segundo Tucídides (1.18.3), a frota ateniense começa a ser expressivamente mais forte na Grécia nesse período. O historiador afirma que foi Temístocles “quem primeiro ousou dizer que havia necessidade de prender-se ao mar e logo trabalhou para estabelecer o império” (1.93.4). Os trechos de Tucídides utilizados neste artigo são de tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (2008).

cultural de Atenas no mar Egeu, e o fato de o poema não mais mencionar o anel, seria um símbolo da força de Atenas (Teseu) sobrepondo-se a de Creta (Minos):

Em Creta a palavra κόσμος designava o chefe dos magistrados das cidades-estados, cujo poder pode era entendido como equivalente àquele dos éforos espartanos. Olhando por esse ângulo, o lançamento do anel e a não recuperação dele parecem simbolizar a troca de poder político/econômico e de autoridade dos cretenses (e sua talassocracia) para os atenienses.

“Anel” no ditirambo é referido como “áureo, esplêndido adorno de dedo” (τόνδε χρύσειον / χειρὸς ἀγλαὸν / κόσμον, 60-2). É possível traçar um paralelo histórico. Niemeier (2004, p. 394) informa que os “anéis de ouro de Cnossos” eram utilizados, aparentemente, como sinais do poderio central de Cnossos em outras regiões da ilha de Creta. Se, como nota Fearn (2013, p. 133), o mito tal qual exposto por Baquilides está fortemente vinculado a uma “agenda ateniense”, concordo com Pavlou (2012): a intenção do ditirambo é fazer com que Atenas (Teseu) se torne o poder hegemônico no mar Egeu. Ceos, por exemplo, a ilha de Baquilides, apresentava muitos vestígios de influência cretense²⁵. Assim, com o subsequente domínio ateniense no Mar Egeu, percebe-se como esse poderio reflete o regime democrático na região – e, conseqüentemente, como Teseu representa esse regime no poema.

Heródoto (3.122) e Tucídides (1.4) dão notícia do domínio cretense no Egeu. A questão da hegemonia naval cretense, ou o “império minoico”, porém, é um problema que ocupou grande parte das discussões dos historiadores no último século. No caso de Minos, poderia ser ele relacionado de fato a um real talassocrata no mundo grego? Em primeiro lugar, note-se que a chamada “talassocracia minoica” teria se dado em um período muito anterior, durante o intervalo de 1570 – 1400 a.C. Nem todos os estudos, porém, concordam a respeito de sua real existência. Starr (1955) não hesita em afirmar categoricamente, baseada em investigações arqueológicas, que a talassocracia de Minos nunca existiu. Dow (1967) é mais precavido e afirma que Creta pode ter formado um “império cultural”. Branigan (1981) investiga as “colônias” minoicas em separado e arrola um grande número de quesitos que mostram um “colonialismo”

²⁵ Starr (1955, p. 289) nota que “Homero conhecia Minos como regente de Cnossos, mas não o tinha como talassocrata”. Heródoto (3.122.2), por sua vez, contesta a ideia de uma talassocracia minoica, embora Tucídides (1.4) a dê por certo.

minoico no Egeu. Niemeier (2004), por fim, entende como inquestionável o domínio de Creta sobre o mar Egeu²⁶.

Um dos indícios históricos que possibilita se pensar em um “império minoico” seriam as várias localidades denominadas “Minoa” no mar Egeu. Segundo Dow (1967, p. 9; p. 13) cada uma das diferentes “Minoas” (haveria nove no total) seria “uma pequena guarnição e um posto de comércio e de coleta de tributos”, e Ceos seria uma delas. Niemeier (2004, p. 394) nota que Creta exercia um forte poder político na ilha. Ademais, Branigan (1981) chega a especular que um desses vestígios em Ceos pode ser entendido como edifício de residência de um governador cretense. Vestígios de práticas religiosas também podem ser encontrados na ilha, embora ele note que não há indício de presença militar minoica. Ao fim, ele conclui que os cretenses estavam miscigenados na população ceana.

Também arqueologicamente pode-se notar que Creta exerceu grande influência na ilha de Ceos. Conforme explica Dow (1967, p. 11):

Na ilha de Ceos, um porto natural para toda navegação das ilhas Cíclades para o continente grego, J. L. Caskey escavou uma notável cidadela no limite da água, de fato, parcialmente submersa, repleta de vestígios minoicos. (...) Então aqui está a prova dos interesses que qualquer talassocrata cretense teria pelas ilhas, e que Tucídides afirma que Minos teria.

O fato é que o Teseu construído por Baquilides em muito se assemelha ao domínio ateniense no mar Egeu. Ao período das guerras pérsicas, e também no pós-guerra, Atenas exerceu papel preponderante entre os gregos. Contra os persas, a cidade foi uma das principais lideranças. No período subsequente, ela dedicou-se a formar um “império” no mar Egeu a pretexto de “devastar os territórios do Rei [persa] como represália do que haviam sofrido²⁷”. Surge então a chamada “Liga de Delos”. Segundo Tucídides (1.96), a liderança ateniense sobre os jônios exigia duas formas de contribuição: uma em dinheiro, outro em navios, e a sede do tesouro seria Delos, em cujo santuário dar-se-iam as reuniões. Como nota French (1979), entretanto, Tucídides mostra que os atenienses utilizaram a Liga de Delos para fins próprios, ou seja, para estabelecer sua hegemonia na região, e que o “devastar os territórios do Rei” não foi posto em prática. Nesse sentido, “Tucídides mostra que Atenas exerceu uma pressão assustadora

²⁶ O mesmo autor mostra que se formaram duas escolas teóricas a esse respeito: uma que advoga pela “talassocracia minoica”, outra que entende o domínio cretense apenas como cultural e econômico, não político.

²⁷ Tucídides (1.96).

nos estados gregos a fim de produzir um clima de medo²⁸. A belicosidade de Teseu nos ditirambos (no 17 e também no 18, como será visto adiante) devia, portanto, ser enfatizada e posta em primeiro plano.

Pavlou (2012, pp. 512-13) deixa claro que a ode 17 é um poema²⁹ em que se mostra “o resultado tanto da tentativa de Atenas de ideologicamente acentuar e legitimar seu poder no mundo grego no período que sucede às guerras pérsicas, como da vontade de Ceos de jogar esse jogo de propaganda a fim de assegurar seus interesses”. No que diz respeito a Ceos, sabe-se que a ilha demorou para ingressar na Liga de Delos. A primeira notícia que se tem de Ceos como aliada de Atenas remonta a um período posterior, a saber, ao ano de 451/50 a.C.³⁰. Fearn (2007, p. 245) ainda informa que haveria, em certos pontos da ilha, uma certa má-vontade para com os interesses imperialistas de Atenas, que exercia uma liderança severa na Liga de Delos. Essa cidade era ofensiva, como Teseu do ditirambo 17³¹. Logicamente, é preciso sempre ter em mente que a Ode 17 é realizada pelos habitantes de Ceos, não por atenienses, num festival da ilha de Delos, décadas antes de se ter a primeira notícia de Ceos como participante da Liga. O Teseu protetor e ofensivo de Baquilides, sempre elogiado em detrimento de Minos, augura para Ceos uma nova era. Se os cretenses ou os persas têm intenções sobre o Mar Egeu, Atenas, jônia como Ceos, pode defendê-los. Mas se as ilhas se recusarem a se submeter a Atenas, a cidade, então maritidamente imperialista, é ofensiva e pode exigir submissão.

Ditirambo 18

O ditirambo 18, dedicado aos atenienses e apresentado sob patrocínio da cidade³², também tem por título o nome de Teseu. Ele apresenta uma estrutura peculiar, já que é

²⁸ French (1979, p. 137).

²⁹ A autora não o considera como ditirambo, mas sim, peã.

³⁰ Cf. West (1930) e Fearn (2007, p.245).

³¹ A ilha de Naxos, por exemplo, em uma tentativa de defecção, foi sitiada e forçada a se render pelos atenienses. O fim de Naxos foi a escravidão – Tucídides (1.98.4). A ilha de Tasos também tentou desertar, mas foi logo invadida pelos atenienses. Após três anos de sítio, os tásios tiveram seu muro demolido e foram forçados a entregar seus navios, a pagar uma multa e a abandonar suas minas na Trácia – Tucídides (1.99.2; 1.101.3). Assim se formava o império naval ateniense. Eles ainda guerrearam contra Egina, e tomaram todos os seus navios – Tucídides (1.105.2). Por fim, Egina teve suas muralhas demolidas e foi obrigada a pagar o *fóros*, a taxação ateniense sobre seus aliados – Tucídides narra esses acontecimentos dentro da seção chamada “pentecontaetia”, ou seja, eles estão situados nos cinquenta anos que se sucederam entre a retirada de Xerxes e o início da guerra do Peloponeso. French (1979, p. 136) informa que tal seção da obra de Tucídides abarca o período de 479-435 a.C.

³² Cf. Burnett (1985, p. 177).

inteiramente composto por um diálogo entre o coro, um grupo de atenienses vestidos como jovens soldados do passado, e Egeu, representado por um *performer* solo vestido como um rei legendário³³. Há quatro estrofes, cada uma encerrando um discurso de um dos personagens. O assunto do diálogo é a chegada de Teseu a Atenas, embora o nome desse herói nunca seja mencionado. Como nota Wind (1972, p. 512), Egeu e o coro, na verdade, desconhecem a identidade do indivíduo que chega, o que geraria uma atmosfera de suspense. É difícil precisar a que tempo mítico os eventos do enredo pertencem. É possível constatar que Teseu vai em direção a Atenas a partir do Istmo, e, a partir disso, Wind (1972, p. 512) e Mello (2012, p. 30) localizam essa viagem precisamente quando o herói deixa Trezena e se dirige a Atenas em busca do pai. Flores (2006, p. 169), por outro lado, nota que esse deslocamento evoca o retorno de Teseu de Creta, após ter vencido o Minotauro.

Esse ditirambo também se ocupa em estabelecer uma imagem de um Teseu que luta contra homens fortes e injustos. Na primeira fala de Egeu, há referência a uma localidade, Crêmion (situado entre Corinto e Mégara, onde Teseu matou “a porca assassina de homens”, σῦν τ’ ἀνδροκτόνον, 23), e quatro referências a homens vencidos por ele: Sínis (conhecido como “encurva-pinheiro”, πιτυοκάμπτης³⁴, por prender suas vítimas entre dois pinheiros encurvados e depois desmembrá-las), Círon (atuante na fronteira de Mégara, ele pedia aos viajantes que lavassem seu pé a fim de chutá-los ao mar, assim matando-os³⁵), Cércion (árcade, atuante em Êleusis, que obrigava os viajantes a lutar com ele, matando os perdedores³⁶), e Procoptes (ou Procrustes, atuante em Erineus, que media os viajantes a partir de uma cama, cortando os mais altos e esticando os mais baixos³⁷).

Entretanto, nota-se que a chegada de Teseu causa diferentes reações nos interlocutores do poema. O coro de atenienses, a quem pertence a primeira fala, faz ressoar desde o início uma atmosfera bélica dentro do curso da ação dramática: “por que há pouco ressoou a salpinge / de brônzeo bocal seu canto de guerra?” (τί νέον ἔκλαγε χαλκοκώδων / σάλπιγξ πολεμηϊᾶν ἀοιδάν, 3-4). Para o coro fica a impressão de que um exército inimigo ou ladrões mal-intencionados se achegam das fronteiras de sua cidade (5-10). Novamente, portanto, assim como

³³ Cf. Burnett (1985, p. 177). Sobre o coro, ver Mello (2012, p. 112).

³⁴ Plutarco (*Teseu*, 8.2). A luta entre Teseu e Sínis foi um motivo pictórico recorrente nos vasos áticos do século V a.C., cf. Tillyard (1913). O mesmo autor informa que os jogos ístmicos foram instituídos com um motivo funerário que remonta à morte de Sínis.

³⁵ Plutarco (*Teseu*, 10.1).

³⁶ Plutarco (*Teseu*, 11.1).

³⁷ Plutarco (*Teseu*, 11.1).

os epítetos de Teseu no ditirambo 17, vemos a imagem do herói essencialmente entendida em termos bélicos. Tal é o assombro causado entre os cidadãos de Atenas que o coro visualiza no semblante de Egeu um indício de preocupação: “o que lacera teu coração” (ἦ τί τοι κραδίαν ἀμύσσει, 11).

A fala de Egeu, por sua vez, fornece a primeira descrição, feita superlativamente, de Teseu. Ele reproduz o que um mensageiro recém-chegado do Istmo lhe relatara (16-17). Aí, os feitos de Teseu são tidos como “inefáveis trabalhos” (ἄφατα δ’ ἔργα, 18) e sua índole é marcada desde o início pela força: “um poderoso / homem” (κραταιοῦ / φωτός, 18-19). Nesse ponto, então, Egeu narra como Teseu se sobrepôs aos facínoras que atacavam os viajantes no caminho do Istmo para Atenas, como enumerado acima. Interessa notar que todos esses criminosos também são descritos superlativamente, ou seja, imprime-se automaticamente a Teseu, que conseguiu desbancá-los, maior glória bélica. Sínis é tido como “o mais bravo entre os mortais / por sua força” (ὄς ἰσχυῖ φέρτατος / θνατῶν ἦν, 20-1). Círon é descrito apenas como “insolente” (ἀτάσθαλόν, 24), o que, de certa forma, confere a Teseu um ânimo oposto à insolência. Sobre Cércion, informa-se que mantinha uma “palestra” (παλαίστραν, no sentido de “escola de luta”, 26), reforçando o ardor aguerrido do herói ateniense. Finalmente, sobre Procoptes, Egeu diz que Teseu “o robusto martelo de Polipemo derrubou” (Πολυπήμονός τε καρτερὰν / σφῦραν ἐξέβαλεν, 27-8), por ser Teseu “um homem melhor” (ἀρείονος τυχῶν / φωτός, 29-30) do que aquele.

Finda essa narrativa, entretanto, Egeu se mostra temeroso: “temo como isso terminará!” (ταῦτα δέδοιχ’ ὅπῃ τελεῖται, 30). Para Mello (2012, p. 117) essa exclamação affita de Egeu “sintetiza a ideia sugerida pelo comparativo ἀρείονος do verso anterior, de que um homem capaz de vencer tais criaturas deve ser, ele próprio, terrível³⁸”. Dessa forma, a identidade do homem que faz Egeu sentir medo e o poder bélico que o acompanha são as questões que o coro deseja exatamente saber: “quem ele diz ser esse homem e de onde vem? / Como está equipado?” (τίνα δ’ ἔμμεν πόθεν ἄνδρα τοῦτον / λέγει, τίνα τε στολὰν ἔχοντα; 31-2). Mais uma vez, o aspecto militar se faz central. O coro, aparentemente incrédulo de tamanhas façanhas perpetradas por um só homem, indaga então se a ele acompanha um grande exército ou se ao menos acompanhantes o seguem (33-37). Enfim, a bravura de Teseu é exaltada a partir do vigor daqueles a quem o herói suplantou, como mencionado acima: “forte, vigoroso, destemido, / que

³⁸ Uma vez que Egeu não sabia que estava, na verdade, falando a respeito de seu filho, estudiosos, como Wind (1972, p. 512), notam a ironia da cena. Para Lefokowitz (1987, p. 364), Baquíides aqui é explicitamente irônico, pois a audiência saberia que, com a chegada de Teseu, Egeu, em um momento posterior, morreria.

a poderosa força / de tais homens deteve” (ἰσχυρόν τε καὶ ἄλκιμον / ᾧδε καὶ θρασύν, ὅς τε τούτων / ἀνδρῶν κρατερόν σθένος ἔσχευ, 38-41).

Em outra fala de Egeu, o aspecto marcial de Teseu continua a ser ressaltado. Na verdade, há toda uma estrofe destinada a enumerar o armamento do herói (“espada de punho de marfim”, “duas lanças polidas”, “elmo lacedemônio”, 48-50) e a descrever suas características físicas³⁹. Juventude e pensamentos voltados a Ares são marcantes: “é menino / na flor da idade e dos passatempos de Ares / se ocupa: da guerra e / do retinir do bronze na batalha” (παῖδα δ’ ἔμμεν / πρώθηβον, ἀρηϊῶν δ’ ἀθυρμάτων / μεμνᾶσθαι πολέμου τε καὶ / χαλκεοκτύπου μάχας, 56-9). Para Mello (2012, p. 121) o temor com que Egeu finaliza sua primeira fala dá lugar aqui a uma certa admiração.

Sendo assim tão forte, ao coro imediatamente sucede entendê-lo como um homem guiado pelos deuses: “por certo um deus o impele / a tramar punições para os injustos” (ἧ θεὸς αὐτὸν ὀρμᾷ, / δίκας ἀδίκοισιν ὄφρα μήσεται, 41-2). Não é, portanto, apenas a força bruta que faz Teseu se distinguir dos demais. Seus atos são justificados pelos poderes divinos e, além disso, vê-se aqui que, ao seu vigor físico, une-se a destreza mental. Como nota Wind (1972, p. 520), o verbo μήσεται (“tramar”, 42) “tem uma conotação de inquirição e de inteligência perspicaz, características não inteiramente congruentes com a imagem do guerreiro apresentada ao logo de todo o poema”. Novamente forma-se uma imagem de Teseu como aquele que livra os mais fracos (no caso, os viajantes que passavam por aquelas regiões) da injustiça dos mais fortes.

De certa forma, a imagem de Teseu é vista pelo coro, na ode 18, como sendo aprovada pelas instâncias divinas. Essa ligação com os deuses também é sentida no ditirambo 17, pois, como se viu, Teseu é aí bem recebido pelo mar e pela deusa Anfitrite. As máximas também estão presentes em ambos os poemas, e essa sabedoria religiosa sempre está ao lado de Teseu. No ditirambo 17, após Teseu se lançar ao mar, Minos ordena que a embarcação continue seu rumo, mas o seguinte aforismo indica que os planos do rei de Creta serão contrariados: “mas o destino preparava outro rumo” (μοῖρα δ’ ἑτέρων ἐπόρουν’ ὁδόν, 89). Do mesmo modo, quando Teseu termina de receber os presentes de Anfitrite, tal situação é adornada pelo seguinte aforismo: “incrível aos mortais de mente sã / não é o que quer que queiram os numes” (ἄπιστον ὅ τι δαίμονες / θέωσιν οὐδὲν φρενοάραις βροτοῖς, 117-18). O ditirambo 18, na voz do coro, resume a vitória de Teseu sobre aqueles que praticavam injustiça nos seguintes termos: “pois não é fácil para quem sempre age / não se deparar com o mal. / Tudo finda no longo curso do

³⁹ Para uma análise completa da descrição do armamento de Teseu, bem como sua caracterização física, ver Mello (2012, pp. 121-26).

tempo” (οὐ γὰρ ῥάδιον αἰὲν ἔρ- / δοντα μὴ ἔντυχεῖν κακῶ. / πάντ’ ἐν τῷ δολιχῷ χρόνῳ τελεῖται, 43-5). É possível dizer, portanto, que o caráter apotegmático dos ditirambos 17 e 18 sempre tem em Teseu o exemplo máximo daquilo que pregam.

A imagem forte de Teseu é, portanto, um sustentáculo para aquilo que é a sua verdadeira vocação, a saber, a luta contra as injustiças cometidas pelos mais fortes sobre os mais fracos. Para Den Boer (1969, p. 8), “num momento em que a lei não oferecia proteção alguma, o herói fundador tomou para si a causa dos oprimidos”. Ao herói de origem aristocrática, de linhagem que remonta aos deuses, é dado um tratamento que o aproxima de quem está desamparado. Teseu livra quem sofre opressão, seja pela força, seja pelo poder.

Teseu em Eurípides: κολαστῆς τῶν κακῶν⁴⁰, τοῖσι δυστυχοῦσι αἰεὶ σύμμαχος⁴¹

Seria possível notar alguma influência de Baquilides na visão que Eurípides faz de Teseu? Notam-se algumas semelhanças entre a figuração de Teseu nesses dois poetas sobretudo a partir da tragédia *As Suplicantes* (421 a.C) e dos dois ditirambos vistos acima. Para o tragediógrafo, Teseu também denota proteção – e esse caráter protetor de Teseu é raramente encontrado na literatura grega contemporânea ou anterior⁴². Em *As Suplicantes*, Eurípides mostra um Teseu

⁴⁰ Eurípides, *As Suplicantes*, 342.

⁴¹ Eurípides, *Pirítoos*, fr. 7,10.

⁴² Em Homero, por exemplo, muito pouco temos a respeito do herói. Na *Iliada* (1.265), Nestor, ao mencionar os heróis do passado com quem conviveu, refere-se a Teseu desta maneira: “e ainda Teseu, que de Egeu descendia, de formas divinas”. Na *Odisseia*, Odisseu fala dele em duas ocasiões, ambas quando de sua visita ao Hades. Primeiro, ao relatar seu encontro com Ariadne: “Ariadne, / filha de Minos, de mente funesta, que outrora de Creta / levar Teseu pretendeu para o monte sagrado de Atenas” (11.321-3). Depois, após dialogar com Hércules, Odisseu relata que avista Teseu: “Vira, sem dúvida, os priscos varões, que encontrar desejava, / filhos gloriosos dos deuses, Teseu e Pirítoos” (11.630-1). As traduções da *Iliada* e da *Odisseia* utilizadas neste artigo são de Carlos Alberto Nunes. Como nota Pavlou (2012, p. 511), a ode 17 de Baquilides é primeira fonte literária a respeito do embate entre Teseu e Minos. A imagem de Teseu para os atenienses parece ter sido de grande magnitude. Gouschin (1999, p. 169), por exemplo, elenca três dados principais para corroborar tal afirmativa: 1) o general ateniense Cimão, ao conquistar a ilha de Esciros, encontrou o cadáver de Teseu e, ao levá-lo de volta a Atenas, foi recebido com grande entusiasmo (Plutarco, *Teseu*, 36; *Cimão*, 8.7); 2) os ossos de Teseu foram então enterrados num ponto importante da cidade (Pausânias, 1.17.2-6); 3) Teseu era homenageado por meio de festivais sacrificiais e atléticos como a Teseia, a Sinoikia e a Kybernesia. A autora ainda nota que “desde o início do século VI a.C., a imagem de Teseu já era quase tão popular quanto como a de Hércules na arte ateniense”. Posteriormente, Plutarco, que relaciona o herói como o fundador da democracia (*Teseu*, 24), põe o herói na conta de um justiceiro que faz os injustos perecerem pelo mal que eles infligiam (*Teseu*, 11.2).

defensor dos oprimidos e, apropriando-se dessas características, o tragediógrafo estabelece a relação do herói como defensor da democracia⁴³.

Em essência, *As Suplicantes* tratam de um ato de injustiça e como esse ato pode gerar interpretações de ordem política. A peça mostra como a atitude soberba e impiedosa de Creonte (então rei de Tebas) é geradora de um desequilíbrio. A guerra perpetrada entre os filhos de Édipo, Etéocles e Polinices (este acompanhado dos argivos), causou a ruína de Argos. Uma vez que Tebas venceu a guerra, Creonte proíbe que os corpos dos derrotados sejam enterrados. Adrasto, rei de Argos, vê-se obrigado a recorrer a Atenas, onde governa Teseu, que não lhe nega auxílio. Em certo momento, um mensageiro tebano chega a Atenas e indaga a Teseu sobre a identidade do rei da cidade (τίς γῆς τύραννος, 399). Teseu, então, responde nos seguintes termos: “não é governada por um só homem, mas é livre esta cidade” (οὐ γὰρ ἄρχεται ἐνὸς πρὸς ἄνδρος, ἀλλ’ ἔλευθέρα πόλις, 404-5). Prenuncia-se aí a defesa que este personagem fará da democracia.

Ao debater com o mensageiro tebano sobre os regimes políticos governados por um ou por vários, Teseu ressalta que uma cidade e seu povo não são respeitados onde quer que haja um monarca no poder: “nada é mais hostil para a cidade do que um tirano” (οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει, 429). Além disso, nota que a questão da igualdade entre pobres e ricos acontece somente onde há leis escritas: “estando escritas a lei, o fraco e o rico são iguais perante a justiça” (γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὅ τ’ ἀσθενὴς / ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει, 433-4). Ao seu *status* de defensor, portanto, faz-se um paralelo com o regime democrático, e a atitude benevolente de Teseu serve então como justificção da benevolência da democracia. De fato, tal *status* está explicitamente elaborado na peça: “pois tendo feito muitos nobres feitos, eu

⁴³ Teseu também está presente na peça *Hércules*, em que se valoriza sobretudo a benevolência do herói no âmbito de sua amizade para com Hércules. A peça fragmentária *Teseu*, cuja datação fica em torno de 422 a.C, provavelmente tenha encenado a estadia de Teseu em Creta. Além de Teseu, o drama talvez contasse com Minos e Ariadne como personagens. O que se pode inferir a respeito do herói ateniense, porém, é feito por contraposição a Minos, que, segundo Sutton (1978, p. 51) seria representado como violento, antagonizando o civilizado e solidário Teseu. Novamente, portanto, ressalta-se o aspecto generoso do herói, embora não seja possível averiguar como esse caráter tenha sido construído. Do drama satírico *Círon* restam apenas cinco pequenos fragmentos, que nem ao menos permitem datar a peça. O fragmento 678, por exemplo, tem a atribuição de fala desconhecida, mas Collard (2008, p. 157) afirma que é feita aí uma referência a Teseu: “É certamente bom punir os maus” (ἔστι τοι καλὸν κακοὺς κολάζειν, F 678). De maneira semelhante, a peça *Piríto* de Eurípides relaciona Teseu ao infortúnio dos desgraçados – sobre a autoria duvidosa da peça (Eurípides ou Crítias?), ver Collard (2008, pp. 629-39). Por meio dos escassos fragmentos sobreviventes, destaca-se um diálogo entre Hércules e Teseu travado no Hades. O herói ateniense oferece ajuda para dominar Cérbero, mas Hércules rejeita o auxílio do amigo por medo que Euristeu invalide esse trabalho. Para agradecê-lo, Hércules se dirige a Teseu da seguinte maneira: “Teseu, tuas palavras são dignas de ti e da cidade de Atenas: tu és sempre aliado dos desafortunados” (σαυτῶι τε,] Θεσεῦ, τῆι τ’ Ἀθηναίων πόλει / πρέποντ’ ἔλεξας· τοῖσι δυστυχούσι γὰρ / ἀεὶ ποτ’ εἶ σὺ σύμμαχος, F 7.8-10). Assim foi Teseu aliado de Eribeia no ditirambo 17.

colhi tal reputação entre os gregos, de sempre punir os que praticam o mal”, (πολλὰ γὰρ δράσας καλὰ / ἔθος τόδ’ εἰς Ἑλληνας ἔξελεξάμην, / ἀεὶ κολαστῆς τῶν κακῶν καθεστάναι, 339-42). O teor democrático do seu discurso, igualmente, fica evidente quando ele intenta submeter sua decisão de resgate aos cadáveres argivos, tal como solicitado por Adrasto, ao poder popular dos atenienses: “mas eu necessito do aval de toda a cidade, também eu concordando: compartilhando o intento eu terei o povo melhor disposto. Eu fiz do povo monarca, libertando a cidade onde todos votam igual” (δόξει δὲ χρήζω καὶ πόλει πάσῃ τόδε. / δόξει δ’ ἐμοῦ θέλοντος· ἀλλὰ τοῦ λόγου / προσδοῦς ἔχοιμ’ ἂν δῆμον εὐμενέστερον. / καὶ γὰρ κατέστησ’ αὐτὸν ἐς μοναρχίαν / ἐλευθερώσας τήνδ’ ἰσόψηφον πόλιν, 349-53).

Tal como ocorre no ditirambo 17 de Baquílides, na defesa à Eribeia, os jovens têm uma posição assegurada na agenda defensiva de Teseu. Ao fazer uma oposição entre as formas de governo (tirania *vs.* democracia), ele nota que a democracia folga em ter uma juventude como “base” para o futuro (ὑποῦσιν ἄστοις ἦδεται νεανίαίς, 443), enquanto ao tirano essa população causaria certo temor (444-6). Especialmente com relação às moças, ele diz: “[Para que] educar bem as jovens meninas nas casas? Agradável prazer para os tiranos, que as terão quando quiserem; sofrimento para aqueles que as criaram” (ἦ παρθενεύειν παῖδας ἐν δόμοις καλῶς, / τερπνὰς τυράννοις ἡδονάς, ὅταν θέλῃ, / δάκρυα δ’ ἐτοιμάζουσι, 452-4). E a sua conclusão indica que ele nunca poderia aceitar tal situação, tal como não aceita no ditirambo 17 de Baquílides: “que eu não esteja vivo, se minha prole houver de ser dada em casamento por violência!” (μὴ ζῶην ἔτι, / εἰ τὰμὰ τέκνα πρὸς βίαν νυμφεύσεται, 454-5).

À guisa de conclusão

Os traços de um Teseu guerreiro que utiliza sua força para praticar o bem em favor dos desamparados, tal qual estabelecidos por Baquílides, também servem de modelo para Eurípides construir um Teseu democrático em *As Suplicantes*. Nessa peça, seu aspecto de benfeitor é sobretudo direcionado para ilustrar as prerrogativas democráticas de se igualar o forte e o fraco, o rico e o pobre. Esse Teseu, que se tornou símbolo central da Atenas que surgia como um dos poderes hegemônicos na Grécia do século V a.C., obedece a um padrão comportamental peculiar. Sua figura se modela como defensor daqueles que são sufocados por algum tipo de opressão. Atenas precisava transmitir uma imagem que revelasse força e potência militar para seus aliados, recentes ou de longa data, à época do fim das guerras pérsicas. Ao mesmo tempo, para justificar sua liderança e evitar revoltas, seria de bom tom destacar seu papel de protetor dos jônios contra potências estrangeiras. Assim foi feito Teseu por Baquílides, incorporando todos

esses aspectos. Inspirando temor e assombro em seus antagonistas, ele é capaz também de inspirar, por meio de suas ações benevolentes, admiração e esperança em seus protegidos.

Note-se ainda que o Teseu tal qual apresentado por Baquilides pode ter servido de molde a poetas posteriores, no caso, Eurípides, que fez uso dessa herança poética para fins notadamente políticos. Ao longo do século V a.C., portanto, Teseu foi configurado por esses poetas, Eurípides sendo devedor de Baquilides, segundo os contextos históricos em que viviam. Baquilides viu a formação da Liga de Delos em seu início e, para isso, fez de Teseu um símbolo da Atenas forte e, ao mesmo tempo, protetora. Eurípides, à época do início da Guerra do Peloponeso, reafirmou os valores democráticos prenunciados pelo poeta de Ceos. A Eribeia do ditirambo 17 antecipa o povo, tal como configurado em *As Suplicantes*, que será protegido das veleidades de tiranos, no caso prefigurados em Minos. O ditirambo 18 igualmente mostra facínoras derrotados por Teseu como um vislumbre de um regime que se quer opositor da tirania.

Referências Bibliográficas

- BRANIGAN, K. “Minoan Colonialism”. *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 76 (1981), pp. 23-33.
- BURNETT, A. *The Art of Bacchylides*. Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- CLARK, C. “Minos’ Touch and Theseus’ Glare: Gestures in Bakkhylides 17”. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 101 (2003), pp. 129-153.
- COLLARD, C., CROPP, M. *Euripides. Fragments. Oedipus-Chrysippus*. Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- D’ALESSIO, G. “The name of the Dithyramb”. IN: KOWALZIG, B., WILSON, P. *Dithyramb in Context*. Oxford, Oxford University Press, 2013.
- DAVIE, J. “Theseus the King in Fifth-Century Athens”. *Greece & Rome*. Vol. 29, No.1 (Apr., 1982), pp. 25-34.
- DEN BOER, W. “Theseus: the Growth of a Myth in History”. *Greece & Rome*, Vol. 16, No. 1 (Apr., 1969), pp. 1-13.
- DOW, S. “The Minoan Thalassocracy”. *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, Third Series, Vol. 79 (1967), pp. 3-32.
- FEARN, D. *Bacchylides: Politics, Performance, Poetic Tradition*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- _____. “Athens and the Empire: The Contextual Flexibility of Dithyramb, and its Imperialist Ramifications”. IN: KOWALZIG, B., WILSON, P. *Dithyramb in Context*. Oxford, Oxford University Press, 2013.
- FLORES, G. “Ode 18, Teseu chega a Atenas”. *Letras Clássicas*, n.10, pp. 169-174, 2006.

- FRENCH, A. "Athenian Ambitions and the Delian Alliance". *Phoenix*, Vol.33, No.2 (Summer, 1979), pp. 134-141.
- GERBER, D. *Euterpe. An Anthology of Early Greek Lyric, Elegiac, and Iambic Poetry*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 1970.
- GERBER, D. "Bacchylides 17, 124-29". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 49 (1982), pp. 3-5.
- GISEKAM, G. "Some Textual Problems in Bacchylides XVII". *The Classical Quarterly*, Vol. 27, No. 2 (1977), pp. 249-255.
- GOUSHIN, V. "Athenian Synoikism of the Fifth Century B.C., or Two Stories of Theseus". *Greece & Rome*, Vol. 46, No.2 (Oct., 1999), pp. 168-187.
- IRWIN, W. "Bacchylides 17: Theseus, Minos and Delian League Ideology" IN: *IV Simpósio Letras Clássicas*. São Paulo, Humanitas, 2011.
- KOHN, T. "The Wishes of Theseus". *Transactions of the American Philological Association* (1974-), Vol. 138, No. 2 (Autumn, 2008), pp. 379-392.
- LEFKOWITZ, M. "Review". *Classical Philology*, Vol. 82, No. 4 (Oct., 1987), pp. 363-365.
- MAEHLER, H. *Die Lieder des Bakchylides II*. Leiden, Brill, 1997.
- MELLO, M. Os ditirambos de Baquíledes: um poeta entre dois mundos. 2012. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- MICHELINI, A. "Political Themes in Euripides' Suppliants". *The American Journal of Philology*, Vol. 115, No. 2 (Summer, 1994), pp. 219-252.
- MILLS, S. *Theseus, Tragedy, and the Athenian Empire*. Oxford, Oxford University Press, 1997.
- NICOLA, F. "A. Severyns. Bacchylide. Essai biographique". *L'antiquité classique*, Tome 3, fasc. 1, 1934. pp. 318- 321.
- NIEMEIER, W. "When Minos ruled the waves: Knossian Power overseas". *British School at Athens Studies*, Vol. 12, KNOSSOS: PALACE, CITY, STATE (2004), pp. 393-398.
- OEVEREN, C. "Bacchylides Ode 17: Theseus and the Delian League". IN: PFEIJFFER, I, SLINGS, S. (eds.) *One Hundred Years of Bacchylides*. Amsterdam, 1999.
- PAVLOU, M. "Bacchylides 17: Singing and Usurping the Paean". *Greek, Roman, and Byzantine Studies Vol. 52* (2012), pp. 510-539.
- PIEPER, G. "Conflict of Character in Bacchylides' Ode 17". *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 103 (1973), pp. 395-404.
- RAGUSA, G. *Lira Grega: Antologia de Poesia Arcaica*. São Paulo, Ed. Hedra, 2014.
- SCHMIDT, D. "Bacchylides 17: Paean or Dithyramb?" *Hermes*, 118. Bd., H. 1 (1990), pp. 18-31.
- SCODEL, R. "The Irony of Fate in Bacchylides 17". *Hermes*, 112. Bd., H. 2 (2nd. Qtr., 1984), pp. 137-143.

- SEGAL, C. “Bacchylides Reconsidered: Epithets and the Dynamics of Lyric Narrative”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, No. 22 (1976), pp. 99-130.
- SELTMAN, C. “Theseus and the Minotaur of Knossos”. *The South African Archaeological Bulletin*, Vol. 8, No. 32 (Dec., 1953), pp. 98-99.
- SEVERYNS, A. *Bacchylide. Essai biographique*. Liege, Ed. Droz, 1933.
- STARR, C. “The Myth of the Minoan Thalassocracy”. *Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 3, H. 3 (1955), pp. 282-291.
- SUTTON, D. “Euripides’ ‘Theseus’”. *Hermes*, 106. Bd., H. 1 (1978), pp. 49-53.
- TILLYARD, E. “Theseus, Sinis, and the Isthmian Games”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 33 (1933), pp. 296-312.
- UNZ, R. “The Chronology of the Pentekontaetia”. *The Classical Quarterly*, Vol.36, No.1 (1986), pp. 68-85.
- WALKER, H. *Theseus & Athens*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- WEST, A. “The Tribute Lists and the Non-Tributary Member of the Delian League”. *The American Historical Review*, Vol. 35, No. 2 (Jan., 1930), pp. 267-275.
- WIND, R. “Myth and History in Bacchylides Ode 18”. *Hermes*, 100. Bd., H. 4 (1972), pp. 511-523. VEYNE, P. *L’identité grecque devant Rome et l’empereur*. In. REG, v. 112, pp. 510-567, 1999.
- WHITMARSH, T. *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek postclassicism*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- _____. ‘Greece is the world’: Exile and identity in the Second Sophistic. In. Goldhill, S. (ed.) *Being Greek under Rome: Cultural identity, the Second Sophistic and the development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. *Greek literature and the Roman Empire: The politics of imitation*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____. *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. von. *Asianismus und atticismus Lesefrüchte*. In. *Hermes*, v. 35, n. 3, pp. 533-566, 1900.
- WINTERBOTTOM, M. *Declamation and philosophy*. In. *Classica*, v. 19, n. 1, pp. 74-82. Belo Horizonte, 2006.





Gregório de Nissa e a retórica epidítica

Gregory of Nyssa and Epideictic Rhetoric

Bruno Salviano Gripp¹

e-mail: bruno.gripp@gmail.com

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-4905-1154>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.11558>

Resumo:

O gênero da retórica epidítica foi o principal movimento literário do período imperial romano e foi parte constituinte da educação superior em todo o período da Antiguidade Tardia. Apesar de formado nesse sistema, São Gregório de Nissa expressa ao longo de sua obra opiniões distanciadas acerca dessa prática literária, que culminam, no primeiro capítulo do tratado *Sobre a Virgindade*, na negação da apropriação do elogio retórico (encômio) em qualquer situação. Este artigo examina as opiniões expressas sobre essa prática por São Gregório de Nissa em sua obra e como essas opiniões apontam para o desenvolvimento da retórica no ambiente cristão.

Palavras-chave: Gregório de Nissa; Retórica; Educação

Abstract:

Epideictic rhetoric was an important literary movement in Roman imperial times and it was an essential part of the superior education in Late Antiquity. Despite being educated in this system, Saint Gregory of Nyssa reveals himself quite detached from this literary practice in his written works, culminating in the first chapter of his treaty *On Virginity* with the complete denial of any use to rhetorical praise (encomium). This paper examines the opinions Saint Gregory express in his Works and how they point to the development of a Christian rhetoric.

Keywords: Gregory of Nyssa; Rhetoric; Education

¹ Doutor em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (Brasil). Professor Adjunto de Língua e Literatura Grega da Universidade Federal Fluminense (Brasil).



Retórica epidítica e o Império Tardio

A retórica epidítica tornou-se, ao longo do período imperial, um fenômeno cultural bastante específico e característico de sua época. Os oradores assumiram uma posição de destaque na vida cultural grega da época, e a própria formação retórica tornou-se a opção padrão para os jovens de classe alta. De certo modo, o gênero retórico-oratório tornou-se a *vulgata* da cultura do império romano, da época dos Antoninos até, aproximadamente, a época de Teodósio. Esse período passou a ser chamado de Segunda Sofística pelos pesquisadores modernos. O termo “segunda sofística” é antigo, criação de Filóstrato, que escreveu um livro sobre as vidas dos sofistas. Mas Filóstrato concebia o movimento de forma diferente dos modernos. Para ele, a Segunda Sofística tinha início com Ésquines e seguia até a sua época. Os historiadores recentes preferem ver a Segunda Sofística como um movimento cultural que atinge seu ápice aproximadamente na época dos Antoninos e persiste até o quarto século².

Ao final dessa época, o império vivenciou a chegada de uma nova – e muito mais profunda – transformação cultural. O Cristianismo, como é bem sabido, existia há três séculos, mas até então ele não havia alcançado proeminência por uma série de fatores. Em primeiro lugar, tratava-se de uma religião de classes mais humildes – não necessariamente dos estratos inferiores, como já foi muito bem demonstrado por uma diversidade de autores³, mas, ainda assim, distantes da elite intelectual do império. No entanto, a conversão do imperador Constantino e o vigoroso crescimento do Cristianismo trouxeram a nova religião e o novo modo de pensar para a cabeça do império. Isso ocorreu, no entanto, sem que se alterassem as antigas estruturas culturais, pedagógicas e políticas. Isso se traduziu no sucessivo surgimento de uma classe alta cristã e no sucessivo surgimento de cristãos em todas as esferas da vida imperial. Em decorrência disso, vemos uma aproximação maior do mundo cristão com as estruturas sociais tradicionais do Império Romano.

Com isso, a partir do quarto século, os cristãos se deparam com a realidade cultural do império de forma completa. Não que nos séculos anteriores não houvesse um diálogo, mas nesse período o encontro se manifesta em todos os aspectos da sociedade antiga. O Cristianismo abandona decisivamente sua fase apologética e assume uma posição de domínio, a ponto de, ao

² Para saber mais sobre a Segunda Sofística, ver Anderson (1993) e Witmarsh (2005).

³ Ver, por exemplo, Brown (2014).

final do século, fazer um pagão tradicional como o orador Libânio ocupar a posição de apologeta, como em sua oração 30.

Precisamente no século IV, despontaria em ambos os lados do Mediterrâneo uma geração de homens que viriam a representar esse encontro decisivo entre o Cristianismo e a alta cultura do paganismo. São personalidades que, ainda que todas com antepassado familiar cristão⁴, formaram-se com as figuras principais de sua época – com os sofistas Libânio, Proherésio, Donato – e representam a primeira geração cristã totalmente integrada na vida da elite do império romano tardio.

Consequentemente, essa geração vivenciou uma experiência totalmente diferente em relação ao mundo pagão antigo. Se até o século anterior a questão dos padres apologistas era de aceitação – muitos expressamente requeriam a legalização da sua fé –, agora a questão é de integração, de como o cristão vai lidar com a herança pagã e com o mundo do império romano.

Nesse ambiente, a questão da retórica assume um ponto de vista fundamental. Como é sabido, é precisamente a arte retórica que vai fornecer o cerne da educação do período tardo-antigo e também vai fornecer a linguagem padrão das classes altas do período. Saber como cada uma dessas figuras eclesiásticas reagiu e lidou com esse assunto implica desvendar as relações entre o cristianismo e o mundo clássico.

O objetivo deste artigo é o de avançar um pouco nessa questão. Vamos investigar as opiniões que Gregório de Nissa expressou em relação à exibição retórica, a ἐπίδειξις. Importante ressaltar que o objetivo deste artigo não é o de discutir a importância factual da retórica dentro do discurso de Gregório de Nissa e tampouco o de analisar as estratégias retóricas de seus textos, mas apenas o de fazer um breve apanhado das opiniões que Gregório exhibe na questão da retórica epidítica. Sobre esses assuntos, o livro de Meridier⁵ e o artigo de Owen⁶ são importantes estudos sobre a dicção de Gregório, e Esper⁷ traz exemplos do uso de cânones epidíticos na composição de um texto do referido autor.

⁴ Dentre elas, destacam-se nomes como os de Agostinho de Hipona, Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo, Jerônimo, Ambrósio de Milão.

⁵ MÉRIDIER, L. *L'Influence de la Seconde Sophistique sur l'Oeuvre de Grégoire de Nyssa*. Paris: Hachette, 1906.

⁶ OWEN, E. C. E. "St Gregory of Nysa: Grammar, Vocabulary and Style". *Journal of Theological Studies* 26, pp. 64-72, 1925.

⁷ ESPER, M. "Enkomiastik und Christianismos in Gregors epideiktischer Rede auf den Heiligen Theodor". In: SPIRA, A. *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Mainz, 6-10 September 1982)*. Philadelphia, Philadelphia Patristic Foundation, 1984.

Gregório sobre seus interesses de escrita e fala

Um ambiente de vital importância para conhecermos a visão do autor a respeito desse assunto são as introduções e proêmios de suas obras. Com efeito, com frequência ele utiliza esse espaço para comentar seus objetivos e condicionamentos. A partir de um estudo selecionado das passagens que consideramos mais relevantes, vamos analisar as opiniões que Gregório de Nissa expressa especificamente a respeito da ἐπίδειξις retórica.

Um exemplo importante desses textos introdutórios é o proêmio de seu *Comentário ao Cântico dos Cânticos*. O texto é um conjunto de homilias que comentam o texto bíblico e que foram reunidas, retrabalhadas e publicadas em um único volume. Esses textos foram prefaciados por uma carta dedicatória a uma rica patrona, Olímpia. Na conclusão desse texto, Gregório diz o seguinte:

O meu texto não foi composto para exibição. Mas, uma vez alguns dos companheiros, por amor de conhecimento, anotaram muito do que foi falado para a igreja. Depois de tomar deles o quanto a anotação tinha de sequência, e depois de acrescentar algo da minha parte àquilo cuja adição era necessária, em forma de homilias eu compus o texto conduzindo o comentário na sequência das palavras, o quanto o tempo e as ocupações me deram a liberdade para trabalhar neste texto durante os dias de jejum [ie. a quaresma]. Nesta época esse texto foi trabalhado para a audição pública. E se o Deus guardião da nossa vida me fornecer mais tempo de vida e ocasião de paz, vou igualmente me apressar para a sequência. Pois agora nosso texto e interpretação avançou até a metade⁸.

Em primeiro lugar, há a negação de o texto ser feito «para exibição.» A tradução que fiz talvez seja demasiado forte, uma vez que, em português, «exibição» pode ter um significado negativo bem marcado. Com efeito, em grego, a palavra ἐπίδειξις é, ao menos desde Aristóteles (*Rhet.* 1358b), um termo técnico relacionado a um tipo específico de discurso, que costumamos

⁸ *Comentário ao Cântico dos Cânticos*, GNO 6 p. 13: ἐμοὶ δὲ οὐ πρὸς ἐπίδειξιν ἔστι συντεταγμένος ὁ λόγος· ἀλλ' ἐπειδὴ τὰ πολλὰ τῶν ἐπ' ἐκκλησίας ῥηθέντων τινὲς τῶν συνόντων ἡμῖν ὑπὸ φιλομαθείας ἐσημειώσαντο, τὰ μὲν παρ' ἐκείνων λαβὼν, ὅσα δι' ἀκολούθου ἔσχεν αὐτῶν ἢ σημείωσις, τὰ δὲ καὶ ἀπ' ἑαυτοῦ προσθείς, ὧν ἀναγκαῖα ἦν ἡ προσθήκη, ἐν ὁμιλιῶν εἶδει τὴν ὑπηγορίαν πεποιήμαι καθ' ἑξῆς πρὸς λέξιν προαγαγὼν τὴν τῶν ῥητῶν θεωρίαν, ἐφ' ὅσον ὁ καιρὸς τε καὶ τὰ πράγματα τὴν περὶ τούτου μοι σχολὴν ἐνεδίδου κατὰ τὰς ἡμέρας τῶν νηστειῶν· ἐν ταύταις γὰρ ἡμῖν πρὸς τὴν δημοσίαν ἀκοὴν ὁ περὶ τούτου λόγος διεσπουδάσθη. εἰ δὲ παράσχοι καὶ ζωῆς χρόνον ὁ τῆς ζωῆς ἡμῶν ταμίης θεὸς καὶ εἰρηνικὴν εὐκαιρίαν, καὶ τοῖς λειπομένοις ἴσως ἐπιδραμούμεθα· νῦν γὰρ ἡμῖν μέχρι τοῦ ἡμίσεος προῆλθεν ὁ λόγος καὶ ἡ θεωρία.

chamar hoje de “epidítico”⁹. Esse gênero, no século IV depois de Cristo, possuía a mais alta posição cultural no Império Romano e era parte essencial da formação superior¹⁰.

Ou seja, a uma leitura mais simples, Gregório está negando que os textos tenham sido compostos para a exibição. Naturalmente, essa negação supõe que havia, ao menos teoricamente, a possibilidade de que ele compusesse esse tipo de discurso, e, em virtude da sua formação e do contexto cultural da época, isso é bastante plausível.

Naturalmente, se Gregório nega o *status* de um discurso epidítico, seria interessante depreender a qual gênero pertence o texto que ele compôs. Calha de não existir uma reflexão pura de Gregório sobre os gêneros do discurso, o que pode ser feito é retirar de sua obra as opiniões que ele revela sobre os gêneros retóricos e, com isso, formar uma teoria do discurso de um padre da igreja do século IV. Neste trabalho, contentar-nos-emos com o *status* de ἐπίδειξις em sua obra.

Um exemplo interessante da definição e do próprio uso técnico do termo ἐπίδειξις vemos no tratado *Sobre as crianças arrebatadas prematuramente*. Esse pequeno tratado dogmático inicia-se com uma longa dedicatória a um certo Hiero:

Todos oradores e escritores, ó caro, exibem-te perfeitamente a capacidade de falar, como se corressem em um estádio na planície dos espetáculos ao teu redor. De fato, de algum modo um discurso nobre, disposto entre os capazes, sabe fazer um texto grandioso, que se eleva por meio da palavra alçada pela magnitude dos assuntos. Mas nós, permanecendo do lado dos cavalos envelhecidos fora do estádio do discurso, somente levantaremos o ouvido nas competições de textos direcionados a ti, se de algum modo um som chegar até nós trazendo o discurso com um passo vigoroso e esforçado em torno dos espetáculos ao teu redor¹¹.

⁹ PERNOT, L. *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*. Paris, Études Augustiniennes, 1993.

¹⁰ MARROU, H-I. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1973.

¹¹ *Sobre as crianças arrebatadas prematuramente*, GNO 3 (vol 2) p. 67: Σοὶ μὲν, ὦ ἄριστε, πάντες σοφισταὶ τε καὶ λογογράφοι τὴν τοῦ λέγειν πάντως ἐπιδείξονται δύναμιν, οἷόν τινα σταδίῳ τῷ πλάτει τῶν σῶν θαυμάτων ἐνδιαθέοντες· καὶ γὰρ πῶς οἶδεν μεγαλοφωνότερον ποιεῖν τὸν λόγον γενναία τις καὶ ἀμφιλαφῆς προτεθεῖσα τοῖς δυναμένοις ὑπόθεσις, περὶ ἣν ὑποῦται ὁ λόγος τῷ μεγέθει τῶν πραγμάτων συνεπαιρόμενος· ἡμεῖς δὲ κατὰ τοὺς γηραιούς τῶν ἵππων ἔξω τοῦ σταδίου τῆς ὑποθέσεως μένοντες τὸ οὖς μόνον ταῖς ἐπὶ σοὶ τῶν λόγων ἀμίλλαις διαναστήσομεν, εἴ πού τις καὶ μέχρις ἡμῶν φθάσειεν ἤχος σφοδρῶ τε καὶ συντεταμένῳ τῷ ἄλματι διὰ τῶν σῶν θαυμάτων τὸν λόγον ἐλαύνων.

Ainda que não seja certo identificar com precisão o destinatário desse tratado com essa ou aquela figura histórica¹², há muitos indícios de que se trata de um dignatário imperial. Primeiramente, nota-se que ele é o destinatário dos discursos (Σοὶ [...] ἐπιδείξονται) e não a pessoa que faz os discursos, ou seja, não é um orador, mas alguém que recebe os oradores. Ora, nada mais conveniente que se identifique essa função como a do dignatário imperial que recebe as petições de oradores de diversas cidades ou a pedido de particulares. Essas figuras são πάντες σοφισταί τε καὶ λογογράφοι, que interpreto como os oradores e escritores, ou seja, pessoas que discursam pessoalmente ou enviam petições por escrito.

Θαῦμα nos Capadócijs

Um último indício dessa posição está na expressão τὰ θαύματα, que traduzi como “espetáculos a seu redor”. O termo é difícil de traduzir, visto que os termos dicionarizados, todos da família do “assombro”, não se encaixam bem no contexto¹³. O contexto cristão também pode ser enganoso, visto que o conceito de “milagre”¹⁴ não é em nada adequado ao que temos aqui.

A melhor forma de se traduzir essa palavra é verificar o uso dos Capadócijs para o termo. Observando os usos tanto do substantivo θαῦμα, bem como dos adjetivos θαυμάσιος, θαυμαστός e do verbo θαυμάζω, podemos ver que, em diversos momentos, a palavra está intimamente associada ao discurso. Gregório de Nazianzo tem exemplos bastante elucidadores. Ele fala dos θαυμασίους σοφισταῖς (carta 176): Μέμνημαι γὰρ τῶν σῶν λόγων καὶ τὸ θαῦμα ἔνηχον ἔτι ταῖς ἑμαῖς ἀκοαῖς (carta 173). Mas é especialmente a expressão τὰ τὰ θαυμασόμεθα (carta 10) que mais se assemelha ao uso feito por Gregório de Nissa nessa passagem. Assim, podemos compreender, nesse contexto, o uso de θαῦμα como representante dos espetáculos retóricos causados pelos grandes sofistas do tempo.

Como um exemplo que é capaz de confirmar o uso técnico de ἐπίδειξις, vemos um trecho ao fim da vida de Gregório, o Taumaturgo:

Houve uma festa popular na cidade, dedicada a algum dos demônios locais de acordo com o costume pátrio. Quase todo o povo corria para ela, e toda a região

¹² Pasquali, em sua edição das cartas para a editora Brill, identifica esse Hiero com o mesmo Hiero a quem Gregório dedica sua carta VII. Essa figura seria um prefeito do Egito que frequenta com alguma assiduidade as cartas de Libânio e aparece como Hierius IV na *Prosopography of the Later Roman Empire* (Jones et al.). Já Hörner, a editora desse tratado, não aceita essa identificação “nondum liquet”.

¹³ LSJ, *sub voce*.

¹⁴ Lampe, *sub voce*.

festejava junto com a cidade. O teatro estava cheio de pessoas entusiasmadas, e a multidão dos festeiros de todos os lados lotava os assentos, e todos desejavam ver os espetáculos e as músicas. A cena estava cheia de barulho e tornou-se impossível a exibição [ἐπίδειξις] dos musicistas, pois não somente o tumulto da multidão impedia a fruição da música, como não permitia aos musicistas tempo para mostrar seu trabalho¹⁵.

Assim conseguimos ver que ἐπίδειξις significa, em Gregório de Nissa, uma exibição pública, feita para impressionar, seja uma multidão, como nesse caso, seja um grupo mais restrito, de pessoas educadas. Essa definição não é em nada diferente da definição tradicional, encontrada em autores pagãos¹⁶.

Isso, contudo, não responde à questão do *status* que Gregório atribui a esse tipo de atividade. Para solucionar melhor, devemos nos voltar ao próêmio de sua maior obra, o *Contra Eunômio*.

Gregório contra Eunômio de Cízico

O *Contra Eunômio* é um conjunto de três tratados que Gregório de Nissa escreveu contra Eunômio de Cízico¹⁷. O próêmio dessa obra é um texto de enorme interesse por ser a mais longa reflexão – ainda que embebida em polêmica – sobre o papel da retórica de acordo com a visão de Gregório. Eunômio, um capadócio, como Gregório e seu irmão Basílio, tomou gradualmente posição nas polêmicas cristológicas do dia em defesa de sua versão particular do arianismo e tornou-se um importante objeto das críticas e polêmicas dos padres capadócius, de modo a possuímos um *Contra Eunômio* da pena de cada um dos irmãos Basílio e Gregório.

Para este trabalho, não nos interessam as sutilezas teológicas e filosóficas que permeiam as muitas páginas dessa polêmica. Eunômio – uma figura que, ao contrário dos irmãos Basílio e

¹⁵ *Sobre a vida de Gregório Taumaturgo* GNO X vol 1 pp. 54-55: 'Εορτή τις ἦν πάνδημος ἐν τῇ πόλει, δαίμονι τι νι τῶν ἐγχωρίων κατὰ τι πάτριον ἀγομένη. Πρὸς ταύτην ἅπαν σχεδὸν συνέρρει τὸ ἔθνος, τῆς χώρας πάσης συνεορταζούσης τῇ πόλει. Ἐπεπλήρωτο δὲ τῶν συνδεδραμηκότων τὸ θέατρον, καὶ ὑπερεχεῖτο πανταχόθεν ὑπὲρ τὰς καθέδρας τῶν ἐπὶ ῥυέντων τὸ πλῆθος, καὶ πάντων περὶ τὰ θεάματά τε καὶ ἀκροάματα πρὸς τὴν ὀρχήστραν ἀποβλέπειν προθυμουμένων, θορύβου πλήρης ἦν ἡ σκηνή, καὶ ἄπρακτος ἐγένετο τοῖς θαυματοποιοῖς ἢ ἐπίδειξις, τῆς ταραχῆς τῶν στενοχωρουμένων οὐ μόνον τὴν ἀπόλαυσιν τῆς μουσικῆς ἐπικοπτούσης, ἀλλ' οὔτε τοῖς θαυματοποιοῖς ἐνδιδούσης καιρὸν τὰ ἑαυτῶν ἐπιδείκνυσθαι.

¹⁶ PERNOT, L. *Epidictic Rhetoric: Questioning the Stakes of Ancient Praise*. Austin: University of Texas Press, 2015.

¹⁷ VAGGIONE, R.P. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

Gregório, tinha uma origem humilde¹⁸ – conseguiu alcançar uma educação superior apesar da falta de meios; ele se tornou primeiro taquígrafo e depois alcançou a formação retórica característica da elite intelectual da época¹⁹. Essa formação retórica tornou-se objeto de severas críticas da parte de Gregório, como essa passagem nos mostra:

E mostra esse seu gasto excessivo com a língua a vulgaridade de figuras de linguagem e o excesso e vazio do esforço em volta disso. Pois, ao ajuntar uma grande tralha de termos com um preparo apressado de alguns livros, e amontoando trabalhosamente em poucos pensamentos um incontável conjunto de palavras, arranjou este “fadigado” trabalho, que, se os discípulos do engano elogiam e se admiram – talvez pela cegueira quanto à conveniência privados do julgamento de tudo que é e não é belo – riem-se e julgam como nada as pessoas cuja visão do coração não foi cegada pela sujeira da falta de fé²⁰.

Para Gregório, portanto, o gasto com o discurso (περὶ τοῦ λόγου κατατριβή) e o excesso do esforço (τὸ περιττὸν ... τῆς σπουδῆς) são definitivamente sinais de uma desordem no texto e nas preocupações de Eunômio. Seu texto é consistentemente qualificado como um “amontoador”, com uma série de adjetivos e verbos que apontam para esse campo semântico: περιττόν (excesso), πολὺν (...) τινὰ συρφετὸν (uma grande tralha), ἐρανισάμενος (amontoando), ἀμέτρητόν τινὰ σωρείαν (uma incontável quantidade). Essa repetição do campo semântico dá a ideia de um texto confuso e principalmente de um excesso de termos pedantes.

¹⁸ Seu pai, como Gregório nos informa (*Contra Eunômio* 1, 49), era um agricultor que se dedicava nas horas vagas a ensinar as primeiras letras às crianças e legou ao filho apenas um moinho, artefatos de couro e os escravos da propriedade (*Contra Eunômio* 1, 34). Posteriormente, Teodoro de Mopsuéstia vai alegar que seu avô, Prisco, teria sido um escravo da família de Gregório.

¹⁹ Embora, no oriente, a formação retórica se mantivesse como a ocupação de prestígio, ela não mais garantia acesso privilegiado à burocracia imperial; para esse fim, era mais proveitoso o trabalho de taquígrafo ou a frequência à escola de lei em Berito (atual Beirute). Somos informados sobre isso por Libânio (*Or.* 39), que frequentemente se queixa do estado das letras gregas em seu tempo.

²⁰ *Contra Eunômio* GNO I p. 26: δείκνυσι δὲ μᾶλλον τὴν τοιαύτην αὐτοῦ περὶ τὸν λόγον κατατριβὴν ἢ περὶ τὰ σχήματα κατὰ τὴν τῶν ῥημάτων συνθήκην ἀπειροκαλία καὶ τὸ περιττόν τε καὶ μάταιον τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα σπουδῆς. πολὺν γὰρ τινὰ συρφετὸν λεξειδίων ἐξ ὑπογυίου παρασκευῆς ἕκ τινων βιβλίων ἐρανισάμενος ἐπ' ὀλίγοις τοῖς νοηθεῖσιν ἀμέτρητόν τινὰ σωρείαν ῥημάτων φιλοπόνως συμφορήσας τὸν “πολύκμητον” τοῦτον ἐξειργάσατο πόνον, ὃν ἐπαινοῦσι μὲν καὶ τεθήπασιν οἱ μαθηταὶ τῆς ἀπάτης, ἐκ τῆς περὶ τὰ καίρια τάχα πηρώσεως συναφηρημένοι παντὸς καλοῦ τε καὶ μὴ τοιοῦτου διάκρισιν, γελῶσι δὲ καὶ ἀντ' οὐδενὸς εἶναι κρίνουσιν οἷς τὸ διορατικὸν τῆς καρδίας τῷ ῥύπτῳ τῆς ἀπιστίας οὐκ ἐπημαύρωται.

Um segundo aspecto da crítica que é feita ao texto de Eunômio é o trabalho dispensado na composição. Os termos utilizados dão mostra disso: κατατριβή (gasto), μάταιον τῆς (...) σπουδῆς (vazio do esforço), φιλοπόνως (trabalhosamente), τὸν «πολύκμητον» τοῦτον (...) πόνον (este “fadigado” trabalho). Para reunir toda aquela enorme quantidade de palavras raras foi exigido um trabalho de grande volume e, como ele inclusive afirma, vão (μάταιον).

Ou seja, na qualificação de Gregório, Eunômio fez um texto utilizando um grande excesso de palavras, depois de um enorme trabalho, sem nenhum propósito. Inclusive, o uso do adjetivo homérico πολὺκμητον é um exemplo da sutileza irônica, porque, com o uso de uma palavra rara, obscura, exemplifica exatamente o que se quis criticar no texto de Eunômio.

Seguramente, o que está em questão, nessa passagem, é menos o valor em si da educação, e mesmo do trabalho retórico, e sim a falta de gosto no uso das ferramentas retóricas. O esforço do texto dele é qualificado de “vulgaridade” (ἀπειροκαλία) e o motivo que faz com que seus asseclas o elogiem é a cegueira quanto à conveniência (τῆς περὶ τὰ καίρια... πηρώσεως).

Καιρός no pensamento de Gregório

Esse adjetivo, καίριος, contém talvez a chave principal de leitura de toda essa passagem. Eu escolhi traduzir como “conveniência”, mas seu primeiro significado é “oportunidade”. Gregório comenta bastante sobre esse conceito em suas homilias sobre o Eclesiastes, especialmente nas três últimas. Na sexta homilia ele ensaia sua definição de καιρός:

Sobre a passagem a respeito do bom momento, vamos explicar porque nem o que se adianta à oportunidade, nem o que atrasa é julgado no lado do bem. Que proveito teria o corte do trigo para o agricultor que se adiantasse em seu trabalho antes de o fruto amadurecer na estação correta? Ou, do contrário, ao atrasar o trabalho da messe, até que as sementes caiam das espigas? Em nenhum dos dois casos o esforço produz o bem, em cada um deles a oportunidade foi perdida pelo fato de a colheita ter sido feita fora de hora. O que se diz em parte também é possível compreender no todo²¹.

²¹ *Comentário ao Eclesiastes* GNO 5, pp. 375–6 ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ κατὰ τὴν εὐκαιρίαν μέρους ὁ αὐτὸς ἂν ἡμῖν ἀποδοθεῖ λόγος, ὅτι οὔτε τὸ προλαμβάνον τὴν εὐκαιρίαν οὔτε τὸ ἐφυστερίζον ἐν ἀγαθοῦ κρίνεται μοῖρα. τί ὤνησε τὸν γεωπόνον ἐπισπεύσαντα τὴν τῶν ἀσταχύων τομὴν, πρὶν ἀδρυθῆναι καθ' ὥραν τὰ λήϊα, ἢ ὑπερθέμενον τὴν περὶ τὸν ἄμητον σπουδὴν, ἕως οὔ περιρρυεῖ τῇ καλάμῃ τὰ σπέρματα; ἐν οὐθετέρῳ γὰρ ἐνεργὸς ἐπ' ἀγαθῷ γίνεται ἢ σπουδὴ, καθ' ἑκάτερον τοῦ καιροῦ τὴν ὠφέλειαν ἐν τῇ ἀκαιρίᾳ τῆς τομῆς ἀπολλύοντος. ὃ δὲ ἐπὶ μέρος εἴρηται, καὶ ἐν παντὶ δυνατόν ἐστι κατανοῆσαι.

Καιρός, para Gregório de Nissa, é o momento preciso da execução da atividade. A comparação com o ofício agrícola deixa claro que é um momento preciso, de amadurecimento, que não pode nem se atrasar e tampouco se adiantar. Na sequência da passagem ele vai colocar vários outros exemplos para demonstrar o que se entende por καιρός. Mas, no momento seguinte, ele faz um comentário que nos permite compreender melhor o uso do termo: παντὸς τοῦ καθ' ἕκαστον μετρούμενου ὁ χρόνος μέτρον ἐστίν²², “o tempo é medida de tudo que é particularmente medido”. Ou seja, para Gregório, o καιρός é a medida absoluta de qualquer evento.

Como então interpretar o περὶ τὰ κείρια do comentário acima? Se o καιρός é a medida absoluta, como acabamos de ver, daí decorre que, na ocasião de cegueira sobre essa qualidade, a pessoa é completamente incapacitada de perceber a propriedade do que faz. Isto explica o comentário de Gregório: os asseclas de Eunômio, devido à sua incapacidade de perceber o que é correto e o que não é, deleitam-se com um tipo de texto que é inconveniente para a ocasião.

A passagem imediatamente anterior permite-nos avançar na investigação:

Que ninguém imagine que eu falo grandiosamente por meio destas palavras, como se eu me vangloriasse além das minhas forças em assuntos vãos. Pois eu não me apresento para me lançar de maneira vulgar em uma disputa de discursos ou exibição de palavras atrás de uma ambição juvenil²³.

À primeira vista, essas palavras podem permitir uma leitura que aponte para uma crítica à arte retórica, indicando que, de alguma maneira, essa é uma atividade executada por espíritos mais vazios. No entanto, uma interpretação mais detida mostra que não é somente isso que está em questão.

Em primeiro lugar, devemos notar que um ponto importante nessa passagem é a capacidade, como mostra o texto ὑπὲρ τὴν προσοῦσαν δύναμιν. De fato, Gregório não foi formado entre os mais famosos oradores de sua época e tampouco ele exercitou essa arte em um grande centro urbano do império, à diferença de seu irmão. Isso fez com que ele considerasse sua formação e suas capacidades algo deficientes, o que ele deixa claro em uma carta a Libânio:

²² A forma μετρούμενον é uma adição do editor da GNO, Paul Alexander. Todos os manuscritos e a edição de Migne contém apenas μέτρον. A transformação do substantivo em particípio altera em muito pouco o significado da frase; a versão dos manuscritos é até mais fácil de se compreender. Apesar disso, seguimos a edição da GNO.

²³ *Contra Eunômio* GNO 1 p. 25: Μηδεὶς δὲ μεγαλορρημονεῖν με διὰ τούτων οἰέσθω τῶν λόγων, ὡς ὑπὲρ τὴν προσοῦσαν δύναμιν ἐπὶ ματαίαις κομπάζοντα. οὐ γὰρ ἀπειροκάλως εἰς λόγων ἄμιλλαν ἢ ρημάτων ἐπίδειξιν συγκαθεῖναι τῷ ἀνθρώπῳ πρὸς μειρακίῳδην τινὰ φιλοτιμίαν προάγομαι.

Mas, se você falar da tua formação, que os que sabem julgar dizem que tem origem em você e em participação com todos os outros a quem se compartilha a arte retórica (pois estudei isso com o teu discípulo, meu pai e professor, o admirável Basílio), saiba que eu não tenho nada de brilhante nos conhecimentos das disciplinas, por ter estudado pouco tempo com o irmão e purificado pela linguagem divina somente o bastante para reconhecer a falta dos não iniciados em retórica²⁴.

Gregório é consistente em sua recusa a se proclamar conhecedor da arte de falar. Embora já tenha sido reconhecido que seu conhecimento não é totalmente deficiente²⁵, a consistência dessa referência, como vimos já em três passagens, parece indicar que é um sentimento verdadeiro, talvez derivado do fato de ele não ter frequentado como aluno os grandes centros acadêmicos do mediterrâneo. Dessa maneira, coloco-me contrário à maior parte das opiniões modernas, como a de Silvas, em seu comentário às cartas de Gregório²⁶.

Solecismos

Retornando ao próêmio do *Contra Eunômio*, uma passagem subsequente apresenta um dado que nos indica um aspecto ainda distinto:

[Eunômio] diz: “pois eu, porque fui condenado sem falar nada, confesso, enquanto os malvados e perversos nos carregaram para o território dos juízes”, aqui, de modo bastante agitado, assim parece, e com a cabeça em outros assuntos, não percebeu o solecismo equivocadamente imiscuído no texto, desviando severamente do dialeto ático com a palavra “carregaram”, porque seu uso é um entre os que falam corretamente – algo que os que discursam com as palavras do

²⁴ Carta no. 14 GNO VIII (vol 2) p. 45: εἰ δὲ περὶ τῆς ὑμετέρας λέγοις σοφίας, ἦν οἱ κρίνειν ἐπιστήμονές φασιν ἀπὸ σοῦ πηγάζουσιν ἐν μετοχῇ τοῖς λοιποῖς γίνεσθαι πᾶσιν οἷς τινος καὶ μέτεστι λόγου (ταῦτα γὰρ ἤκουσα πρὸς πάντας διεξιόντος τοῦ σοῦ μὲν μαθητοῦ, πατὴρ δὲ ἐμοῦ καὶ διδασκάλου τοῦ θαυμαστοῦ Βασιλείου), ἴσθι με μὴδὲν ἔχειν λαμπρὸν ἐν τοῖς <περὶ> τῶν διδασκάλων διηγήμασιν, ἐπ’ ὀλίγον τῷ ἀδελφῷ συγγεγονότα καὶ τοσοῦτον παρὰ τῆς θείας γλώττης ἐκκαθαρθέντα, ὅσον ἐπιγνῶναι μόνον τὴν ζημίαν τῶν ἀμυήτων τοῦ λόγου.

²⁵ Cf. Esper (1985), Owen (1925).

²⁶ SILVAS, A. M. *Gregory of Nyssa: The Letters: Introduction, Translation and Commentary*. (Supplements to Vigiliae Christianae, vol 83). Leiden: Brill, 2007.

retor sabem – e outro da parte do jovem aticista. Mas nada disso tem a ver com nosso objetivo²⁷.

Esse parágrafo se dedica a criticar uma escolha lexical feita por Eunômio. A palavra em questão é o verbo εἰσφρέω. Gregório diz que o sentido usado por Eunômio é equivocado e não está de acordo com o uso mais apropriado. Há de se ter em mente que, na tradição da segunda sofística – da qual vemos seus últimos lampejos na obra de Libânio, a quem Gregório de Nissa está, ainda que de forma oblíqua, ligado –, o uso aceito da língua era o do dialeto ático o mais puro possível. Isso forçava o orador a ficar sempre atento às escolhas lexicais e aos sentidos dados às palavras. As formas teriam de ser próprias do ático – por exemplo, o uso de dois taus quando a língua corrente usava dois sigmas, como no verbo πράττω – e o sentido atribuído às palavras também tinha de ser o sentido utilizado em Atenas. O desvio dessas normas era chamado de “barbarismo”, ou, em casos mais graves, “solecismo”, nome derivado da cidade de Solos, na Cilícia, região afastada dos grandes centros culturais gregos – e ironicamente próxima da Capadócia de Gregório e Eunômio²⁸. Ao que parece, o autor da *Apologia da Apologia* utilizou um sentido não encontrado nos lexicógrafos, cometendo, aos olhos dos aticistas – Gregório entre eles – um solecismo.

Essa acusação de solecismo, unida às diversas vezes em que ele chama Eunômio de “ignorante”, demonstra que, apesar de Gregório se dizer desligado dos interesses retóricos, essa formação ainda faz parte de seu mundo. Ou seja, apesar de fazer parte de um movimento cultural novo e algo diferente, isto é, o Cristianismo, o mundo antigo e muitos de seus valores ainda sobrevivem, inclusive na mente de um importante líder da Igreja. Em resumo, o mundo antigo dos oradores ainda permanece na educação dos cristãos da época, e eles ainda encontram espaço para acusar-se de ignorância, como se fossem oradores aticizantes da época dos Antoninos.

²⁷ *Contra Eunômio*, GNO 1 p. 45: <ήμεῖς γάρ>, φησίν, <ὅτι σιωπῶντες ἐάλωμεν, ὁμολογοῦμεν, κακούργων καὶ πονηρῶν εἰς τὴν τῶν δικαζόντων χώραν εἰσφρησάντων>. ἔνθα καὶ σφόδρα σφραδάζων, ὡς οἶμαι, καὶ τῷ λογισμῷ πρὸς ἑτέροις ὄν, ἐμπλακέντα τῷ λόγῳ τὸν σολοικισμόν εὐπαρύφως οὐ κατενόησε, πάνυ σοβαρῶς τῇ λέξει τῶν <εἰσφρησάντων> ὑπατικίας· ὡς ἡ χρῆσις ἄλλη μὲν παρὰ τοῖς κατωρθώκοσι τὸν λόγον, ἦν ἴσασιν οἱ τοῖς τοῦ ῥήτορος λόγοις καθομιλήσαντες, ἄλλη δὲ παρὰ τῷ νέῳ ἀτικιστῇ ἐνομίσθη. ἀλλ' οὐδὲν τοῦτο πρὸς τὸν σκοπὸν τὸν ἡμέτερον.

²⁸ Ver Whitmarsh, *The Second Sophistic* (cf. Nota 2, pp. 41–47) para uma breve descrição sobre os usos linguísticos da segunda sofística. Embora trate mais especificamente do ambiente cultural do século segundo e terceiro, o quadro ainda é válido para o século quarto.

Mas é importante notar que algo mudou também, pois esse não é o único momento em que Eunômio foi criticado pelas suas escolhas lexicais. Em outra obra polêmica de Gregório²⁹, a mesma acusação retorna: “Se subiu o espírito dentre todas as ‘obras’ (vou utilizar este solecismo impensado dele, mas talvez vou inserir o pensamento de modo mais claro por meio da minha expressão)”.³⁰

Há de se fazer uma importante distinção entre essas duas acusações de solecismo feitas por Gregório. Se a primeira concerne especificamente à pureza da linguagem ática, esta última é de um caráter totalmente diferente. A questão é a respeito da apropriação do uso da palavra *ποίημα* dentro do contexto dogmático. O Espírito Santo é tratado por Eunômio nessa passagem como uma das “obras” do Filho, mas para Gregório essa expressão é inadmissível e, no lugar de “obra” (*ποίημα*), ele corrige para *γεγονός* (produto). A questão aqui não é de pureza do dialeto, mas sim da propriedade dogmática, visto que o uso das palavras implica visões doutrinárias diferentes, a respeito da natureza da relação entre o Pai e o Verbo divino.

Sobre a Virgindade e a recusa de qualquer encômio

Pelo que podemos ver nesse exame sobre as opiniões de Gregório de Nissa a respeito da exibição retórica e o breve comentário sobre a crítica ao solecismo de Eunômio, Gregório nunca chega a negar de forma contundente a exibição retórica. No entanto, ele quase sempre recusa para si essa atividade. O primeiro capítulo de seu tratado *Sobre a Virgindade* consiste em um comentário a respeito da conveniência de se fazer elogios para a virtude. Esse texto acaba exibindo uma argumentação sobre a importância da retórica e sua apropriação, e não apenas para o assunto em questão:

Se é preciso, mesmo por meio de encômios exaltar esse grande dom de Deus [i.e. a virgindade], basta para o louvor o apóstolo divino, ao revelar em poucas palavras toda superioridade sobre os encômios, que a chame de “santa e irrepreensível” o que é adornado por esta graça. Pois se o resultado do uso correto dessa venerável virgindade é ser irrepreensível e santo – e estes nomes primeiramente são ditos para a glória do Deus imortal –, que louvor da

²⁹ Essa é uma questão de edição. A patrologia de Migne (vol 44) insere a *Refutação da Confissão de Eunômio* como parte do livro II do *Contra Eunômio*, mas Jaeger edita como um livro à parte, considerando que esse texto polemiza contra outro texto que não a *Apologia da Apologia*. Cf. a introdução da edição de Jaeger GNO II vi-xiii.

³⁰ *Refutação da Confissão de Eunômio*, GNO 2 p. 401: εἰ πάντων ἀναβέβηκε τῶν τοῦ υἱοῦ <ποιημάτων> “ τὸ πνεῦμα (χρήσομαι γὰρ αὐτοῦ τῇ σεσολοικισμένη ταύτῃ καὶ ἀνοήτῳ φωνῇ, μᾶλλον δὲ πρὸς τὸ σαφέστερον διὰ τῆς ἑμαυτοῦ λέξεως παραστήσω τὸ νόημα).

virgindade é maior do que por meio disto demonstrar que ela deifica de algum modo as pessoas que participam de seus puros, de modo a se tornarem partícipes da glória do único verdadeiramente santo e irrepreensível Deus, acostumados a ele por meio da pureza e imortalidade?³¹

Quantas pessoas que estendem louvores em discursos detalhados – como se por meio disso fosse adicionar algo ao milagre da virgindade – sem perceber erram o próprio objetivo, segundo a minha opinião, e, pelo que exaltam, fazem suspeito o louvor por meio dos encômios. Pois aquilo que naturalmente tem grandiosidade conduz ao assombro sem necessitar do auxílio de palavras, como o céu, o sol ou outro dos assombros do mundo; mas o texto assumindo o lugar de um pedestal para os assuntos menores traz uma aparência de grandeza por meio das considerações dos louvores, de onde muitas vezes o assombro arranjado por meio de encômios é considerado como inventado pelos homens. O único louvor possível da virgindade é declarar que a virtude é maior do que os elogios e deve-se admirar a pureza mais na vida do que na palavra. E a pessoa que compõe discursos de encômios por ambição parece como considerar que a gota de suor vai ser relevante para o aumento do mar infinito, e se crê que é possível à razão humana exaltar essa graça, ou ignora sua própria capacidade ou não conhece o que elogia³².

³¹ Aqui temos uma importante questão textual. Na sequência dessas palavras, alguns manuscritos registram um parágrafo diretamente relacionado com nossa investigação. Cavarnos pela GNO (p. 239) considera esse parágrafo evidência de uma segunda edição, no entanto, Aubineau, pela Sources Chrétiennes, considera que essa passagem é somente uma paráfrase tardia. Nós acolhemos a opinião de Aubineau e não vamos registrar essa passagem.

³² *Sobre a Virgindade* GNO VIII (vol 1) p. 251-3: εἰ δὲ χρῆ καὶ δι' ἐγκωμίων τὴν μεγάλην ταύτην τοῦ θεοῦ δωρεὰν ἀποσεμνύνειν, ἀρκεῖ πρὸς εὐφημίαν αὐτῆς ὁ θεῖος ἀπόστολος δι' ὀλίγων ῥημάτων πᾶσαν ἐγκωμίων ὑπερβολὴν ἀποκρύψας, ὃς «ἀγίαν καὶ ἄμωμον» τὴν κεκοσμημένην διὰ τῆς χάριτος ταύτης ὠνόμασεν. Εἰ γὰρ τὸ κατόρθωμα τῆς σεμνῆς ταύτης παρθενίας ἐστὶ τὸ ἄμωμόν τινα γενέσθαι καὶ ἅγιον – ταῦτα δὲ τὰ ὀνόματα κυρίως καὶ πρώτως εἰς δόξαν παραλαμβάνεται τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ –, τίς μείζων ἔπαινος παρθενίας ἢ τὸ ἀποδειχθῆναι διὰ τούτων θεοποιούσαν τρόπον τινὰ τοὺς τῶν καθαρῶν αὐτῆς μυστηρίων μετεσχηκότας, εἰς τὸ γενέσθαι αὐτοὺς κοινωνοὺς τῆς δόξης τοῦ μόνου ὡς ἀληθῶς ἀγίου καὶ ἀμώμου θεοῦ, διὰ καθαρότητος αὐτῶ καὶ ἀφθαρσίας οἰκειουμένους; Ὅσοι δὲ μακροὺς ἐπαίνους ἐν διεξοδικοῖς κατατείνουσι λόγοις, ὡς διὰ τούτων προσθήσοντές τι τῶ θαύματι τῆς παρθενίας, λελήθασιν ἑαυτοὺς κατὰ γε τὴν ἐμὴν κρίσιν ἐναντιούμενοι τῷ ἰδίῳ σκοπῷ καί, δι' ὧν ἐξαίρουσιν εἰς μέγεθος, ὑποπτον ποιοῦντες διὰ τῶν ἐγκωμίων τὸν ἔπαινον. Ὅσα γὰρ ἐν τῇ φύσει τὸ μεγαλεῖον ἔχει οἴκοθεν τὸ θαῦμα ἐπάγεται οὐδὲν τῆς ἐκ τῶν λόγων συνηγορίας δεόμενα καθάπερ ὁ οὐρανὸς ἢ ὁ ἥλιος ἢ ἄλλο τι τῶν τοῦ κόσμου θαυμάτων, τοῖς δὲ ταπεινότεροις τῶν ἐπιτηδευμάτων ἀντὶ ὑποβάθρας ὁ λόγος γινόμενος μεγέθους τινὰ φαντασίαν διὰ τῆς τῶν ἐπαίνων περινοίας προστίθισιν· ὅθεν πολλάκις τὸ ἐκ τῶν ἐγκωμίων κατασκευαζόμενον θαῦμα ὡς σεσοφισμένον ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καθυποπτεύεται. Ἐπαινος δὲ μόνος ἱκανὸς τῆς παρθενίας ἐστὶ τὸ κρείττονα τῶν ἐπαίνων εἶναι τὴν ἀρετὴν ἀποφίνασθαι καὶ τῷ βίῳ θαυμάσαι μᾶλλον ἢ τῷ λόγῳ τὴν καθαρότητα. Ὁ δὲ ὑπόθεσιν ἐγκωμίων ταύτην ὑπὸ φιλοτιμίας ποιούμενος ἔοικε τὴν σταγόνα τῶν οἰκείων ἰδρώτων ἀξιόλογον εἰς προσθήκην νομίζειν τῷ ἀπείρῳ πελάγει γενήσεσθαι, εἴ γε ἀνθρωπίνῳ λόγῳ δυνατὸν εἶναι τὴν τοσαύτην χάριν ἀποσεμνῆναι πεπίστευκεν· ἢ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἀγνοεῖ ἢ ὁ ἐπαινεῖ οὐκ ἐπίσταται.

Novamente, neste caso, temos que assinalar os termos técnicos antes de adentrar precisamente no comentário à passagem. Gregório se vale de três palavras, que traduzimos de forma diferente para marcar a distinção entre elas. A primeira é ἔπαινος, que traduzi como “louvor”; consiste no termo menos técnico, na atitude mais neutra de elogiar algum objeto ou pessoa. O segundo termo é o verbo ἀποσημνύνω, que traduzi como “exaltar”; esse verbo indica o efeito do elogio retórico, aquilo que é elogiado e, por consequência, exaltado. Por fim, o terceiro termo é o ἐγκώμιον, termo técnico para o discurso retórico de elogio, que é deixado claro tanto pelo contexto fornecido por Gregório – quando comenta a ὑπόθεσις ἐγκωμίων – quanto pelo uso de outros autores³³.

Dessa maneira, todo esse primeiro capítulo versa sobre a apropriação do discurso encomiástico para o elogio da virgindade. E a resposta é negativa. À virtude da virgindade, de acordo com Gregório de Nissa, basta o elogio dado por Paulo³⁴ e a demonstração de que sua prática conduz à união com Deus (εἰς τὸ γενέσθαι αὐτοὺς κοινωνοὺς τῆς δόξης [...] Θεοῦ); nenhum outro tipo de elogio é necessário e – talvez possamos inclusive introduzir algo não dito – possível.

Em seguida a esse comentário sobre a apropriação de um discurso encomiástico à virgindade, Gregório direciona-se para um comentário sobre a própria conveniência desse tipo de discurso, inicialmente no caso específico da virgindade, mas depois ampliando de uma forma geral, como queremos mostrar.

Primeiramente ele comenta sobre as pessoas que fazem discursos sobre a virgindade, no entanto a própria formulação já evidencia aspectos negativos dessa empreitada: os discursos são longos (μακροῦς). Essa primeira caracterização dos discursos já choca com o “elogio” que ele prescreveu acima: se basta dizer que a virgindade é “santa” e “irrepreensível”, não há qualquer necessidade de composição de um discurso que seja longo. O tamanho do texto é reforçado pela escolha do verbo κατατείνω, cujo primeiro sentido é “esticar, estender”, de onde podemos depreender o sentido de “alongar”. Esses discursos comentados por Gregório se alongam e são grandes.

Mas além de desnecessários, de acordo com a opinião de Gregório, esses discursos têm o efeito contrário e tornam o elogio suspeito (ὑποπτον) por meio dos próprios encômios. Essa

³³ Vide, por exemplo, um dos mais importantes tratadistas retóricos, Menandro, 331.8: τοὺς ἐπιδεικτικούς, οὓς δὴ ἐγκωμιστικούς ἢ ψεκτικούς καλοῦσιν. (“os epidíticos, que chamam de encomiásticos ou críticos”).

³⁴ Gregório de Nissa e muitos outros padres da Igreja costumam referir-se a Paulo de Tarso apenas como “o divino apóstolo”, ὁ θεῖος ἀπόστολος. A citação é da Carta aos Gálatas.

consideração é interessante para nossa investigação porque não se trata necessariamente do elogio simples à virtude da virgindade que é suspeito, mas é o elogio por meio do encômio. Aqui a oposição entre elogio (ἔπαινος) e encômio (ἐγκόμιον) fica bem marcada: é a distinção entre a ação do elogio e o termo técnico retórico, que é rejeitado. Na sequência, a própria necessidade do elogio vai ser criticada, mas, devido a essa distinção feita aqui, parece claro que Gregório tem em mente o elogio feito por meio de discursos epidíticos.

No parágrafo seguinte, Gregório tenta explicar a razão da inutilidade dos encômios. Aquilo que é grande por natureza (ἐν τῇ φύσει τὸ μεγαλεῖον ἔχει), conduz automaticamente ao assombro (οἴκοθεν τὸ θαῦμα ἐπάγεται). Já nos referimos sobre a associação entre θαῦμα e a arte retórica nos padres Capadócijs, então já está implícito aqui que a retórica é dispensável nos casos de objetos naturalmente grandes – exemplificados como o céu, o sol etc. No caso seguinte, isto é, daqueles assuntos que são desprovidos da grandeza natural, o discurso apenas fornece “uma aparência de grandeza” (μεγέθους τινὰ φαντασίαν).

Ou seja, generalizando a partir dos dois exemplos dados por Gregório, há duas possibilidades de espanto: aquele que é natural e deriva automaticamente da própria essência do objeto, e um outro que é apenas aparente e forjado por meio de palavras. Não há espaço para uma terceira opção, pois a exaltação retórica só tem serventia para objetos que são naturalmente inferiores. A consequência dessa distinção é que a retórica não tem utilidade, visto que ela unicamente é capaz de fornecer um verniz de grandeza sem o fazer de fato.

Com efeito, na sequência, o autor afirma que o assombro arranjado por meio de encômios – e aqui retornamos ao termo técnico – é visto com suspeição (καθυποπτεύεται) como se fosse forjado pelos homens. Uma consequência dessa afirmação é que mesmo aquilo que for naturalmente grande passa a ser suspeito em virtude do uso da sofística. Ou seja, a técnica retórica, nessa passagem de Gregório, é vista não apenas como inútil, mas até maléfica, porque uma consequência dessas afirmações é que mesmo aquilo que for naturalmente grande passa a ser suspeito se seu elogio é feito por meio de encômios.

E nisso se segue a máxima que inclusive é o título do capítulo: a virtude está além do elogio. Ou seja, como os objetos que são naturalmente grandes, implicitamente por também sê-lo, a virtude dispensa elogio; ela deve ser admirada pelo que é.

Em seguida, Gregório comenta sobre as pessoas que compõem encômios por ambição (φιλοτιμία). Essa descrição é importante porque revela o motivo que o autor vê na composição de encômios: ambição. Φιλοτιμία em grego tem uma grande amplitude de uso e pode ser utilizada quando há uma disputa, uma rivalidade, mas principalmente em ambição por honra.

Esse termo já havia surgido no prólogo do *Contra Eunómio*, quando Gregório critica seu desafeto afirmando que ele não entra em exibições retóricas com o objetivo da ambição por honra. Nota-se, portanto, que esse é um aspecto importante da retórica para Gregório, isto é, quando os oradores dedicam-se à retórica pela ambição de fama e reputação.³⁵

Por fim, segue-se a afirmação que conclui todo o arrazoado. As capacidades humanas não são suficientes para realizar o elogio desses assuntos elevados. Há um interessante paralelo no pensamento de Gregório de Nissa entre o alcance do discurso humano e o alcance do conhecimento humano acerca de Deus. Ou seja, da mesma maneira que ele afirma no *Contra Eunómio* que o homem não consegue conceber racionalmente Deus³⁶, o discurso humano – com o detalhe de que ele utiliza λόγος, que é um termo bastante ambíguo, visto que pode significar tanto “razão” quanto “discurso” – também não é capaz de alcançar esses aspectos da realidade que são superiores. A infinitude de Deus também se manifesta na capacidade do homem de falar sobre Seus assuntos.

Um *tópos* retórico?

Esse primeiro capítulo do tratado apresenta muitas semelhanças com um *tópos* retórico muito comum no discurso epidítico, que é a recusa das capacidades do orador em fazer o elogio³⁷. Menandro, o Rétor, inclusive teorizou sobre os modos de se compor a recusa ao elogio³⁸. Trata-se, evidentemente, de uma falsa modéstia da parte do orador, dado que ele recusa aquilo que ele faz como profissão. Esse *tópos* tornou-se tão comum que Libânio foi capaz até de fazer um gracejo com esse costume (oração 11):

³⁵ Não temos tempo ou espaço para uma discussão sobre os usos do termo no quarto século. Mas, valendo-me apenas de fontes pagãs, vemos que a φιλοτιμία não está associada a qualquer ganho financeiro, **mas** na verdade o oposto (διὰ δὲ φιλοτιμίαν πλεῖστα ἀνηλώκασι [pela ambição perderam a maior parte de suas posses], Libânio, oração 11). Além disso, possui um aspecto de auto-engrandecimento (ταῦτ' οὖν ἀκούσας ὁ Γλαῦκος προήχθη εἰς φιλοτιμίαν προγονικήν· [ouvindo isso, Glaucos é levado à exibição dos seus antepassados] Porfírio, *Questões Homéricas*) e glorificação (ἐξ οὐδὲ ἡ σὴ χορηγία καὶ ἡ σὴ φιλοτιμία τὰς νύμφας ἡμῖν εἰσκαλεῖ καὶ εἰσοικίζει, οὐκ ὄλβιοι μόνον, ἀλλὰ καὶ τρισόλβιοι ἤδη. [a partir do que o seu patrocínio e a sua ambição invoca e assenta as em para nós, não somente afortunados, mas três vezes afortunados], Temístio *Sobre os discursos apropriados ao Rei*).

³⁶ Οὐκ ἔστιν ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει δύναμις εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν οὐσίας Θεοῦ [não há na natureza humana uma capacidade para uma precisa compreensão de Deus] *Contra Eunómio* II, 67.

³⁷ PERNOT, L. *Epidictic Rhetoric: Questioning the Stakes of Ancient Praise*. Austin: University of Texas Press, 2015, p. 31.

³⁸ Menandro II, 368.

É um costume comum entre os que compõem encômios de dizer que sua fraqueza está aquém da grandeza dos objetos que motivam o discurso, e de pedir desculpas para os ouvintes se ao desejarem estar perto, sem querer ficam abaixo da dignidade necessária³⁹.

O interessante dessa passagem é que Libânio mostra-se consciente da técnica retórica a ponto de comentá-la e logo depois subverter a expectativa ao afirmar a sua disposição e capacidade de escrever o discurso para sua cidade natal de Antioquia.

É comparável esse procedimento ao que Gregório de Nissa usa no primeiro capítulo do *Tratado Sobre a Virgindade*? Na nossa opinião, não. Uma vez que dizer não estar à altura do elogio de algum assunto não significa dizer que esse elogio é impossível. Na verdade, como o próprio Menandro Rétor afirma, o orador, no comentário sobre a dificuldade da tarefa, tem à sua disposição atribuir o trabalho às capacidades de algum poeta mítico ou semi-mítico, como as Musas, Orfeu ou Homero. Essa afirmação tem como consequência confirmar a possibilidade – ainda que nas mãos de um orador muito superior – do elogio. No caso do texto em questão, o efeito é o oposto, pois Gregório afirma precisamente o contrário: o elogio não é possível a nenhuma pessoa. Na verdade, ele é indesejado porque, se não chega a rebaixar o assunto, torna sua grandeza suspeita, ou seja, na prática, diminui o objeto de elogio. Portanto, a arte retórica dos encômios – que é parte considerável do gênero epidítico – é totalmente dispensável para o elogio de assuntos tão importantes, na visão de Gregório de Nissa.

Em outras palavras, a visão exposta no primeiro capítulo de seu tratado sobre a virgindade tem como efeito diminuir totalmente a importância da retórica. Se a retórica está aquém do elogio de um aspecto realmente grandioso – como, no caso, a virtude da virgindade – e, ao mesmo tempo, se o engrandecimento do que não está no mesmo patamar é visto com suspeição, não resta objeto conveniente à ἐπίδειξις. Sua única função é a ambição do próprio orador em se engrandecer. Desse modo, Gregório não faz um ataque frontal à maneira platônica, mas sua argumentação conduz à conclusão de que a retórica – pelo menos em seu aspecto epidítico – não é de grande utilidade e pode ser inclusive prejudicial, pois é capaz até de diminuir o valor do objeto que visa engrandecer.

Em suma, Gregório de Nissa apresenta ao longo de sua obra uma visão bastante crítica da retórica em seu aspecto epidítico. Ele constantemente nega estar empreendendo o gênero, é

³⁹ Libânio, Oração 11: Κοινὸν μὲν οὖν τῶν ἐγκωμιαζόντων ἔθος λείπεσθαι φάσκειν τὴν αὐτῶν ἀσθένειαν τοῦ μεγέθους τῶν ἔργων οἷς προσάγουσι τὸν λόγον, καὶ συγγνώμην αἰτεῖν παρὰ τῶν ἀκουόντων, εἰ βουλόμενοι τῆς ἀξίας ἐγγὺς ἔλθεῖν ἄκοντες ἐλάττους γίγνοιτο.

crítico do seu uso em contexto eclesiástico e, por fim, nega sua pertinência e conveniência em absoluto. Isso nos leva a uma questão que não pode ser respondida neste artigo: como harmonizar essa opinião exterior com as práticas retóricas do próprio autor e de seus correligionários? Essa recusa da retórica seria apenas um *tópos* retórico ou revela algo diferente?

Os estudos e considerações sobre a presença do estilo da segunda sofística na obra de Gregório de Nissa contam apenas uma história parcial. É natural que alguém criado dentro da cultura dos oradores epidíticos do período imperial assimile e use seus efeitos. O estilo retórico contém uma gramática, tanto no nível da organização do discurso – que chamamos de *tópoi*⁴⁰ – quanto no nível da dicção, os *trópoi*⁴¹. Gregório vale-se destes últimos em enorme quantidade e dos primeiros em menor quantidade. No entanto, as opiniões expressadas pelo autor sobre a validade dessa cultura são também um dado importante no desenvolvimento da cultura cristã do império romano tardio. É baseado nesses dois fundamentos, isto é, as opiniões sobre o sistema e a prática dos oradores cristãos, que o desenvolvimento de uma retórica cristã vai acontecer. Essas questões não podem ser resolvidas no espaço deste artigo, mas sem dúvida abrem vias para uma posterior investigação.

Referências bibliográficas:

Fontes primárias:

GREGÓRIO de Nissa. *Gregorii Nysseni Opera* (Edd. Jaeger, W. et alii) 11 vols. Leiden: Brill, 1960-1972.

GREGÓRIO de Nazianzo. *Opera quae extant omnia*. Patrologia Graeca vol 37 (ed. J-P. Migne). Paris: J-P. Migne, 1862.

LIBÂNIO. *Opera* (Ed. Foester, R.) vol. III. Leipzig: Teubner, 1906.

MENANDRO Retor. *Menander Rhetor: A commentary* (edd. Russell, D.A., Wilson, N.G.). Oxford: Clarendon Press, 1981.

Fontes secundárias:

ANDERSON, G. *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. Londres e Nova York: Routledge, 1993.

⁴⁰ Pernot, em *Epidictic Rhetoric* (nota 35, pp. 29-65), apresenta uma noção sumária, mais completa, sobre essa prática no discurso epidítico imperial.

⁴¹ O já citado livro de Méridier, *L'Influence* (nota 5), é uma excelente análise desses usos em Gregório de Nissa.

- BRANDÃO, J.L. *Em Nome da (In)Diferença: O mito grego e os apologistas cristãos do segundo século*. Campinas: Editora Unicamp, 2014.
- BROWN, P. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- BURCKHARDT, J. *Del paganismo al cristianismo: La época de Constantino el Grande*. Cidade do México: Fondo de cultura Económica, 1996.
- ESPER, M. “Enkomiastik und Christianismos in Gregors epideiktischer Rede auf den Heiligen Theodor”. In: SPIRA, A. *The Biographical Works of Gregory of Nyssa*. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Mainz, 6-10 September 1982). Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation, 1984.
- FOX, R. L. *Pagans and Christians*. Nova York: Viking, 1986.
- KELLY, J.N.D. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- LAMPE, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- MARROU, H-I. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1973.
- MEREDITH, A. *The Cappadocians*. Nova York: SVS Press, 2000.
- MÉRIDIÉ, L. *L’Influence de la Seconde Sophistique sur l’Oeuvre de Grégoire de Nysse*. Paris: Hachette, 1906.
- OWEN, E. C. E., ‘St Gregory of Nysa: Grammar, Vocabulary and Style’. *Journal of Theological Studies*, 26, pp. 64-72, 1925.
- PERNOT, L. *La rhétorique de l’éloge dans le monde gréco-romain*. Paris: Études Augustiniennes, 1993.
- PERNOT, L. *Epideictic Rhetoric: Questioning the Stakes of Ancient Praise*. Austin: University of Texas Press, 2015.





A Elegia no Canto IV da *Eneida*

The Elegy in the *Aeneid* Book IV

Mariana Marchini Leite Rodrigues¹

e-mail: mariana.marchini.rodrigues@usp.br

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-3100-6574>

Paulo Martins²

e-mail: paulomar@usp.br

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-2321-1033>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.13971>

Resumo:

No Canto IV da *Eneida*, Virgílio parece valer-se de tópicos do gênero elegíaco ao narrar o malfadado amor entre Dido e Eneias, inserindo-as dentro do gênero épico. Algumas características fundamentais do amante elegíaco, a saber, o *furor* pelo qual é tomado ao ser ferido pelas flechas do Cupido, o ócio dos amantes enquanto tais, a *mala fama* que advém desse amor, e, por fim, a condição *misera* na qual o amante se encontra, diante da qual é sempre feito um lamento, mostraram-se presentes na composição poética do Canto IV. Para além, então, de demonstrar como o gênero épico, sem perder seu rigor formal, subsume outros gêneros, neste caso o elegíaco, este artigo também procura observar como esta operação acaba por servir tanto ao propósito *intranarrativo* como *extranarrativo* de Virgílio ao escrever sua *Eneida*. No primeiro caso, se lembrarmos que os cantos I ao VI ocupam-se da construção do ἥθος heroico de Eneias, a recusa do herói em permanecer com a rainha confirma, mais uma vez, seu destino, que é a fundação de Roma, destino esse que é próprio de um herói épico – e não de um amante elegíaco. Já no segundo caso, é necessário, primeiro, ter em mente a intenção de Virgílio ao compor a *Eneida*, que é a inserção da história de Roma no mito, o qual, vale lembrar, é a matéria narrativa do próprio poema épico. Dessa forma, o abandono de Dido e a imprecação que a rainha realiza dos versos 590–640 é utilizada pelo poeta para justificar, ainda que ironicamente, a rivalidade e violência dos cartagineses contra os romanos nas Guerras Púnicas, colocando-as como resultado da frustração amorosa de uma mulher.

Palavras-chave: *Eneida*; Canto IV; Virgílio; épica; elegia; amor

¹ Graduanda de Letras (Latim e Português) da Universidade de São Paulo (Brasil); bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Martins.

² Professor Livre-Docente do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Brasil); Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); Visiting Professor no King's College London e Visiting Fellow na Yale University.

Abstract:

In *Aeneid*'s book IV, Virgil makes use of elegiac topics while narrating Dido and Aeneas' ill-fated love, inserting these topics into the epic genre. Some key characteristics of elegiac lover, such as the *furor* by which he is taken when injured by Cupid's dart; lover's idleness; the *mala fama* that emerges from the love affair; and, lastly, the *misera* condition in which the lover is thrown to, always followed by a lament; all these has shown to be present in *Aeneid*'s book IV. So, in addition to evincing how epic genre, without losing its formal rigour, subsume other genres, in this case the elegiac one, this article observes how this procedure takes part in both Vergil's *intra-narrative* and *extra-narrative* purpose when composing *Aeneid*. In the first case, if we bear in mind that books I to VI are concerned with the construction of Aeneas' heroic ἥθος, the hero's denial in staying together with the queen confirms, once again, his destiny, which is Rome's foundation, that is conventionally of an epic hero – and not of an elegiac lover. As for the second one, it is first important to be aware of Vergil's aim when composing *Aeneid*, which is to insert Rome's history into a myth, which is the elegiac poem itself. Therefore, Dido's abandonment and her following imprecation in verses 590–640 are used by the poet to justify, even if ironically, Carthaginians' rivalry and violence against Romans throughout the Punic Wars, putting them as the result of a woman's love frustration.

Keywords: *Aeneid*; Book IV; Virgil; epic; elegy; love



*Plus in Amore ualet Mimnermi uersus Homero:
carmina mansuetus lenis quaerit Amor*

Prop. 1,9,11-2.

No Canto IV da *Eneida*, Virgílio nos narra o malogrado amor entre Dido e Eneias, desde seus primeiros encantos até seu final, que tem como resultado o suicídio da rainha. Ora, ao fazê-lo, o poeta vale-se de algumas tópicas elegíacas, mostrando-se afinado com a concepção do gênero elegíaco tal como ele fora apropriado pelos romanos, principalmente na época de Augusto, em que vemos como principal característica o lamento diante do amor malfadado. Ainda que os elegíacos augustanos, Tibulo, Propércio e Ovídio, confirmam, muita vez, ao lamento alguma inclinação irônica, é inegável que há sempre presente a condição de um amante, ou *ego*, *tu*, ou *ille* elegíaco, que ao ser acertado pelas flechas de um Cupido, passa a ser escravo e a sofrer pela sua amada – sua *domina*, sua *puella* o que subtrai dela uma possível e futura posição de subserviência amorosa, aliás, o lugar-comum dessa mulher elegíaca é sua condição de comando, relegando ao amado o papel de subserviência a ela. Destarte, procuramos mostrar como Virgílio, ao narrar a paixão de Dido por Eneias e sua subsequente frustração, acaba por inserir passagens fundamentalmente elegíacas na estrutura do poema épico cujos temas são: a paixão e a loucura que acometem a rainha – o que aponta para a subversão do papel feminino no gênero elegíaco –, a ociosidade dos amantes que os faz submergir na *nequitia*, o *rumor* sobre o novo casal, e, por fim, o papel da invectiva no discurso amoroso, que apesar de ser invariavelmente tratada em versos iâmbicos, mostra-se também presente em algumas elegias, já que nos parece uma decorrência costumeira da frustração amorosa.

Por outro lado, se é certo que a poesia épica é recusada pela e na poesia elegíaca – e a nossa epígrafe neste caso justifica-se –, dado que ao amante elegíaco, ao *ego* elegíaco não compete ações de ordem épica, suas guerras são as da alcova. E tampouco o mito heroico, aqui pensamos no enredo, serve ao descompasso rítmico do dístico elegíaco, expressivamente suave, pois que no segundo verso da estrofe lhe é imposta uma dupla quebra de pé métrico, mitigando a gravidade e a dureza do hexâmetro heroico com malemolência e sinuosidade acentuadas no pentâmetro tanto em *res* quanto em *uerba*. Por seu turno, a épica oferece largo ambiente para desenvolvimentos de tópicas exógenas, entretanto sem ceder a qualquer inflexão formal, entre as

tópicas, as elegíacas podem ser aferidas serialmente pelo menos desde Homero – pesamos aqui no episódio de Heitor e Andrômaca cujo amor malfadado é-nos oferecido no Canto VI da *Iliada* ou em Apolônio de Rodes nas *Argonáuticas*³ ou Catulo no poema 64 – um epílio –, quando nos pintam Ariadne abandonada por Teseu. Isto sem pensarmos em duas personagens homéricas que, a nosso ver, coadunam-se de forma precisa ao gênero elegíaco latino: Páris e Helena⁴. Assim, podemos pensar que o gênero hexamétrico, bélico ou não, configura-se como gênero que não opera as *recusationes* genéricas, como ocorre na elegia romana, antes ele subsume outros gêneros, cosendo-os a serviço da tessitura narrativa cujas nuances são épicas, pois que são complexas, ou complexas, dado que são épicas. A esta subsunção, Gregory Hutchinson⁵ chamou *super-genre*, isto é, super-gênero, ainda que em seu caso o *scholar* entreveja, e isto parece-nos razoável, um *super-genre* hexamétrico, um elegíaco e outro um lírico.

Nesse sentido, a operação da épica como um super-gênero que opera o tema elegíaco, implica questões intra e extratextuais. Assim, mostraremos, também, que a caracterização do amor entre Dido e Eneias como elegíaco é útil tanto para o projeto *intranarrativo* da *Eneida* como para o *extranarrativo*. Explicamos: nos primeiros seis cantos, podemos observar a construção do ἥθος heroico de Eneias⁶ e, nesse sentido, o canto IV representaria mais um dos obstáculos que o herói tem de ultrapassar na descoberta de sua própria condição e Eneias, ao abandonar Cartago e sua amante, estaria mais uma vez confirmando os Fados e seu ἥθος, que é por si só incompatível com o de amante, analogamente a Heitor ou a Teseu. Há que se lembrar que apenas ao final do canto VI Eneias terá sua formação perfeita, entendendo-se como um herói completo, portanto. Essa função a consideramos como *intranarrativa*. Já quanto à função *extranarrativa*, leva em consideração o projeto político, por assim dizer, de Virgílio ao escrever a *Eneida*, já que o poema serve-se principalmente da inserção da história de Roma, de seu Império, no âmbito mito, ou a inserção do mito no âmbito história de Roma – em ambas as possibilidades o poema perfaz suas funções plenamente. Antes, importa saber que na narrativa intratextual Virgílio procura justificar alguns acontecimentos históricos, entre eles, e é esse que nos importa, a rivalidade entre Roma e Cartago. Curiosamente, a frustração amorosa e o lamento da rainha são elegíacos, embora as mulheres elegíacas nunca estivessem sujeitas ao lamento, mas sim os homens, significa dizer que o amante elegíaco é, por princípio, um infeliz, *miser*, diante do amor – e daí decorre amiúde uma invectiva na elegia. Virgílio,

³ *Arg.* 4.421-34.

⁴ MARTINS, 2017e, pp. 159-206.

⁵ HUTCHINSON, 2013, pp. 19-34.

⁶ MARTINS, 2001, pp. 143-57; MARTINS, 2013, pp. 50-71.

extranarrativamente, parece justificar a ira dos cartagineses, e seu empenho na guerra contra Roma, como resultado de uma antiga frustração amorosa, resultado da ira de Dido contra o troiano – que, como veremos, será tanta que causará o suicídio dela. Nesse sentido, o Canto IV, para além de representar mais uma etapa na constituição do ἥθος heroico de Eneias, também justificaria a crueldade bélica dos cartagineses e sua rivalidade com os romanos – que só poderiam ser mesmo resultado de uma grande frustração amorosa, uma tremenda e absoluta ironia política a nosso ver.

No início do canto IV, vemos Virgílio caracterizar Dido:

*At regina graui iam dudum saucia cura
Vulnus alit uenis et caeco carpitur igni.*

Quanto à rainha, ferida de cega paixão desde muito
Nutre nas veias a chaga e no oculto braseiro se afina⁷

A abertura do canto indica seu constructo. Dido encontra-se tomada pela paixão, que é justamente a primeira e fundamental característica da *personagem* elegíaca. Mas se é verdade que isso *per se* não justifica uma referência ao amor na elegia, podemos ver que há a caracterização da afecção dessa paixão como uma “ferida” (*uulnus, -eris*)⁸ ou seja, como uma marca, uma sequela que distingue o ser apaixonado e dele se apossa, enlouquecendo-o, isto é, o apaixonado é só ferida, é uma só chaga por sinédoque. Vale dizer, ainda que o uso de *uulnus* seja tópica elegíaca, uma vez que caracteriza o dano causado pelo amor⁹, não podemos deixar de assinalar sua relação com o léxico bélico, dado que pode ser operado como resultado do combate, da luta, da batalha. Na verdade, a própria tópica da *militia amoris* propicia ou autoriza o uso decoroso do termo. Propércio, por exemplo, vale-se de seu uso por 13 vezes em suas coleções, em 2A, 1,39-46, tratando justamente do decoro dos gêneros propõe:

⁷ VERG. *Aen.* 4, 1-2. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁸ Em Ovídio, portanto na produção poética seguramente posterior à *Eneida*, temos a utilização do termo em 223 ocorrências, ainda que surja nas *Metamorfoses* (129 vezes) e em *Haliêutica* (3 vezes), o que comprova precisamente o campo elegíaco do léxico em questão. Vale dizer que a presença nas *Metamorfoses* não impede o uso elegíaco nos mesmos moldes a que estamos propondo para a *Eneida*.

⁹ AP 12,80 (Meleagro): Ψυχὴ δυσδάκρυτε, τί σοι τὸ πεπανθὲν Ἔρωτος // τραῦμα διὰ σπλάγχνων αὔθις ἀναφλέγεται; // μή, μή, πρὸς σε Διός, μή, πρὸς Διός, ὃ φιλάβουλε, // κινήσης τέφρη πῦρ ὑπολαμπόμενον. // αὐτίκα γάρ, λήθαργε κακῶν, πάλιν εἶ σε φυγοῦσαν // λήψεται Ἔρωτος, εὐρῶν δραπέτιν αἰκίσιεται. – Ó alma chorosa, por que a ferida de Eros a ti suavizada// inflama-se de novo nas entranhas?// Não, não, por Zeus, não, por Zeus, ó imprudente,// o fogo não para de arder sob as cinzas! //Imediatamente esquece os teus males, se Eros te pegou de novo// Ele irá te torturar escravo como um fugido. (Tradução de Paulo Martins).

*sed neque Phlegraeos Iouis Enceladique tumultus
intonet angusto pectore Callimachus,
nec mea conueniunt duro praecordia uersu
Caesaris in Phrygios condere nomen auos.
nauita de uentis, de tauris narrat arator,
enumerat miles uulnera, pastor oues;
nos contra angusto uersamus proelia lecto:
qua pote quisque, in ea conerat arte diem.*

Mas a luta entre Júpiter e Encédalos em Flegra
Calímaco não elevaria com angusto peito,
nem meus sentimentos convêm ao verso grave,
para cantar o nome de César entre avós frígios.
O nauta, sobre os ventos; sobre os touros, narra o agricultor
o soldado enumera feridas, o pastor ovelhas.
Eu, de revés, sou versado nas lutas em leito angusto:
Cada um gaste o dia na arte que lhe cabe¹⁰.

Observa-se que *uulnus* nesse caso está aplicado ao decoro do gênero épico, mesmo que esteja na elegia. A bem da verdade, à *recusatio* apresentada em “nem meus sentimentos convêm ao verso grave” – épico, portanto –, segue-se a subsunção pelo *super-genre* épico de outros gêneros hexamétricos, a saber, a épica de viagem (o nauta), o epos didático (o agricultor), a épica de guerra (o soldado) e o hexâmetro bucólico (o pastor)¹¹. Refere-se Propércio, a nosso ver, a Virgílio da *Eneida*, das *Geórgicas* e das *Bucólicas*. Contrapõe a esses gêneros o seu fazer poético propondo “sou versado nas lutas em leito angusto” como Calímaco já o fizera com “angusto peito”. Logo, ao lutar no leito a refrega da *militia amoris*, naturalmente, haverá de ser ferido, assemelhando-se, pois, ao soldado virgiliano que enumera suas próprias feridas. Onde poderá contar/cantar pelo decoro do gênero os *uulnera* de sua guerra particular do tálamo.

O amor de Dido que no segundo verso é apresentado no campo semântico do *ignis*¹², evolui ao ser chamado de *furor*, cujo sentido passa justamente pela ideia de uma doença e/ou loucura que *ardet*, isto é, abrasa, como nos mostra o verso 101 “*ardet amans Dido traxitque per ossa furorem* – Dido até os ossos se abrasa de intensa paixão, irrefreável¹³”. De tal paixão, ainda, advém a condição necessariamente miserável e infeliz, como fica claro na passagem do verso 68 “*Vritur infelix Dido* – Arde a rainha infeliz”. Virgílio também a caracteriza como *demens*, no verso 78, em que diz “*Illiacosque iterum demens audire labores* – No seu delírio, outra vez quer ouvir os desastres de Tróia”. Carlos Alberto Nunes, ao traduzir *demens* como “no seu delírio”, dá a exata medida da condição quase doente do ser apaixonado.

¹⁰ PROP. 2A, 1, 39-46. Tradução de Paulo Martins. Martins (2017, p. 435).

¹¹ Ver OLIVA NETO, 2013, pp. 41-70.

¹² Em Propércio temos 19 ocorrências.

¹³ VERG., A. 4.101. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

O mesmo *furor* que na elegia programática de Propércio é apresentado como sendo a afecção do *ego* elegíaco:

*tum mihi constantis deiecit lumina fastus
et caput impositis pressit Amor pedibus,
donec me docuit castas odisse puellas
improbis, et nullo vivere consilio.
ei mihi, iam toto furor hic non deficit anno,
cum tamen adversos cogor habere deos.*

Então o Amor roubou meu olhar
arrogante e sob seus pés subjugou-me,
até que o perverso me ensinou a odiar
virgens e a viver sem siso algum.
E esse *fogo* está em mim já há um ano
me obrigando a ter inimigos, os deuses¹⁴.

O *furor* que acomete Dido, faz com que o *ego* elegíaco em Propércio atue buscando ter o cúmulo da insanidade, os deuses contrários. O fogo da paixão impede que a ação racional se efetive, se perfaça. A ausência de racionalidade movida pela presença do furor, transforma a felicidade no amor na infelicidade anímica. Afinal, ter os deuses contrários só pode levar os pacientes ao suicídio. Está aí delimitada, portanto, a condição miserável (*infelix*) de Dido, cuja causa é a loucura de amor (*furor*) que a toma tão fortemente que não só a fragiliza (*grawi saucia*), como também a enlouquece (*demens*). Tal condição torna-se ainda mais evidente através do símile dos versos 70 ao 73, em que Virgílio compara Dido com uma veadinha atingida por setas (*telis*), de sorte que um *uolatile ferrum* de um caçador nela se fixou:

*urbe furens, qualis coniecta cerua sagitta,
quam procul incautam nemora inter Cresia fixit
pastor agens telis liquitque uolatile ferrum
necius; illa fuga siluas saltusque peragrat
Dictaeas; haeret lateri letalis harundo*

Sem rumo certo, tal como veadinha nos bosques de Creta
que o caçador transfixou com uma flecha, sem que ele consciência
então tivesse do fato. O volátil caniço ali fica;
corre a coitada, vencendo florestas do Dicte e arvoredos
Mas, sempre ao lado encravada, sentindo a fatal mensageira¹⁵.

O símile proposto por Virgílio claramente extraído da poesia didático-cinegética – uma dimensão do *epos* – interage com a poesia amorosa já que aproxima a imagem do caçador com a

¹⁴ PROP. 1, 1, 3-8. Tradução de Paulo Martins. Martins (2017, p. 429).

¹⁵ VERG. *Aen.* 4, 69-73. Tradução Carlos Alberto Nunes.

de Cupido, ambos estão munidos de setas, ambos buscam suas presas, ambos produzem *uulnus*, ambos são de Creta (*Cnosia pharetra e Cresia nemora*): o primeiro referencialmente, já o segundo figurativamente. Vale dizer que de Creta também vem Vênus. Ocorre, entretanto, que a seta que atinge Dido, não a mata imediatamente como a cervas, antes irá produzir uma série de efeitos e afecções como Propércio operou em 2B,12¹⁶ para depois sim levá-la ao suicídio:

*et merito hamatis manus est armata sagittis,
et pharetra ex umero Cnosia utroque iacet:
ante ferit quoniam tuti quam cernimus hostem,
nec quisquam ex illo vulnere sanus abit.
in me tela manent, manet et puerilis imago:
sed certe pennas perdidit ille suas*

e com razão suas mãos são armadas com setas
agudas e de seu ombro pende aljava de
Creta: porque feriu, antes que seguros achemos
o inimigo, ninguém se livra da ferida.
Em mim as setas estão, está imagem pueril:
mas, certamente, ele perdeu suas asas¹⁷.

Assim, se simplesmente o amor não era motivo para afirmar categoricamente a caracterização elegíaca de Dido, vemos agora que esse amor recebe um tratamento tipicamente dado ao amante elegíaco, que é também acometido por uma paixão muito forte, diante da qual se fragiliza. A elegia 1,1 de Propércio, nesse sentido, possui passagens exemplares para a caracterização do amante na elegia, na qual refere-se ao ego elegíaco, apaixonado, como *me miserum* (eu miserável) e, adiante, dirá que “*et mihi iam toto furor hic non deficit anno*¹⁸. Vemos, portanto, que no poema 1,1, prescritivo por excelência, Propércio constrói o ἥθος elegíaco, como também fará em tantas outras elegias. Além disso, dirá aos seus amigos para ajudá-lo: “procurem ajuda para meu doente coração – *quaerite non sani pectoris auxilia*”¹⁹, o que por fim completa a caracterização de Dido feita por Virgílio ao início do canto IV: ela, como o ego elegíaco, é tomada pelo furor (*furor*) e diante dele torna-se miserável (*miser*) e infeliz (*infelix*), pois está ferida (*saucia*) ou doente (*non sani, demens*) de paixão. Ovídio, na elegia 1,2 de *Amores*, também elucida a condição miserável e enlouquecida do amante ao ser atingido pelo amor: “*Mens Bona ducetur manibus post terga retortis/ Et Pudor et castris quidquid Amoris obest*” – Bom-senso as mãos suspensas leva atrás de si Pudor e o que os quartéis de amor afronta²⁰. O elegíaco,

¹⁶ Ver MARTINS, 2017b, pp. 175-92; MARTINS, 2013, pp. 70-87.

¹⁷ PROP. 2B, 12, 9-14; MARTINS, 2013, p. 80.

¹⁸ PROP. 1,1,7.

¹⁹ PROP. 1,1, 26. MARTINS, 2017a, p. 429.

²⁰ OV. *Am.* 1,2,31-2. Tradução de Guilherme Duque.

então, afirma que o Bom-senso e o Pudor seguirão em um cortejo e deixarão o amante – mostrando e confirmando, mais uma vez, que quem é tomado pelo amor vê-se abandonado de uma mente sã e do pudor. Esse último, por fim, Virgílio diz ter abandonado Dido, no verso 55 “*soluitque pudorem*”. Propércio nos diz, por seu turno, em forma de aconselhamento: “*vos, ubi contempti rupistis frena pudoris, / nescitis captae mentis habere modum*” – Vocês, quando desconsideram os freios do pudor desprezível, desconhecem haver os modos na mente cordata²¹.

Nesta primeira caracterização de Dido apaixonada, também vemos Virgílio introduzir outro sintoma do amante elegíaco: a negligência e a ociosidade que dela advêm. No gênero elegíaco, os deveres de cidadão, fundamentalmente a guerra e a vida pública, são negligenciados e substituídos pelo cuidado com a amada. Nada mais importa para o amante se não a sua *puella*, e, nesse sentido, é de se entender que, para além de renunciar à vida pública, o amante passa seu tempo no ócio, na devassidão (*nequitia*) – ou, enfim, no colo de sua amada:

*It is idleness because the lover avoids the military and political activities engaged in by the good Roman. Such idleness was called by traditional terms, ignavia, inertia, segnitia, desidia, nequitia or otium. (...) for it describes the lover's loss of fides, virtue, and all the other good qualities in love*²².

Em Ovídio, no poema 1,9 dos *Amores*, vemos que há a defesa da condição apaixonada do *ego* elegíaco, negando, de maneira irônica, que seja efetivamente ociosa – já que caberia ao amante travar duras guerras na cama com sua amada. Assim, desta ociosidade, vemos surgir no gênero elegíaco duas importantes e recorrentes tópicas: *militia amoris* e *seruitia amoris*. O amante torna-se escravo de sua amada, abdicando de seus deveres públicos, principalmente o da guerra, afirmando que já é um soldado no campo de batalha amoroso, em que tem de lutar contra as duras leis de sua *domina*:

*Militat omnis amans, et habet sua castra, Cupido
Attice, crede mihi, militat omnis amans.
Quae bello est habilis, Veneri quoque conuenit aetas
Turpe senex miles, turpe senilis
Quos petiere duces animos in milite forti amor.
Hos petit in socio bela puella uiro.*

Milita todo amante, e tem quartéis Cupido;
Ático, crê, milita todo amante.
A idade própria à guerra a Vênus também serve;
torpe é soldado velho e amor senil!
O vigor que ao soldado o general exige,
este exige ao parceiro a bela moça²³.

²¹ Prop. 3,19, 3-4. Tradução de Paulo Martins.

²² SAYLOR, 1986, pp. 73-7.

²³ OV. *Am.* 1, 9, 1-6. Tradução de Guilherme Duque.

A negligência e o ócio, ao que parece, também acometem Dido ao apaixonar-se por Eneias. Nos versos 86 ao 89, embecendo-se do amor e das fantasias que dele decorrem, esquece de alguns de seus deveres como rainha:

*Non coeptae assurgunt turres, non arme iuventus
Exercet portusue aut propugnacula bello
Tuta parant, pedent opera interrupta, minaeque
Murorum ingentes aequataque machina caelo*

Inacabadas, as torres pararam; não mais se exercitam
moços esbeltos nos jogos da guerra, na faina dos portos
interrompidas as obras, o céu das emaçãs descansa;
por acabar as ameias, merlões, toda a fábrica altiva²⁴.

Até aqui, todavia, Dido ainda não havia de fato começado a se relacionar com Enéias, o que ocorre precisamente no verso 160, em que ela e Enéias, por força das tramas de Juno e Vênus, protegem-se da chuva em uma caverna e lá ficam presos. Dessa maneira, Virgílio já nos atenta que este será o início dos dias letais da rainha (*ille dies primus leti*), o princípio de seus males (*primusque causa fuit*²⁵) – retomando, aqui, a já feita caracterização de Dido como infeliz e miserável, característica essa que é comum ao amante no gênero elegíaco, como vimos no início deste texto.

A seguir, temos a introdução de um novo elemento elegíaco, que é a própria Fama – cuja personificação é operada precisamente por Virgílio. A *fama*, ou *rumor*, acaba por desempenhar na elegia um papel fundamental, pois ela é a responsável por espalhar a condição do amante – alienado de seus deveres, ocioso, infeliz e servo de uma mulher, para a cidade. É consequência do *rumor* a perda da reputação do amante. Em Catulo 5, já podemos observar a presença do rumor quando diz “*rumoresque senum serueriorum/omnes unius aestimemus assis*” – E aos rumores dos velhos mais severos/voz nem vez vamos dar²⁶. Em Propércio, observamos diversas vezes a referência a *mala fama* que Cíntia o causou: a) “*Dum tibi deceptis augetur Fama puellis*” – Enquanto sua fama cresce com meninas iludidas²⁷; b) “*Et dicor lecto iam grauis esse tuo*” – E já

²⁴ Tradução de João Angelo de Oliva Neto.

²⁵ VERG. *A.* 4, 169-70.

²⁶ Tradução de João Angelo de Oliva Neto.

²⁷ PROP. 1,13,5. Tradução de Paulo Martins. Martins (2017c).

sou tido como um traste em teu leito²⁸; e c) “*Hic mihi conteritur uitae modus, haec mea Fama est*” – Meu modo de vida assim decorre, esta é minha fama²⁹.

É justamente essa má fama que Virgílio personifica e que carrega consigo, novamente, a ideia da ociosidade dos amantes. Essa fama propaga que tanto Dido como Enéias agora encontram-se “no luxo torpe embebidos³⁰” (*nunc hiemem inter se luxu, quam longa, fouere*) e que passam os dias “cuidando de diversões, olvidados dos reinos, dos próprios deveres” (*regnum imemores turpique cupidine captos*)³¹. É justamente essa fama que chega aos ouvidos de Jarbas, que, por sua vez, a passará para Júpiter.

Bem, faz-se necessário notar que é precisamente no momento em que Eneias passa a receber características elegíacas, em especial quanto à ociosidade a qual levou o amor, em que vemos a narrativa se valer de Júpiter e seu mensageiro, Mercúrio³², para alertá-lo da necessidade de partir e fundar Roma – em suma, de seu destino. É exatamente nisso que consiste o alerta de Mercúrio:

*Continuo inuadit: ‘Tu nunc Carthaginis altae’
fundamenta locas pulchramque uxorius urbem
Exstruis, heu regni rerumque oblite tuarum?’*

Pronto o interpela: “Que fazes? As bases assentas possantes da alta Cartago, com o teu mulherengo pendor para as coisas da antiga pátria de todo esquecido e dos teus interesses?”³³

Percebe-se, então, que Mercúrio aponta justamente para o fato de que Eneias não nasceu para um “mulherengo pendor”, que seria tipicamente elegíaco, mas para a fundação de Roma, para feitos maiores – que é fundamentalmente a matéria dessa narrativa épica. O ἦθος elegíaco consiste na renúncia às armas, na vida ociosa, na servidão amorosa, no lamento. Se lembrarmos de Aristóteles e sua divisão dos gêneros quanto ao objeto da imitação, em superior, inferior e igual a nós, temos a exata medida de que a elegia é, em verdade, um gênero que trata de pessoas iguais a nós. A posição média da elegia é comentada por João Angelo Oliva Neto,

²⁸ PROP. 2,24,20. Tradução de Paulo Martins.

²⁹ PROP. 1,7,9. Tradução de Paulo Martins (2017c).

³⁰ VERG. A. 193. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

³¹ VERG. A. 194. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

³² Ver MARTINS, 2017d, p. 43.

³³ VERG. Aen. 4, 265-7. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

que, ao referir-se à poesia de Mimnermo, cuja influência foi determinante na elegia erótica romana, afirma que:

(...) com dizer respeito antes à pessoa do que à coletividade, isto é, por referir-se a menos pessoas e por se lhes referir na sua condição particular, não é ação igual à de sábio nem à de herói, mas é de alguém *como nós, igual a nós*³⁴.

como de fato ocorre na elegia em Roma, se pensarmos que Propércio, Ovídio e Tibulo, por exemplo, são construções verossímeis de jovens romanos que, se não históricos, certamente possíveis de serem encontrados naquela sociedade, que relatam sua condição particular de amantes e se inserem em um contexto romano partilhado pelos leitores³⁵. Além disso, a própria matéria amorosa e seus sofrimentos já não seriam considerados elevados, pois (como bem sabe Dido!) nos deixa não somente feridos e vulneráveis, mas também dominados por e servos de outrem – que não seriam, a princípio, características desejáveis em um herói. E, nesse sentido, ainda que Dido seja a rainha de Cartago, ela acaba aproximando-se de nós através do amor que sente, que a rebaixa, enquanto Eneias jamais poderá fazê-lo:

*It is clear that his aim is to represent Aeneas not as the victim of love's madness but as a temporary participant in it, one who becomes involved in amour but is ultimately able to reject it for his goals as leader of the Trojans. He makes furor a test of balance and self-possession for Aeneas, a test that his hero, unlike the traditional lover, succeeds in.*³⁶

A leitura do excerto de Saylor aponta exatamente para a impossibilidade de Eneias ser caracterizado como um amante tipicamente elegíaco, posto que ele é um herói, destinado pelos Fados a fundar Roma: é, portanto, um homem superior a nós, que não poderia resignar-se perante ao amor. Ainda, é necessário considerar que a recusa de Eneias para o amor, que se dará depois do aviso de Mercúrio, situa-se precisamente na primeira parte do livro, destinada à própria *constituição de seu caráter heroico*. Nunca é demais lembrar que os primeiros seis cantos da *Eneida* não narram somente uma viagem espacial, de Tróia a Roma, mas também uma viagem que permite o próprio reconhecimento do personagem como herói, visto que Eneias não era reconhecido como tal até então³⁷ – por ser, como chamou João Angelo Oliva Neto³⁸,

³⁴ OLIVA NETO, 2013, p. 107.

³⁵ Ver MARTINS, 2015, pp. 137-72.

³⁶ SAYLOR, 1986, pp. 73-77.

³⁷ Ver MARTINS, 2001, pp. 143-57.

³⁸ OLIVA NETO, 2014, p. 25: “Eneias (...) fez ponta no *Hino homérico* a Afrodite e foi coadjuvante na *Ilíada*”.

“coadjuvante” nas passagens literárias em que esteve presente. Se, então, no canto I, ao se reconhecer pintado nas paredes do templo de Juno, há a primeira indicação do caráter heroico do personagem³⁹, que se encontra retratado entre os homens superiores a nós, como Aquiles e Heitor, igualando-se a eles, vemos no canto IV mais uma etapa desta constituição, que se dá precisamente pelo abandono *necessário* de Dido e a recusa em se tornar um “soldado do amor”.

Tal recusa, portanto, é também uma afirmação do caráter superior de Eneias, cujo destino é a realização de feitos elevados e, por conta disso, não deve ser conhecido através da *mala fama*, através de sua relação amorosa – mas sim pela *bona fama*, que é aquela que o herói épico busca com seus feitos, é a própria glória (o κλέος). Assim, ainda que se oblitere deste seu destino heroico enquanto está nos braços de Dido, Júpiter o relembra para o herói, rememorando-o da própria glória que o espera: “*si te nulla mouet tantarum gloria rerum*” – Se não te move a ambição do porvir prometido, a esperança⁴⁰, ou mais propriamente: “se nenhuma glória de tamanha monta te move”⁴¹.

Os Fados não são outros senão os de Eneias como herói-fundador de Roma. Por isso mesmo, ao despedir-se de Dido, ele diz “não busco a Itália por gosto” (*Italiam non sponte sequor*⁴²), precisamente porque é seu destino fundar Roma – e, para tanto, é necessário que se entenda como herói, coisa que o Canto IV, ao mostrar o herói abandonando a posição de amante, mais uma vez confirma.

Para elucidar, ainda, a diferença entre o ἦθος épico e o elegíaco, seria de grande valia lembrar a elegia 1,1 de Ovídio, em *Amores*, na qual diz que estivera disposto a narrar grandes feitos, referência ao gênero épico, mas foi acertado pela flecha do Cupido, restando-o apenas a possibilidade de fazer versos com 11 pés:

³⁹ MARTINS, 2001, pp. 143–57; MARTINS, 2013, pp. 48–69.

⁴⁰ VERG. *A. 4*, 272. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁴¹ Tradução nossa.

⁴² VERG. *A. 4*, 361.

<p><i>Arma graui numero uiolentaque bella parabam</i> <i>Edere, materia conveniente modis</i> <i>Par erat inferior uersus, risisse Cupido</i> <i>Dicitur atque unum surrupuisse pedem.</i> (...) <i>Sex mihi surgat opus numeris, in quinque residat!</i> <i>Ferrea cum uestris bella ualete modis!</i> <i>Cingere litorea flauentia tempora myrto</i> <i>Musa, per undenos emodulanda pedes!</i></p>	<p>Preparava-me para as armas e violentas guerras em ritmo grave cantar, sendo a matéria conveniente ao metro. O segundo verso era igual ao primeiro. Cupido riu – conta-se – e roubou um pé. (...) Que o gênero que vou praticar comece com seis pés e <div style="text-align: center;">[se detenha em cinco!</div> Adeus, guerras cruéis e seus ritmos próprios! Coroa-te, Musa, as louras têmeoras com mirto ribeirinho Tu que deves ser modulada com onze pés⁴³.</p>
--	--

Ovídio, valendo-se da diferença métrica entre os gêneros, a saber, de apesar de serem ambos hexamétricos, o elegíaco é duplamente catalético, ou seja, tem um pé métrico a menos, também acaba por retratar a diferença da matéria: ora, quando o Cupido rouba um pé do verso, acaba por rebaixar a própria matéria poética, que deixa de ser aquela destinada a narrar feitos de homens superiores a nós, heróis e deuses, e torna-se a responsável por narrar o amor e suas consequências, que são próprios de homens iguais a nós. Faz-se claro, então, o porquê de Eneias ter de abandonar Dido – ao fim e ao cabo, a resposta está óbvia no próprio motivo fundador da *Eneida*: é preciso fundar Roma. O soldado do amor, ou o herói amante, outro gênero se preocupará em retratar, precisamente o gênero elegíaco.

Todavia, se não cabe ao herói a condição elegíaca, não é isso que vemos em Dido. Observamos Virgílio reunir na personagem, ao início, características deste gênero, como a doença de amor, a infelicidade, a má fama, a ociosidade. Além da própria antecipação do infortúnio do seu amor, no momento em que o confessa para Ana, sua irmã:

<p><i>Sed mihi uel tellus optem prius ima dehiscat,</i> <i>uel pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras,</i> <i>pallentes umbras Erebi noctemque profundam,</i> <i>ante, pudor, quam te uiolo, aut tua iura resoluo.</i></p>	<p>Antes, porém, escancare-se a terra no abismo eu mergulhe ou o padre sumo com um raio me atire no reino das sombras pálidas, no Érebo logo eu baixando, até a noite profunda, Do que, pudor, eu violar-te e infringir teus preceitos sagrados⁴⁴.</p>
---	--

⁴³ OLIVA NETO, 2013, p. 124.

⁴⁴ VERG. *Aen.* 4, 24-7. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

De alguma maneira, então, Dido prevê que será atirada (*adigat*) às sombras (*ad umbras*) com esse amor, caracterizando-o, assim, como um amor malfadado, que é mister na elegia romana augustana. Não obstante, o ἦθος elegíaco da rainha é ainda acentuado no momento em que descobre a partida de Eneias, no qual podemos observar muito claramente a configuração de um *lamento* diante da descoberta da ruína de seu amor. Embora não haja consenso sobre sua acepção primeira, há grandes indícios de que o gênero elegíaco sempre esteve, desde a Grécia Arcaica, associado ao lamento, característica que foi mantida pelos elegíacos romanos. João Angelo Oliva Neto, ao falar da elegia arcaica diz que:

O discurso exortativo agregou-se de tal modo ao gênero elegíaco (...) que a elegia se independeu da motivação fúnebre primeira, para tornar-se por excelência espaço de exortação, embora paralelamente tenha continuado a ser o que era na origem, isto é, tenha continuado a ser *lamento fúnebre e qualquer lamento*⁴⁵.

E, mais adiante, sobre a elegia romana, dirá que: “Desnecessário é dizer a esta altura que em todos os quatro poetas os amores, maiormente malogrados, são motivo de lamento, mais desesperado ou mais resignado”⁴⁶.

Ora, o que faz Dido ao encontrar Eneias após a descoberta de sua partida, do verso 305 ao 330, se não um lamento? Nele, inclusive, podemos encontrar novamente algumas das características do ἦθος elegíaco: a) caracteriza-se como *misera*; b) comenta a destruição de sua reputação por conta do amor vivido, a *mala fama (qua sola sidera adibam/ fama prior)*; c) afirma ter perdido o *pudor*, característica não só do *ego* elegíaco bem como da *puella* elegíaca (*extinctus pudor et*), e, por fim, d) associa o amor e a morte, ao se chamar de moribunda (*cui me moribundam deseris, hospes?*). Esse lamento é comum a elegias romanas, dentre as quais podemos destacar a 1,18, de Propércio, em que diz ter encontrado um lugar calmo para os lamentos, onde poderá expressar a dor⁴⁷, e a 1,3, em que vemos uma inversão do agente do lamento, que passa do *ego* elegíaco para a própria *puella*, vejamos:

⁴⁵ OLIVA NETO, 2013, p. 88. Grifo nosso.

⁴⁶ OLIVA NETO, 2013, p. 123. Grifo nosso.

⁴⁷ PROP. 1,18,1-3: *Hac certe deserta loca et taciturna quarenti/et uacuum Zephyri possidet aura nemus./ Hic licet oculos profere impune dolores.*

*'tandem te nostro referens iniuria lecto
alterius clausis expulit e foribus?
namque ubi longa meae consumpsisti tempora noctis,
languidus exactis, ei mihi, sideribus?
o utinam talis perducas, improbe, noctes,
me miseram qualis semper habere iubes!
nam modo purpureo fallebam stamine somnum,
rursus et Orpheae carmine, fessa, lyrae;
interdum leviter mecum deserta querebar
externo longas saepe in amore moras:
dum me iucundis lassam Sopor impulit alis.
illa fuit lacrimis ultima cura meis'.*

“Enfim, uma ofensa trouxe à minha cama!
Ela enxotou você? Portas fechadas?
Onde você gastou as horas da noite,
Ai de mim! Você acabado ao raiar o dia?
Queira, perverso, que suporte as mesmas noites
Como as que você me ajudou, infeliz, a tê-las!
Pois ora tecendo uma linha púrpura
Ora, ao som de *Orfeu*, eu enganava o sono
Por vez eu reclamei sozinha baixinho
suas longas demoras em outro amor
até que caída o Sono me levou ao voo,
este foi o último cuidado de meus prantos”⁴⁸.

Vemos, aqui, que Cíntia reclama seu abandono para Propércio, como o faz Dido – vale notar que em ambos os casos há a introdução de um vocativo pejorativo, já que a rainha chama a Eneias de *perfide* e Cíntia chama a Propércio de *improbe*, bem como o retrato da própria condição de abandono, que é a de *miseram*. Ademais, a partir da leitura deste trecho, podemos tirar outra característica elegíaca que também vemos emergir da figura de Dido: a imprecação, que fica claro nos versos em que diz “*O utinam talis perducas, improbe, noctes! me miseram qualis semper habere iubes*”. João Angelo Oliva Neto, ao comentar este procedimento em Ovídio, afirma que:

Ovídio insere a matéria e a elocução do iambo, praticado, talvez inventado, por Aquíloco de Paros. Com fazê-lo, pratica a *poikilia*, “a matização”, no gênero elegíaco, que passa então a possuir algo que não lhe pertence, a imprecação, a maldição (...) e a invectiva pessoal⁴⁹.

É precisamente a imprecação e a invectiva que faz Dido diante da recusa de Eneias em permanecer em Cartago. Do verso 590 ao 640, evoca Júpiter, o Sol, Juno, Hécate e as Fúrias, proferindo inúmeras “maldições” a Eneias, desejando-lhe a ruína. Ainda, antevendo a vontade irreversível dos Fados, de que Eneias funde Roma, deseja-lhe as mais duras batalhas ao pisar no solo prometido. É primordial observar a imprecação do verso 625 ao 627:

⁴⁸ PROP. 1, 3, 35-46. Tradução de Paulo Martins.

⁴⁹ OLIVA NETO, 2013, p. 132.

*nullus amor populis, nec foedera sunt
Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor
Qui face Dardanios ferroque sequare colonos*

Nenhuma aliança jamais aproxime os dois povos inimigos
Há de nascer-me dos ossos quem possa vingar-me esta afronta
com ferro e fogo, quem limpe o meu nome com sangue dardânio⁵⁰

Para além da caracterização elegíaca de Dido, a impreciação que a rainha realiza nestes versos, e nos anteriores, são construídos por Virgílio justamente em função de seu projeto extranarrativo comentado no início desta análise, a saber, o de inserir a história romana no mito. Virgílio parece ter escrito a *Eneida* tendo como um dos principais objetivos conferir uma autoridade mítica para o poder do Imperador Augusto e, por que não?, para o próprio império romano. Além de estabelecer a relação divina da família Iulo, que remontaria ao próprio Eneias, sendo ele, por sua vez, descendente de Vênus, Virgílio vale-se de um fato histórico recente na história romana, a guerra contra os Cartagineses (ou Guerras Púnicas), justificando-a através do mito, que é a própria *Eneida*. Parece, enfim, explicar a histórica rivalidade do povo romano contra Cartago, e a violência e força cartaginesa na guerra, que durou, vale dizer, quase um século, a partir de um desejo de vingança fundado pela frustração amorosa. Nesse sentido, o retrato de Dido a partir de convenções genéricas da elegia (mísera, ferida, infeliz, insana, ociosa, irada) parece também estar em função do projeto de Virgílio ao escrever a *Eneida*, que é justamente o estabelecimento da história romana no mito. Afinal, ao que parece, a ira de um amante abandonado é imensa, como bem demonstrou a poesia elegíaca e a própria poesia iâmbica— e é exatamente dessa premissa que Virgílio se vale para justificar o empenho dos cartagineses na luta contra os romanos.

Finalmente, então, vemos que Virgílio mostra-se versado nas convenções do gênero elegíaco e se vale delas no Canto IV tanto como um fator determinante na própria narrativa de Eneias, que mais uma vez terá seu ἦθος heróico garantido a partir da confirmação de seu destino, como também no seu projeto extranarrativo, isto é, o de inserir o Império Romano, e seu Imperador, no mito da fundação de Roma. Com isso, acaba por operar, ele mesmo, uma *poikilia* dentro do gênero épico, demonstrando ao fim e ao cabo que se o que se pretende é falar de um amor, ainda mais malogrado, deve-se recorrer à certas características do gênero que primordialmente trata desta matéria, que é, sim, o elegíaco.

⁵⁰ VERG. *Aen.* 4, 625-7. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

Referências Bibliográficas:

- DUQUE, G. *Do pé à letra: Os amores de Ovídio em Tradução Poética*. 2015. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Letras. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2015.
- HUTCHINSON, G. “Genre and Super-Genre”. In: *Generic Interfaces in Latin Literature*. Berlin, Boston: De Gruyter: 19–34, 2013. Retrieved 23 Sep. 2017, <https://doi.org/10.1515/9783110303698.19>.
- MARTINS, P. “Eneias se reconhece”. *Letras Clássicas*, 5: 143–157, 2001. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i5p143-157>
- MARTINS, P. *Pictura Loquens, Poesis Tacens: limites da representação*. Tese de Livre Docência, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Recuperado em 2017-09-23, de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/8/tde-19112015-181808/>
- MARTINS, P. O jogo elegíaco: fronteiras entre a cultura material ou intelectual e a ficção poética. *Nuntius Antiquus*, 11(1), 137–172, 2015. Recuperado de http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/8539
- MARTINS, P. “Propércio Redivivo”. In: *Livro: Revista do Núcleo de Estudos do Livro e da Edição (NELE)*, v. 6: 426–41, 2017a.
- MARTINS, P. “Ekphrasis, Digression and Elegy: The Propertius’ Second Book”. *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 30.1: 175–192, 2017b. doi:<http://dx.doi.org/10.24277/classica.v30i1.437>.
- MARTINS, P. “Propércio Recidivo”. *Translatio*, v. 14, 2017c. (*forthcoming*).
- MARTINS, P. Augusto como Mercúrio enfim. *Revista de História*, 176: 01–43, 2017d. doi: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.116333>
- MARTINS, P. *Tum longas condimus Iliadas: a Helena de Propércio*. *Archai* 21, sep.-dec., p. 159–206, 2017e. doi: https://doi.org/10.14195/1984-249X_21_5
- OLIVA NETO, J. A. *Dos Gêneros da Poesia Antiga e Sua Tradução em Português*. 2013. Tese de Livre Docência – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- OLIVA NETO, J. A. “Introdução”. In: *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes; organização, apresentação e notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34, 2014.
- SAYLOR, C. “Some Stock Characteristics of the Roman Lover in Vergil, Aeneid IV”. *Vergilius*. Vol. 32: 73–7, 1986.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes; organização, apresentação e notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34, 2014.





O *philosophein* como *ergon*: Sócrates de Platão no Sólon de Heródoto

Philosophein as *ergon*: Plato's Socrates in Herodotus' Solon

Adriano Machado Ribeiro¹

e-mail: adrianor@usp.br

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5224-1784>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.14568>

Resumo:

Procura-se mostrar neste artigo que Platão não tem, de imediato, o poeta como principal adversário: o problema de Platão não é apenas, como Havelock parece querer demonstrar, a querela da oralidade da poesia contra o *intelectual* letrado. É preciso, assim, notar que Platão, na *Apologia de Sócrates*, propõe-se inicialmente a mostrar a diferença entre o *philosophein* de Sócrates e a atividade dos denominados *sophistai*, dado que em *As Nuvens* de Aristófanes a personagem socrática seja apresentada como um *sophistes*. Não se pode esquecer, contudo, que no V século a. C. filósofo e sofista possuíam um sentido semelhante. Tenta-se aqui argumentar, no entanto, que em Heródoto, no encontro entre Cresos e Sólon, há uma possibilidade, ainda que tênue, de distinguir uma atividade *filosófica* de outra *sofística* e que Platão possivelmente utilizou tal distinção para destacar, em diversos momentos de sua obra, Sólon como um sábio distinto dos demais. Haveria assim uma possível diversidade de *erga* na investigação para obtenção de um saber. Seria, pois, menos uma diferenciação entre o poeta da cultura oral e o filósofo intelectual o que Platão procuraria efetuar de imediato, mas, sobretudo, qual o melhor modo, pelo saber teórico, de racionalmente justificar as mais belas ações humanas.

Palavras-chave: Platão; Heródoto; sofista; filosofar; poesia

Abstract:

The purpose of this paper is to show how Plato did not have, at a glance, the poet as his main opponent: as Havelock wishes to prove, Plato's problem is not only a quarrel about orality in poetry against the lettered *intellectual*. Thus, it is important to notice that in *Apology of Socrates*, Plato proposes to illustrate the difference between Socrates' *philosophein* and the activity of the nominated *sophistai*, as seen that in *The Clouds* by Aristophanes the Socratic character is presented as a *sophistes*. However, we cannot forget that in the Fifth Century the words philosopher and sophist had a similar meaning. The aim of this study is, though, to discuss that in Herodotus, when Croesus and Solon meet, it is possible to differentiate the *philosophical* from certain *sophistical* activity and Plato probably used this distinction in certain passages in his work to highlight Solon as a singular wise man apart from the others. Hence, there would be a possible diversity of *erga* in the investigation in order to gain a knowledge. It would be, thus, less of a distinction between the poet of oral culture and the intellectual philosopher what Plato would aim to do immediately, but above all, through the theoretical knowledge, to justify rationally the most beautiful human actions.

Keywords: Plato; Herodotus; sophist; philosophize; poetry

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, Brasil. Professor de Língua e Literatura Grega da Universidade de São Paulo (Brasil).



I

Havelock em seu *Prefácio a Platão* (1997) põe em cena, em seu capítulo final, o embate em que se digladiam duas forças em torno da primazia da deusa Música, figurando *Paideia*. De um lado, o ator homérico, o arquétipo de todo passado imemorial da poesia; do outro, agressivo e jovem, o antagonista platônico, buscando a preferência da deusa e para isso ofertando-lhe um novo futuro. O cenário em que se apresenta tal contenda, Havelock já o mostrara, é a *República*. Ao velho esquema homérico de uma educação alicerçada na oralidade, ali Platão apresentaria, em nova perspectiva, um modelo diferenciado, que significativamente, para Havelock, traz em seu bojo a marca do intelectualismo de sua época. À poesia como modelo pedagógico, Platão então oporia um novo paradigma que precisamente com ele ganharia relevo: a filosofia mostrarse-ia finalmente no palco histórico com o papel intelectual que posteriormente lhe seria assegurado na educação dos jovens, com a consequente redução do valor pedagógico da poesia.

Nesse sentido, para Havelock, nos usos anteriores da palavra *philosophia*, não se encontraria a questão central de que trata Platão, especificamente na *República*, pois só a partir deste momento apresenta-se, com todos os contornos definidos, um novo significado para o vocábulo. Haveria assim, crê aquele, uma mudança de perspectiva, o que implicaria, segundo Havelock, na passagem da preocupação com o domínio do concreto para ater-se ao abstrato. Neste sentido, o termo ganharia especificidade:

Phil- é a marca de uma urgência psíquica, um impulso, uma sede, um desejo incontido. O ‘filósofo’ portanto é um homem de intentos e energias especiais. Perguntamos então: contra que estão dirigidos? E nossa resposta é: o objeto é *sophia*, referente à última sílaba do vocábulo. (A tradução corrente como ‘sabedoria’ carrega tantas conotações infelizes e desorientadoras quanto o próprio vocábulo ‘filósofo’.) O que é então essa *sophia*? É aquela experiência buscada através da atuação poética? Não, é uma cognição daquelas entidades que ‘são’, ‘são para sempre’ e são ‘imperceptíveis’; são as Formas (HAVELOCK, 1997, p. 296).

Para cumprir, pois, o papel principal no palco da deusa *Paidéia*, Platão, segundo Havelock, demarca uma tarefa própria para a filosofia, tornando o filósofo um homem que se volta para o abstrato: uma linguagem diversa daquela até então empregada, visto que a abstração

conceitual e formal lhe caracterize,

uma linguagem que insiste em esvaziar os eventos e ações da sua imediatividade a fim de rompê-los e reordená-los em categorias, impondo desse modo a regra do princípio em lugar da intuição feliz, e detendo de um modo geral a ação veloz da reação instintiva e colocando em seu lugar a análise racional como modo básico de vida (HAVELOCK, 1997, pp. 297-8).

Assim, o que Platão apresentaria seria uma nova *persona* na cena histórica, a do intelectual, contrapondo-se ao modelo de conhecimento até então arraigado na tradição. O pensamento como atividade distintiva da atividade psíquica marcaria para Platão, segundo a leitura de Havelock, a especificidade desta nova figura que apareceria em cena *revolucionariamente*, visto reestruturasse as bases do sistema educacional.

Há, é certo, elementos que sustentam a tese de Havelock. Caberia, entretanto, a meu ver, atenuar tal contraste tão frontalmente demarcado por ele, como se passássemos do *intuitivo* ao *racional*, sem haver tons semelhantes que apresentassem os matizes ora de um ora do outro. É esse o escopo aqui traçado. Nesse sentido, é preciso, antes de tudo, indagar: ocorre esta mudança *revolucionária* do novo papel intelectual sem que outros problemas conexos sejam ressaltados? Como acontece no drama ático, não há pressupostos que aqui precedem a ação e o enredo que se apresentam no palco, compondo previamente um cenário sem o qual tal peripécia não adquire sua justa dimensão?

Centrar a disputa, como faz Havelock, entre o herói homérico e o jovem intelectual rebelde lança a trama a embaraços, sem traçar nuances em tal enredo e, por isso, acarreta alguns possíveis equívocos. Em primeiro lugar, por abruptamente estabelecer diferenças sem salientar os detalhes conexos que demarcam a passagem historicamente: é preciso, pois, destacar como, a partir de um cenário histórico montado previamente, porque presente no texto de outros autores, Platão apropria-se de uma designação para que, em sua trama, apresente Sócrates como *filósofo*, personagem única, sem predecessores e sem passado. Além disso, há usos distintos no próprio Platão do conceito de que ele se apropria e ao qual dá novos contornos. O *jovem rebelde* – para tornarmos o biológico frutífero – já não estaria *maduro* ao escrever sua *República*? Antes disso, passagem obrigatória para a dimensão mais apropriada do problema, há diversas nuances na obra de Platão para o que ele designa como características centrais do filósofo. É preciso realçar tais matizes. A batalha que se trava na *República* não é exatamente a mesma que se apresenta na *Apologia*. O caminho pelo qual trilha Havelock, como ele próprio em indefinição

ora e vez ressalta, não segue sem encruzilhadas em que se apresentam possíveis investidas que ameaçam sua tese.

Sendo assim, se o embate travado contra a tradição oral ecoa na *República* encontra alguma direção por aquilo que fundaria o pensamento abstrato como tradição, ficando o terreno para certo modelo ocidental do que se poderia, com muita temeridade, chamar de intelectual, a *Apologia*, por sua vez, não parece seguir em solo tão firme, apontando outras direções que ainda estão presentes, apesar das mudanças, na *República*.

Cabe, pois, apresentar certo próêmio para a correta compreensão do enredo. É preciso, antes da investidura do filósofo como rei em Platão dominar a tela, narrar um pouco da trama para que se destaque o contraste que este inicialmente recupera e releva: o da dissensão interna entre quem, na *Apologia* – sem ser ainda o filósofo – filosofa, ou seja, Sócrates, e todos os demais *intelectuais*, sejam estes sabedores da *physis* ou praticantes de um pretense *saber* dos valores morais e que se creem aptos a ensinar os jovens. Só então melhor se pode perceber que o antagonista contra o qual Platão digladiava não é apenas Homero, ou quem dele seja porta-voz, como o rapsodo no *Íon*. Nem, aliás, sejam talvez, na Atenas dos séculos V e IV, os poetas o alvo principal, pois antes de mais nada é preciso, para Platão, que seu Sócrates seja visto pelos demais em seus corretos contornos, sem se confundir numa plêiade na qual seria ele tomado como um entre tantos outros *intelectuais*, prontos a professar o ensino de seu saber.

Se o debate com a poesia é importante para ele na *República* – o que de modo algum se pode negar – é ainda mais relevante, sobretudo em sua entrada em cena, para firmar a função da personagem no enredo, contrapor esta sua personagem às dos demais caracteres que poderiam ser – como foram – confundidos com Sócrates: este assim se delineia e adquire espessura ao ser apresentado por Platão como único praticante do *filosofar*, em contraposição a personagens que são vistos, sempre equivocadamente, pelo olhar alheio, como se houvesse semelhança com esta sua personagem. Singular, a se destacar em Platão como único representante de uma atividade que lhe é própria, parece que somente Sócrates pratica tal ação exemplar, pois é preciso, sobretudo para firmar o terreno da disputa, que este possa claramente ser distinguido dos outros com quem fora confundido, conforme se pode verificar em Aristófanes².

Era preciso, assim, para Platão, antes de tudo, diferenciar Sócrates de sábios ou sofistas. Feito isso, só então, definida a personagem que única e corretamente tem a ação regrada pelo *filosofar*, ele explicitará a contraposição de Sócrates, no âmbito de uma discussão sobre seus

² Nas *Nuvens* (v. 1111), a personagem de Sócrates diz a Estrepsíades que o filho deste, depois de por aquele ter sido ensinado, sairá do pensatório como um hábil sofista (σοφιστῆς δεξιός).

pretensos conhecimentos, contra a *oralidade* dos poetas³. Desse modo, não é esta a primeira e única clivagem a ser efetuada por Platão entre o mister de sua personagem principal e os das demais que, segundo ele, pulularam na Atenas do V século a. C..

II

Um primeiro passo prévio deve ser dado para compreender o terreno em que se apresenta a questão sobre os usos da *filosofia* anteriores a Platão. O ponto a verificar é: afinal, do que Platão se apropria ao tornar o *filósofo* o modelo de possuidor do mais importante conhecimento? Por que Sócrates, sua personagem central, não se descreve como *filósofo*, antes foca o *philosophhein* como atividade em sua defesa na *Apologia*? Trata-se, pois, da composição prévia ao enredo que é focado como central em Havelock para que ele possa delinear o filósofo⁴. Não caberá aqui fazê-

³ A questão não se pode resolver evidentemente por uma cronologia unicamente histórica. No entanto, do ponto de vista argumentativo, a *Apologia* de Sócrates explicita um possível *tempo lógico* de momentos diversos. Sendo assim, lá Sócrates inicialmente separa o que, segundo ele, desde Aristófanes se reunira: o *sophos* e o *sophistes* devem ser distinguidos da atividade filosofante de Sócrates. Daí, momento seguinte, afirma-se a atividade socrática: o oráculo e a explicitação de seu sentido por parte de Sócrates levam-no à tentativa de ele refutar a afirmação do deus de que seria o mais sábio dos gregos. Em tal momento, e só então, escalonam-se pretensos saberes: a nulidade dos homens públicos; a possessão divina dos poetas sem a contraparte de uma explicitação racional, portanto humana, de tal pretensa sabedoria; a extensão equivocada, com relação aos artesãos, de um verdadeiro saber – de sua *techné* específica – para outros em que este não encontra aplicação, mas acerca do qual eles emitem seus juízos.

⁴ Havelock (1996) mostra a mudança de rumos de uma cultura oral para outra, a da escrita. Nesse sentido, ele se detém na apresentação diversa de direções que a escrita apresenta. Uma delas é a do discurso *histórico*. Luc Brisson (1990), seguindo-lhe a argumentação, mostra como Heródoto, por exemplo, apresenta esta mudança: ao invés da confiança no ouvir passa-se a pôr em relevo ou a *opsis* e a *gnome* – quando Heródoto afirma que a observação foi feita por ele mesmo – ou a *historie* – quando se indaga um testemunho ocular, mesmo que a fonte seja a tradição oral. Brisson centra a questão trazida por Platão como focada na desqualificação também do *aparecer visual*, já que ele criva uma separação entre o sensível e o inteligível. Há, portanto, questões pertinentes à mudança de rota da tradição oral a partir dos caminhos diversos que a escrita possibilitou. Mas se isso se pode fazer de acordo com Brisson, é, de alguma maneira, a meu ver, pondo em segundo plano alguns diálogos de Platão, os denominados *socráticos* ou *aporéticos*. Por isso mesmo, tal problema não será tratado aqui, pois a *utilização* que se fará a seguir de Heródoto terá como finalidade apresentar outra questão possível de se pôr à *tradição escrita* no seu começo: a proximidade em Heródoto do *sophistes* ao *philosophhein* para verificar como elementos, aparentemente reunidos em Heródoto, são possíveis para uma distinção posterior empreendida por Platão no interior do gênero dos homens que se dedicam a uma investigação racional, seja esta dos que na *Apologia* estão agrupados na *espécie* dos que buscam o saber sobre a *physis*, os *sophoi*; seja outra, a dos valores morais, com a subsequente ação decorrente desta investigação, que distingue *sophistai*, grupo que recebe por pretensamente ensinar tais valores; ou o *philosophhein* como investigação que se efetiva como atividade, ou seja, a ação investigativa sobre tais valores, sem se agrupar em espécie, visto apenas Sócrates o efetuar.

lo nem cerrada nem exaustivamente, em todas suas ocorrências⁵, mas apenas pôr em relevo uma perspectiva do horizonte em que se delineia este problema, porque, visto em retrospectiva, com este plano há um sentido mais corretamente demarcado para o cenário em que Sócrates, personagem de Platão, vai adquirir um contorno mais preciso ao ter na *Apologia* seu *ergon*, sua *atividade*, explicitada e definida pelo *philosophēin*.

Uma das primeiras ocorrências atestadas da palavra decorrente da composição do verbo *phileo* e da raiz de *soph-* ocorre em Heródoto⁶. Nela, tendo como parâmetro a forte cisão posterior empreendida no IV século, ocorre a aproximação do campo semântico do *philosophēin*

⁵ Na nota 16 de seu texto, Brisson faz um inventário do uso do vocábulo anteriormente a Platão, cabendo aqui reproduzi-lo: “I) pour philosophos: 1) Héraclite (DK 22, B 35, Clément d’Alexandrie, *Stromates*, V, 140, 6). Jean Bollack et Heinz Wismann [...] ont raison d’insister sur le fait que, chez Héraclite, ce terme ne peut avoir le sens de ‘philosophe’; 2) Selon la Souda (s.v. Ζένων, t. II, 506, 26, Adler, DK 29, A 2), Zénon aurait écrit un ouvrage intitulé *Prós philosophoús*. Mais Platon [...] et Simplicius [...] semblent n’avoir connu qu’un seul ouvrage de Zénon [...]; 3) Dans son *Peri homonías* [...] Antiphon parle de gnômologíai te lampraí kai philosophoi. De toute évidence, **philosophoi** désigne ici une qualité du langage équivalent à lampraí; 4) De façon similaire, dans son **Eloge d’Hélène** (DK 82, B 11, § 13), Gorgias utilise l’expression philosophôn lógôn pour indiquer la qualité d’une parole qui exprime adéquatement la pensée. II) Pour philosophía: 1) On ne trouve qu’une occurrence (**Traité de l’ancienne médecine**, § 20). Cette occurrence présenterait un intérêt considérable si, comme le pensait A. J. Festugière, on pouvait prouver que l’ouvrage fut composé vers 440–430. Mais beaucoup de ceux qui récemment ont pris position sur le sujet placent la composition de cet ouvrage après 390–380 [...]. III) Pour philosophēin: 1) Hérodote (I, 30) fait usage de ce verbe dans un sens très large pour désigner l’acquisition d’un savoir de toute sorte; 2) Thucydide (II, 40, 1) met ce verbe dans la bouche de Périclès prononçant l’éloge funèbre de 431/0 cette phrase concernant les Athéniens: ‘Nous cultivons la beauté dans la simplicité, et les choses de l’esprit sans manquer de fermeté (philosophoúmen áneu malakías).’ Or, l’activité désignée par le verbe philosophēin ne peut être autre chose que l’acquisition de la connaissance en général” (BRISSON, 1990, pp. 55–6). Não há aqui, contudo, concordância com os comentários muito gerais que Brisson faz das passagens mencionadas, pois há nestes usos uma sutileza maior do que ele apresenta, visto ser seu propósito um panorama geral acerca da questão. Sobre Górgias, remeto à minha tese de doutorado para aclarar a divergência (RIBEIRO, 2002). Neste texto aqui, o escopo será ver a maleabilidade do uso de Heródoto, pois a partir disso talvez se compreenda melhor o embate que o termo em Platão expressa e a posição não exclusivamente *intelectualista* a que remete, num primeiro momento, o uso exclusivamente verbal do vocábulo, mesmo que nas chamadas formas nominais do infinitivo e participio do verbo *philosophēin*, visto que na *Apologia*, inclusive, não há nenhuma ocorrência dos adjetivos e substantivos *philosophos* ou *philosophia*.

⁶ Não é de espantar a ausência de tal denominação em autores anteriores a Platão, hoje considerados *filósofos*, pois apenas com este aparece a filosofia como disciplina com questões próprias. Mas há quem estranhe a ausência de um sentido *platonicamente* filosófico quando a palavra aparece em uso anterior a ele: “*tampoco comparten las Historias la ausencia generalizada en los textos indiscutiblemente ‘filosóficos’ de la figura del ‘filósofo’ y del verbo ‘filosofar’*. De hecho, es en las Historias en donde encontramos, quizá, la primera mención del verbo φιλοσοφεῖν. Y es justamente por ello que alguna luz deberán arrojar en la oscuridad enigmática y misteriosa de la filosofía presocrática” (BARRUECOS, 2013, pp. 99–100). Possivelmente, seja essa a primeira ocorrência do verbo. Como, no entanto, o termo, em sua acepção posterior, muito deve a Platão, não deixa de ser curioso e enigmático indagar-se por que ele não aparece entre os pré-socráticos com um sentido *filosoficamente* designante.

ao do *sophistes*⁷. A aparente sinonímia dos termos convida-nos assim a verificar como se monta ali uma cena que Platão posteriormente irá reconfigurar; com efeito, a partir disso talvez se possa melhor esclarecer a razão pela qual há uma dissociação em Platão do que em Heródoto ambígua e aparentemente se aproxima. Mas, por outro lado – ponto neste texto em destaque – não se pode em Heródoto também encontrar elementos na composição, narração e constituição de personagens que permitam aí encontrar razões para a clivagem e separação do *sophistes* e da prática do *philosophein*? Evidentemente, ao procurar algo passível de ser distinto, devemos afirmar tal interpretação a partir de um olhar empenhado, já que observamos com os olhos interessados no que posteriormente ocorrerá, ou seja, platonicamente focados em platonizante visada.

⁷ Cabe ressaltar tanto a novidade quanto a imprecisão do termo no período: “*le mot sophistês, créé au V^e siècle av. J. C., désigne l’expert dans une technique, et s’applique à tout métier: devin (Hdt. II, 49), poète (Pi. I. 5 (4) 28), musicien (A. Fr. 314) ou cuisinier (Alex. I 49, 14). Mais il se réfère aussi aux sept sages (Hdt. IV, 95), aux philosophes naturels (Hp. V. M. 20), à Homère et à Hésiode (Crat. Frag. 2 Kock), et au créateur du monde – dêmourgos, poiêtês – (Pl. R. 596d). Il désigne aussi ceux qui enseignent pour de l’argent (X. Mem. I, 6, 1 3; Pl. Prot. 313a) tout en recouvrant le sens de ‘trompeur’ (Ar. Nu. 331)” (JUFRESA, 1998, pp. 193-194).*

III

O início das *Histórias* de Heródoto apresenta as causas do conflito entre helenos e bárbaros⁸. Distanciando-se dos vários relatos que apresentam ora um ora outro como responsável primeiro pelo conflito, Heródoto acaba por estabelecer o *logos* de quem para ele foi o primeiro a cometer ações injustas contra os helenos (I, 5, 1-3), a fim de assim poder estabelecer não exatamente o limite do que implicaria um mero relato do passado, mas uma conclusão que do particular aponta para algo como a própria condição humana. Narra-se, pois, um evento

⁸ Os sentidos possíveis para a palavra *aitia* aqui empregada encontram diversas interpretações. Lockwood (1997) aponta que ela pode significar, v. g., a simples responsabilidade ou culpa sobre determinado ato. Tratar-se-ia, nesse caso, conforme a interpretação de Immerwahr e Romilly de encontrar a motivação pessoal que levou a tal ação, simplesmente, portanto, encontrando o agente moral que dá origem ao ato, muita vez justificado por vingança. Na esteira de tal interpretação também se encontraria Nagy (2013) que, ampliando tal horizonte, explicita o papel de Heródoto como *histor*, ou seja, o árbitro que julga a culpa, v. g., ou de Cresos ou de vários soberanos persas. Para Lockwood, no entanto, Heródoto vai além de uma avaliação de motivações pessoais. Haveria para ele uma dimensão mais ampla do que a mera responsabilização do agente. Heródoto assim proporia uma investigação ética nos moldes do que os fisiólogos apresentam com relação à *physis*. Sendo assim, ele buscaria um quadro explanatório das ações em moldes mais abstratos. Para tanto, sua narrativa expõe, segundo Lockwood, explicações que dão inteligibilidade às decisões e ações, num quadro ético com muito maior amplitude: “(...) *Herodotus looks at responsibility and motive from a critical perspective and analyzes such ethical phenomena in a quasi-scientific fashion; an ethical argument, based on ethical causes or factors in human events, informs his narrative. Obviously, the results of such an analysis will differ from the scientist's demonstration of the necessary principles which govern the natural world. However the fact that the human events and responsibility do not admit of rigorously scientific argumentation does not exclude the possibility of methodical ethical inquiry*” (1997, pp. 36-37). Lockwood propõe assim um Heródoto como autor de prosa com uma investigação ética comparável à empreendida no período em tópicos semelhantes ou distintas. Visto que talvez não haja ainda neste período áreas específicas de conhecimento, parece-me importante destacar na *apodexis* de Heródoto o fruto de observações empíricas que se expõe por meio de reflexões e argumentos para destacar sua própria tese sobre assuntos vários, como, v. g., as enchentes do Nilo (2.146). O narrador que ele é separa-se, como mostra Lockwood, do sábio anterior que expunha seu pensamento de forma breve e lacunar, tendo provérbios como modelo. A narrativa é, pois, um campo argumentativo que procura expor razões para demonstrar ao ouvinte, muita vez, suas teses que argumentativamente diferem de outras também expostas por ele, mas que têm demonstradas as razões por que devem ser descartadas. Importa aqui para mim, sobretudo, realçar tal papel argumentativo da narração dos eventos em Heródoto para delinear um pequeno traço de configuração de uma atividade que será destacada, dados seus outros interesses em questão, por Platão.

passado sempre sob o crivo de um saber que ele afirma, ao menos, possuir para poder discutir⁹. Creso, antigo rei da Lídia, assim aparece como paradigma no qual, ampliado o poder e queda dos homens para a oscilação semelhante das cidades, pode-se passar da causa do conflito para a investigação da vida dos homens mortais¹⁰.

Heródoto descreve, pois, num primeiro momento, a ascensão de Creso. Retomando o início da dinastia a que este pertenceu, iniciada pela tirania implantada por Giges, Heródoto detém a narração quando chega ao poder daquele rei descendente de um tirano sobre os povos vizinhos. Estabelecido tal poder, essa ascensão é paradigmática do conflito entre bárbaros e helenos, que será para ele o foco da narrativa. Creso é emblemático porque retira dos gregos, pela primeira vez, a liberdade que será apresentada como uma das principais características dos povos helenos. Mas não apenas por isso. Senhor de gregos e de outros bárbaros, o ápice de seu poder apresenta também, dada a amplidão de domínios, o início das relações, inclusive religiosas, entre gregos e bárbaros. É este o passo que nos interessa

Heródoto relata que, subjugados e anexados vários povos por Creso, chegam a Sardes, cidade principal de seu reino e que então floresce em riqueza, todos os demais *sophistai*¹¹ da Hélade, que viviam, neste tempo, como melhor lhes convinha. Entre estes há um ateniense,

⁹ “In the preface Herodotus dismisses the mythical stories of the heroic age and moves forward to the more recent, and more knowable, past. He appears to reject Helen and the rest out of court as irrelevant and unsuitable to the kind of history he means to write. He does, however, return to the subject and treat it at great length later (2. 112-20), and his discussion of the wanderings of Helen constitutes a fairly comprehensive examination of the possibilities which I shall not summarize. His last word on the subject, however, is worth examining, especially because it reveals in part, at least, the kind of thinking that led him to reject the traditional accounts in the way he did in the preface: in 2.120 he finishes reporting the opinion of others about the Trojan war and delivers his own, which he bases upon a good sophistic argument from probability” (PELLICCIA, 1992, pp. 81-82).

¹⁰ “In a programmatic statement at Histories (1.5.4), Herodotus proclaims that he knows the instability of human happiness (...) and will thus proceed to tell of both great and small cities. The extended section of narrative which follows, the so called ‘Croesus-Logos’ (1. 6. 95), so often taken to be a paradigm of the cycle just delineated and the tale certainly does contain all its prominent features” (KING, 1997, pp. 16-17).

¹¹ Como se viu utiliza-se, no século V, a palavra com amplo sentido. Quanto a esta passagem, especificamente, comenta Delfim Leão: “o termo *sophistes* é aqui usado com o sentido genérico de ‘sábio’; mais adiante (2, 49), Heródoto utiliza a mesma palavra para designar o perito em determinada arte, como a dos vizinhos. Somente para finais do séc. V é que o vocábulo se especializa para designar o grupo de figuras (os ‘sofistas’) que cultivavam o enciclopédismo e faziam demonstrações públicas de oratória, ministrando um ensino itinerante e remunerado, para grande escândalo dos contemporâneos” (2000, p. 31, n. 10). Concordando com a ressalva dos possíveis sentidos da palavra em Heródoto, cabe lembrar que o valor negativo nela posteriormente presente não traz, inicialmente, um sentido preciso, abarcando, antes, todos os preconceitos contra supostas sabedorias que se afastassem da tradição, conforme se verifica em Aristófanes. Será Platão quem crivará, para retirar Sócrates de tal grupo, a especificidade da remuneração e da itinerância como características de quem ele denomina, ao menos na *Apologia*, como sofista.

Sólon (I, IV, 29).

Curiosamente, o texto, lido retrospectivamente e na perspectiva de Platão¹², traça um contorno que, justamente se comparado com a montagem platônica, apresenta possibilidades de separar o que ali se apresenta reunido. Heródoto compreende Sólon num rol que o configura junto aos demais *sophistai*. Todos se lançam para Sardes como estrangeiros para exercitar a prática de um saber. Mas estes também são descritos – o que ainda mais se modela na perspectiva de Platão – como passíveis de um desejo talhado, nas entrelinhas, pela cupidez: as viagens deles até a cidade da Lídia são sugestivamente motivadas pela cobiça; os helenos e demais estrangeiros que a visitam fazem-no pela possibilidade, ainda que apenas sugerida, do enriquecer, ou, ao menos, de gravitar em torno da fortuna de Cresos.

Sólon, no entanto, ainda que incluído no grupo, implica particular ressalva, como o texto ressalta com o uso de “*kai de kai*”¹³. Ainda mais cabe o destaque, se for o texto lido em retrospectiva platônica: primeiramente, realça-se ser ele ateniense; em segundo, a justificativa alegada, ver o mundo, é contraposta a um saber que não se determina pelo encanto desta visão, visto que as conclusões de Sólon não dependem da vasta variedade, mas do julgamento que se retira delas; por fim, e mais importante, a saída de Atenas é para fins também atenienses, pois é relatada como uma espécie de sacrifício do legislador para o bem da cidade, em estrita observância da extensão da *teoria* legal implementada por ele em Atenas para efetivação dela

¹² Não é estranha a aproximação que assume ter Platão conhecido a obra de Heródoto. Costuma-se apontar inclusive que este reverbera em Platão pela passagem no *Timeu* (21c-25d) em que Sólon é mencionado. Ivana Costa (2007, pp. 71-89) aponta, ademais, também a reabilitação da figura de Sólon no século IV a. C., destacando sua presença nas *Leis* (699d) de Platão. Delfim Leão ressalta, ao discutir o prolongamento do diálogo entre Sólon e Cresos em obras posteriores a Heródoto, a *Carta II* (311a) de Platão, mostrando como aquele neste se apresenta, ainda que reinterpretado: “seria possível evocá-los a ambos (Sólon e Cresos) como símbolo de poder ou então referir o primeiro enquanto homem de Estado e o segundo no papel de sábio, como acontece no relato de Heródoto. No entanto, Platão prefere atribuir aos dois o papel de sapiente (...)” (2000, p. 42). Além de Platão, é possível, como faz Sage (1985, pp. 183-185) mostrar como Heródoto está presente em Xenofonte, de algum modo delineando seu Sócrates das *Memoráveis* e da *Apologia* a partir de questões que teriam como matriz o autor das *Histórias*.

¹³ ἄλλοι τε οἱ πάντες ἐκ τῆς Ἑλλάδος σοφισταί, οἱ τοῦτον τὸν χρόνον ἐτύγχανον ἔόντες, ὡς ἕκαστος αὐτῶν ἀπικνέοιτο, καὶ δὴ καὶ Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας ἀπεδήμησε ἔτεα δέκα, κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας, ἵνα δὴ μὴ τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῆ ἴσσαι τῶν ἔθετο. Para o uso da expressão como ressalva a destacar ver Denniston (1996, p. 255). No trecho citado acima cabe, ademais, destacar que “ἄλλοι τε οἱ” também põe em relevo Sólon: “[...] but How and Wells (1912) argue that the word order here (alloi te hoi, rather than hoi te alloi) shows that Herodotos did not consider Solon as sophistes. I think rather that the word order serves to emphasize Solon's prominence among them and singles him out by way of introduction. The concept of ‘sophia’ as applied to these men seems to partake of Solon's use of the term in Fragment 13 West (line52) and to have connotations of skill, and specially practical and political wisdom. For Solon as the originator of this tradition of practical and political sophia, see Plutarch” (SAGE, 1985, p. 244).

como uma prática para seus concidadãos, de modo que implicitamente nem ele usufrua da lei por ele estabelecida, nem, dito explicitado, os atenienses a modifiquem em pouco tempo (*Hist.*, I, 29). Nesta perspectiva, é como se o seu *logos* só se tornasse viável pela continuidade, por ausência, na *polis*, de um *ergon*, enquanto legislador, que beneficia não a ele, mas aos demais cidadãos. Ausente, suas observações não se fazem por mera curiosidade, já que, ademais, a observância (*theorie*) não decorre de um saber por um acúmulo de observações, pois daí não deriva um verdadeiro conhecimento, como destacará o narrador, ao realçar na narrativa de Creso uma conclusão sobre quais seriam os verdadeiros valores para a felicidade possível ao homem¹⁴.

O texto de Heródoto não se pauta, contudo, por um rigor que deslinde motivações e precise causas pela *acribia* de argumentos. Mescla de narração e diálogo em *mimese*, para usar os termos com que Platão em *A República* delimita a *lexis* (*Rep.* 392c-393c), o texto de Heródoto destaca personagens que se movem e dialogam em meio a comentários e valorações do narrador. A narrativa muita vez dá voltas e parece errática, mas, ao menos no trecho aqui analisado, ganha contornos mais claros ao modelar o *ethos* das personagens por meio do diálogo mimético entre elas.

Heródoto mostra, pois, como opera tais dados no texto: no início do capítulo 30 deste livro I ele parece aproximar o que pouco antes se distinguira. Nesse sentido, a narrativa traça o itinerário de Sólon antes de chegar a Sardes, reagrupando-o na esteira dos demais *sophistai*, pois, além do moto próprio do legislador, novamente se elenca a rota da observação, e assim, antes da ida a Sardes, afirma-se que Sólon passara pelo Egito. Mas tal mote não perdura, pois Sólon, na sequência, não se destaca, como os demais, pela potencial cupidez: além de se reforçar em seu caso a curiosidade como saber, Sólon é de novo separado, na sequência da narrativa, da

¹⁴ Pode-se, como se verá, da *theorie* destacar sentido religioso, o que não estará em foco aqui. Mas, creio, é evidente sua relação com a observação vista por quem viaja. Sem dúvida as viagens são fonte inegável de conhecimento nas *Histórias*. Do ponto de vista do conhecimento, o próprio Heródoto explicita a importância de sua obra como exposição narrativa das observações recolhidas como fonte central de conhecimento: “*the first sentence of the work had also linked the ἱστορίη, the inquiring, and the ἀπόδειξις, the exposition; here the gathering of information and the presentation are even more smoothly connected, because the description of his presentation is already couched in metaphors of physical movement, words that more naturally fit the travels. ‘I am not proceeding . . . I shall then go forward . . . moving through cities of humans. . . .’ As in the familiar ‘path of song’, he will now move through the cities in his exposition, just as before he moved through them in his travels: the two activities are intimately connected*” (PELLING, 2006, p. 145). Tal recolha parece implicar um julgamento maior quando se estende os relatos circunscritos à esfera mais ampla da própria natureza humana, como se verifica no *logos* de Creso: “*(...) Herodotus explains that travel has given him not just exciting things to see and recall, but also an insight into human stability and ‘prosperity’, εὐδαιμονίην. His spatial wanderings have taught him a lesson about temporal change. And that too links with Solon, who had ‘traveled great distances in the pursuit of wisdom and for contemplation’ (1. 30. 2), and who similarly had learned, and tried to impart, a temporal lesson about human prosperity and vulnerability*” (PELLING, 2006, p. 146).

possibilidade de deslumbramento que pudesse confundir-lo com um outro qualquer destes *sophistai*.

Heródoto, com efeito, narra que, no terceiro e quarto dia, Sólon, hóspede de Creso, é conduzido por servidores a admirar a imponência do rei da Lídia. O plano da narrativa, no que sugere, pode propor Sólon como variável de um grupo a que o rei já se acostumara. Assim sendo, Sólon é levado a apreciar a magnitude de Creso, visível em seus tesouros, pois se mostra por este o que para aquele é grandioso e magnífico. A valoração de Creso se estende em poder ao determinar o que os outros devem considerar: a visibilidade da riqueza que atrai e causa admiração. Seu poder – e os resultados dele advindos – é dado como norma para a valoração de qualquer *sophos*, visto seja apresentado como modelo a ser admirado dentre as coisas que façam alguém ser considerado afortunado.

Isso poderia sugerir, embora o texto de Heródoto de modo algum o afirme categoricamente, que há uma diferença, possibilitada também pela sequência do texto, entre os demais *sophistai* e o ateniense Sólon. O deslumbramento ante a riqueza de Creso seria a *norma valorativa* corroborada pelos interlocutores *estrangeiros* do rei. Seria de se esperar que Sólon, estrangeiro ateniense, hóspede do rei, confirmasse na narrativa o que o ouvinte/leitor já teria como expectativa a ser confirmada pela narrativa: o deslumbramento do ateniense ante as riquezas do rei lídio.

Tal espelhamento, contudo, não ocorre com o ateniense Sólon. Assim, depois de ter observado e examinado tudo, este estrangeiro é confrontado com seu anfitrião. Aqui Heródoto claramente mapeia uma distinção entre a observação desinteressada de Sólon e o poder de Creso que se manifesta pela posse de bens. Esta oposição, eixo do confronto no debate *mimético* apresentado por Heródoto a seguir, ocorre no diálogo entre as duas personagens e é o fulcro do irreconciliável entre as duas posições, pois é a partir dela que melhor se compreende a regulação que opõe o *saber* ao *ter*, visto aquele vá definir quem se possa nomear feliz (*olbios*¹⁵), ainda que nisto não seja decisiva a própria posse daquele para determinar a felicidade. É, pois, apenas por tais possíveis interstícios presentes em Heródoto que Platão talvez tenha podido redefinir a

¹⁵ Chiasson afirma que *olbios* refere-se, no uso dos primeiros poetas gregos, sobretudo à posse de bens materiais (1986, p. 250). Diz assim Delfim Leão sobre essa passagem: “o próprio Heródoto verbaliza aquela que seria a expectativa de Creso, fácil de prever depois de o monarca ter feito mostrar os seus tesouros ao visitante. No entanto, o historiador nota que Sólon não se deixou impressionar, facto que, além de salientar o mundo de valores mais elevados em que se move um sábio, faz pensar também que ele irá propor uma redefinição do conceito de *olbos*, já que em Homero, Hesíodo e poetas da época arcaica em geral, o uso dos termos *olbos* e *olbios* está ligado sobretudo à riqueza material” (LEÃO, 2000, p. 32).

molda do *philosophein*. De qualquer modo, ainda que imprecisos, Heródoto apresenta a possibilidade de assim modelá-lo em seus contornos. Voltemos, pois, ao texto.

É pela fala de Cresos que o *philosophein* se apresenta no texto de Heródoto. Novamente o plano é de contiguidade com os *sophistai* anteriormente mencionados. No entanto, a aplicação não deixa de ter, para olhos interessados, um efeito particular: apenas Sólon é explicitamente mencionado; com efeito, diz Cresos: “Hóspede ateniense, frequentemente (muito) *logos* nos chega sobre ti, por causa de tua sabedoria (*sophies*) e de tua andança, diz-se que, amando saber (*philosopheon*), por causa da observação (*theories heineken*) percorreste muita terra” (*Hist.*, I, 30, 2, tradução minha).

O trecho acima citado aponta para uma sinonímia dos termos na fala de Cresos: intercambiáveis, apenas precisam aspectos contíguos. Sendo assim, a fala que se espalha sobre Sólon é resultado da *sophía*, apresentada, pois, como algo resultante e inseparável das viagens de Sólon. Tal *sabedoria* é consequência de um amor ao saber, do *philosophein* na forma do participio, reunindo a ação a uma qualidade, resultante da observação do mundo. Há, por um lado, a posse de bens de Cresos; por outro, a *sophía* de Sólon, reputada por Cresos como sendo consequência de um amor ao saber que é a razão de ele destacar a observação realizada nas viagens.

Heródoto assim separa planos: há o Sólon legislador, desinteressado dos bens próprios e defensor de Atenas. Como Heródoto compõe as *Histórias* em *lexis* mista, pois ora é *diegesis*, ora é *mimesis* (*Rep.* 392c-393c), tal Sólon é apresentado na narrativa pelo próprio Heródoto como sendo a personagem histórica. Mas há também o Sólon delineado na *mimese* de um diálogo. Nesse, Cresos toma a palavra inicial e discorre sobre Sólon. Para aquele, Sólon desejaria obter o saber pela observação comparativa das viagens, sendo tal sabedoria produzida por uma espécie de acúmulo de coisas vistas e de proximidade com os possuidores de maior fortuna, daí derivando a comparação para avaliar quem mais possui. Ao montar as personagens históricas num diálogo, Heródoto possibilita que Sólon responda ao rei e assim delineie traços diferenciais dos *ethe* das personagens. Sendo assim, Sólon na *lexis* mista configura-se pela *diegesis* do narrador; pela *mimese*, ora pela fala de Cresos, ora pela intervenção do próprio Sólon.

É nesta cisão da personagem de Sólon que se modela o texto: a pergunta a seguir de Cresos espera a resposta do hóspede estrangeiro que aquele para este prefigura. Ao indagar-lhe qual o mais feliz dos homens, Cresos espera ser mencionado por Sólon, pois, pelo critério do acúmulo, certamente o rei deveria, na expectativa deste, ser ele o homem assim nomeado. Mas é o Sólon ateniense de Heródoto no diálogo mimético quem responde: o mais feliz é o também ateniense Telo, pois este teve belos filhos e morreu em combate por Atenas, sendo sepultado pela

cidade com grande honra: cidadão, ele assim se opõe ao bárbaro; realiza-se, efetivamente, como pai; não é bárbaro e, sobretudo, teve uma bela morte. No segundo posto, Sólon põe, em lugar do que esperaria o *bárbaro* Creso, os argivos Cléobis e Bítón, que também tiveram uma bela morte: morreram por conduzir a mãe, sacerdotisa de Hera, à festa em honra da deusa. Sem os bois, eles próprios puxaram o carro para poder levá-la. Receberam em troca o melhor fim da vida, pois o deus mostrou, ao pedido da mãe para que recebessem o melhor, que para um homem é preferível morrer gloriosamente a viver.

O *philosophein* apresenta, pois, no texto de Heródoto uma clivagem. A resposta de Sólon o modela de tal modo que ressignifica o modo pelo qual Creso o entendera. Heródoto repropõe seu sentido em *mimese*, pelo diálogo. Morrer pela cidade, família e divindade, postulando ser a bela morte melhor do que a vida, é a resposta de Sólon¹⁶. Além disso, deve-se para ele sempre observar o fim, pois nada se apresenta firmemente seguro: a divindade pode se vingar; a sorte pode mudar. Desconsideram-se assim as riquezas de Creso, sem que o ateniense e heleno Sólon se deixe seduzir pela fortuna do estrangeiro¹⁷.

Há assim um modo diverso de compreensão do *philosophein* que revela um reajuste de planos no diálogo com as respostas de Sólon. Mais do que isso, a própria narrativa de Heródoto na sequência, ao completar o *logos* de Creso, revelará os limites da compreensão do rei e, sendo assim, explicitará a correção de Sólon de só avaliar o valor da vida no seu final. Cabe, ademais, se se pensar nas consequências do *philosophein* em Sócrates, destacar que o Sólon de Heródoto não é sábio por viajar, mas, sim, por compreender que a busca do saber e das próprias viagens só

¹⁶ Chiasson destaca como se pode entrever uma distinção entre os poemas de Sólon e o relato que Heródoto apresenta sobre sua personagem ateniense: “among the discrepancies between Solon's poetry and Solon's Herodotean wisdom, the dour perception of human existence underlying the story of Cleobis and Biton bears a strong Delphic imprint; but the suggestion that extraordinary wealth, however acquired, is inherently dangerous for mortals indicates a distinctly Herodotean conception of deity. In the world of Solon's poetry Zeus the god of righteousness punishes only those who have amassed great wealth unjustly; for Herodotus' jealous divinity the very acquisition of riches by mortals represents a kind of injustice: an encroachment upon divine prerogative and a threat to the universal order that the deity is bound to maintain” (CHIASSON, 1986, pp. 261-262). Seria também interessante, em outra oportunidade, mostrar como a ação socrática na *Apologia* está para Platão intrinsecamente relacionada a uma concepção também distinta da divindade e, especificamente em relação ao relato de Heródoto, de uma reformulação do sentido do enigma tal qual era ele enunciado em Delfos e compreendido pelo intérprete.

¹⁷ “He (Solon) considers areté to be internal, essential, and constant; wealth, by contrast, is beyond human control, incidental, and short-lived. By no means does Solon consider wealth in itself undesirable; still, in his judgment it is not the most valuable of a man's possession. His attitude towards private wealth and public responsibility appears to be reflected most directly in the life of the olbiótatos Tellus, whose personal fortune is a blessing overshadowed by his family and, above all, by the honors that he won while fighting on behalf of his city, without regard for his own well-being. Similarly, the sufficient wealth of Cleobis and Biton is subordinated to their great act of filial piety, which also earns the admiration of their fellow-citizens” (CHIASSON, 1986, pp. 254-255).

obtem sentido por confirmar que ter o fim de vida de um ateniense é o escopo de vida que se deve *amar conhecer*. Não soa estranho, portanto, afirmar que, embora Heródoto apenas relate as viagens do ateniense, sem muito nelas se deter, elas a tal ponto se destacam para tornar Sólon um cidadão exemplar de Atenas:

(...) *this logos about Solon's ἀποδημίη can thus be shown to have more to do with Athens than with the places he visits on his journey (...). One of the seven wise men, Solon was famous in antiquity both for his wisdom and his journeys. Yet in his tale of ἀποδημίη, H. thematizes not the wisdom he attained on his journeys, but the extent of his concern for Athens* (FRIEDMAN, 1997, pp. 55-58).

A atividade e o conhecimento de Sólon seriam para Creso fruto de um desejo de saber cuja razão de ser estaria nas viagens. Revertendo expectativas, porém, Heródoto molda a resposta de Sólon de modo a enraizá-lo em Atenas. Além disso, ao propor o final da vida como critério para a valoração da felicidade ele estende o sentido da resposta de Sólon a Creso para além do diálogo, fazendo que ela só se torne plenamente compreendida quando Creso é derrotado e seu *logos* em Heródoto revela para a própria personagem – e para o leitor-ouvinte – que ele nunca fora nem seria o homem que imaginara ser. A suposição equivocada de Creso sobre o *philosophein* de Sólon só se explicita, portanto, por uma redimensão do que se deve desejar saber, remodelando pelo diálogo, pelo *mimético*, a compreensão da personagem Creso, embora este só vá entender toda sua amplitude quando a narrativa de Heródoto descrever a mudança de sua fortuna, quando a *peripécia* de sua sorte levá-lo ao *reconhecimento* de seus equívocos e o acerto da avaliação de Sólon quando este afirmara que o homem só se pode considerar feliz ao encontrar o fim de sua vida.

Os planos em que Heródoto apresenta o ateniense permitem, pois, ponderar pesos distintos para o saber a partir da imagem de Sólon. Nesta perspectiva, poder-se-ia distinguir o acúmulo, seja de observações, seja de saberes, como se este refletisse o poder expresso pela riqueza. Tal seria a ótica de Creso, para quem, como se viu, os estrangeiros chegam-lhe à corte a fim de contemplar as posses e gravitar em torno de seus bens e benefícios; por outro olhar, há o modelo que, além de helênico, é ático, cujo representante é Sólon. Contraposto helênico à riqueza acumulada como expressão bárbara de felicidade, o *philosophein*, a prática do saber, a própria vida e sabedoria, tudo é verificação do que se retira da variada e cumulativa observação, não, contudo, como a pensa de imediato o rei da Lídia. Para Creso, que a afirma, ela seria, no entanto, o próprio acúmulo. Nesta duplicidade de implicações de sentido, apresenta-se sob sua específica perspectiva a conclusão que Sólon extrai como apreciação do que por ele fora visto na

fala final que dirige a Creso.

O rei pergunta, pois, a Sólon por que este desconsidera sua boa fortuna (*eudaimonie*), a ponto de não torná-lo digno das honras (*axious*) de homens simples (*idioteon*). A resposta de Sólon é fruto de seu julgamento sobre coisas humanas (*Hist.*, I, 32). A principal causa, diz ele, é o fato de a divindade ser invejosa e perturbadora (*phithoneron te kai tarachodes*). No limite de setenta anos¹⁸ nenhum dia do homem é semelhante ao outro. O homem é assim totalmente conjunto das circunstâncias (*symphore*). Neste sentido, diz Sólon a Creso (*Hist.*, I, 32), “você evidencia (*phaineai*) possuir muitas riquezas (*plouteein*) e ser rei de muitos homens”, mas, no entanto, conclui, nada pode ser dito antes de saber se se teve um bom final de vida (*prin teleutesanta kalos ton aiona*).

Mais vale assim ser pobre, mas feliz, do que rico e infeliz. Sólon afirma que o rico infeliz apenas será superior ao pobre em desgraça (*ate*) e desejo (*epithymie*). O pobre, no entanto, sem doenças, sem males, com bons filhos e belo, superará o rico. Mas o decisivo é o término da vida. Só então o homem poderá ser chamado de bem-aventurado (*olbios*), não apenas de afortunado (*eutychea*). Para Sólon, pois, como nenhum homem possui tudo, é preciso ponderar o que é de maior valor: decisivo, porém, é o fim, pois o deus muita vez deixa entrever a felicidade na vida de quem no fim ele tudo retira. Exemplar, o encontro entre Creso e Sólon em Heródoto paradigmaticamente revela valores e saberes, contrapostos a posses e interesses no jogo em que o homem de saber se apresenta frente ao divino ora possivelmente como um praticante empenhado; ora como detentor de uma sabedoria; ora como um amante que a busca. *Sophistes*, *sophos*, *philosophante*, os termos em Heródoto se mesclam, mas permitem vislumbrar para o leitor/ouvinte atento dos relatos a configuração de um saber mais empenhado em extrair na ação da vida e no momento da morte a melhor avaliação sobre a jornada desejante de um saber que se oferece ao homem em seu fim, quando finalmente recebe da divindade a justa avaliação de seu viver.

Não há, no entanto, a possibilidade de se estender, mesmo com suas diferenças, a resposta de Sólon em Heródoto e se pensar em Sócrates e na finalidade do seu *ergon*? E também na eleição da morte por Atenas, morte obtida por viver sob o comando do deus e contraposta a um viver que seria sem sentido se a isso se opusesse? Não é a partir do crivo de sua morte que

¹⁸ Curiosamente a idade de Sócrates ao morrer.

Sócrates passa a ser uma referência heroica do filosofar?¹⁹

IV

Heródoto parece assim, projetando no passado, mostrar que no século V a. C. não há uma oposição clara do *sophistes* à prática do *philosophein*. No entanto, mesmo no que é um relato, cujo eixo central não é opor práticas em grupos distintos quanto ao saber, ao destacar do grupo a figura de Sólon, Heródoto também pode deixar entrever a um leitor interessado – como Platão – a possibilidade de tal distinção. Não apenas de um saber, mas, sobretudo, de uma atitude que reflete, por suas implicações, uma diferenciação no julgamento sobre valores de vida. Não seria assim estranho que Platão se apropriasse de tal perspectiva para traçar a diferença entre Sócrates e o que, a partir da distinção platonicamente formulada, serão os demais homens que praticam o saber, sejam eles *sophoi* ou *sophistai*. Curiosamente, inclusive, na *Apologia* o *philosophein* só aparece expresso em formas verbais, utilizando-as nas verbo-nominais, sempre, pois, como atividade com a conseqüente implicação de uma valoração a partir do fato de destacar quem a pratica.

Há, assim, neste relato específico de Heródoto, uma série de pistas que permitem não crivar a oposição do saber entre conhecimento de poetas e de novos *intelectuais*, sejam eles *sofistas* ou *filósofos*; com efeito, pode-se ver que há uma possível dissensão interna nas próprias forças que se formam no período: há, pois, uma variedade de práticas que são fundamentais para marcar diferenças de avaliação a partir de uma reflexão, estando aí implícita a decisão por uma ou outra maneira de comportar-se e viver. O próprio Sólon, reconhecidamente um poeta, em Heródoto se mostra legislador e – por que não dizer? – também um investigador ético.

É em tal eixo que Platão parece afirmar, num primeiro momento, o que lhe caracteriza o *philosophein*. Nesse sentido, contudo, o que menos parece se evidenciar é a figura do intelectual, pois, como o texto de Heródoto permite inferir, há possibilidades de se marcar diferenças importantes no ator que se encontra em cena a partir, principalmente, do julgamento que elege, sobretudo, um modo de vida traçado a partir de um conhecimento que, como se afirma, ainda se deseja adquirir.

¹⁹ Patrice Loraux aponta com pertinência o fato de a morte de Sócrates servir para Platão como uma espécie de operador filosófico. As questões postas por ele tornam-se possíveis por sua disparição: inclui-se às agitações atenienses o terreno que as ultrapassa, já que se investiga a morte e o sentido da vida a partir daquela (LORAUX, 1998, p. 228).

V

Ao carregar com fortes tintas o *filósofo* como intelectual, Havelock aponta para a preparação *histórica* do ataque definitivo contra a tradição oral²⁰. Neste percurso, Sócrates é figura de destaque, pois disporia o terreno para a ascensão definitiva do intelectual em Platão. Deste modo, a fala de Sócrates presente na *Apologia*, poderia – entendida como documento historicamente significativo, ainda que disso Havelock prefira nada falar²¹ – ser testemunha do novo sentido, dado por Sócrates e reafirmado por Platão, do *filosofar*. Afinal, Sócrates não teria perguntado “por que não vos concentrais no pensamento e vos abandonais a ele, à verdade e à vossa *psyche* para torná-lo tão perfeito quanto possível?”²² (*Ap.* 29e).

Mas será que o sentido do vocábulo aponta tão claramente para uma continuidade pelos mesmos meios? Além disso, a preocupação estritamente socrática, tal como pontuada por Platão em seus textos, reveste o peso do intelectual? Concentrar-se no pensamento – e a ele abandonar-se – assim como a preocupação com a verdade poderiam indicar esta continuidade pelo mesmo caminho. Mas cabe outra pergunta: encaixa-se aí também a alma como produto de uma disciplina, como habilidade discursiva, na continuidade do termo *sophos* de que fala Havelock²³? Por fim, pode-se descrever, sem lhe desviar o sentido, nos seguintes termos (HAVELOCK, 1997, p. 300), tal trecho da *Apologia*: “estas palavras reduzem aos seus termos mais simples e essenciais aquele *methodos*, ou disciplina do abstrato, ao qual Platão destina as doutrinas da sua *República*”? Não se perderiam com isso todas as nuances dos meios que distinguem *metodologicamente*, por abarcar questões distintas, dois horizontes da personagem Sócrates de Platão? Tal questão, mesmo que respondida negativamente, deve ao menos ser trazida à tona.

O próprio Havelock parece patinar nas convicções; com efeito, cita o texto acima da *Apologia* como amostra de uso pré-platônico, mesclado a citações de Heráclito, Heródoto e

²⁰ “Ele foi aquele que saudou o augúrio e o identificou corretamente. Ao fazê-lo, ele por assim dizer confirmou e completou as conjecturas de uma geração anterior que havia tateado seu caminho em direção à *ideia* de que se podia ‘pensar’ e de que esse pensamento constituía um tipo muito especial de atividade psíquica, muito desconfortável, mas também muito excitante, e que requeria um uso muito singular do grego” (HAVELOCK, 1997, p. 298).

²¹ “Nosso objetivo aqui não é com o problema socrático de um ponto de vista estrito, mas antes com uma revolução global na cultura grega que deveria tornar inevitável o platonismo” (HAVELOCK, 1997, p. 298).

²² Cito a passagem conforme a tradução em português do livro de Havelock (1997).

²³ “Isso porque em Homero, como nos autores posteriores, eles haviam significado, não ‘sabedoria’ ou ‘experiência’ ou ‘sagacidade’ num sentido geral, mas o ‘talento’ ou ‘habilidade’ num sentido muito específico do artesão. Com essa base, o desenvolvimento do seu uso indica um progresso que reflete a situação cultural em transformação” (HAVELOCK, 1997, p. 301).

Tucídides como exemplos de utilização que não fazem a palavra *philosophia* parecer “muito profissional” (HAVELOCK, 1997, p. 295). De algum modo, as dificuldades são percebidas por ele: ainda que haja continuidade no projeto, evidencia-se, mesmo para ele, que em Platão é na *República* que o *filósofo* aparece com todos seus contornos definidos. Deste modo, na *Apologia* mesclar-se-ia a Sócrates toda uma variiegada gama de “*intelectuais* pioneiros”. O público posiciona “contra todos os *filosofadores* seus argumentos, visto que estes tenham um campo de interesse que (...) cobre a cosmologia, a descrença e a reversão de valores” (HAVELOCK, 1997, p. 300). Neste sentido, a confusão do público a tudo abarca por perceber afinidades, pois

tanto os socráticos quanto os sofistas portanto, por volta do século V a. C., se a *Apologia* realmente reproduz a linguagem daquele período, eram aceitos pela opinião pública como representantes do movimento intelectualista. Se eram chamados de ‘filosofadores’, não era por causa da sua doutrina como tal, mas pelo tipo de vocabulário e de sintaxe que empregavam e das energias psíquicas não familiares que representavam. Os sofistas, os pré-socráticos e Sócrates tinham uma característica fatal em comum: estavam tentando descobrir e praticar um pensamento abstrato (HAVELOCK, 1997, p. 300).

Sendo assim, a dialética de Sócrates se destacaria pelo denodado empenho, pois buscaria esse “objetivo com mais energia e talvez insistisse mais abertamente em que era ao longo desse caminho, e somente dele, que o novo programa educacional devia ser conduzido” (HAVELOCK, 1997, p. 300).

Afinal, no entanto, pode-se perguntar, sem que se retirem méritos da análise de Havelock: ao insistir na ruptura com a tradição oral, ele não acaba por aproximar aquilo que Platão quer diferenciar? Neste sentido, há dois pontos aqui a ressaltar: por um lado, respondendo as primeiras questões aqui levantadas, não há, a nosso ver, exatamente continuidade de meios, embora se possa direcionar pelo mesmo caminho, no projeto platônico que se estenda da *Apologia* à *República*; por outro, sem o matiz exato das cores, perde-se o cerne do que Platão quer distinguir na *Apologia*: a atividade do *filosofar* com relação ao que é denominado – muito provavelmente de modo equivocado – como o movimento *intelectual* do V século. Neste ponto, inclusive, diversamente do primeiro, não há prosseguimento de rota, mas desvio de sentido. A peça, quando dramática, mesmo se histórica, insiste vez ou outra nas encruzilhadas.

Retomemos, pois, o primeiro ponto e as perguntas ali levantadas, mas não respondidas. É possível falar, por exemplo, em dois Sócrates, ao menos, presentes em Platão, pois há diferença de enfoques que os dista. Sendo assim, o raio de questões presentes num *segundo* possível Sócrates,

do qual aquele presente em *A República* faria parte, destaca-o como “um filósofo moral e metafísico e epistemólogo e filósofo da ciência e filósofo da linguagem e filósofo da religião e filósofo da educação e filósofo da arte” (VLASTOS, 1991, p. 48). Seria assim, pois, uma espécie de enciclopédia total da filosofia o seu domínio. O outro, o primeiro, presente na *Apologia*, distinguir-se-ia como um filósofo moral. O da *República* é um filósofo que procura o conhecimento demonstrativo e confia em tê-lo encontrado; o da *Apologia*, “procurando *elenticamente* o conhecimento, afirma que não o possui” (VLASTOS, 1991, p. 48).

Ainda que as incisivas e peremptórias afirmações de Vlastos mereçam muito mais do que simplesmente reparo e correções, há em Platão, de um diálogo a outro, inúmeros indícios de uma mudança de foco que implicam nítidas distinções de *método*, explicitadas pela própria composição dramática dos diálogos, ou seja, modifica-se o meio pelo qual se possa alcançar o que, afinal, diversamente se procura e, como resultado, pode-se ou não encontrar, mesmo que sempre em busca de uma só possível verdade, possivelmente sempre a mesma.

Não há, contudo, como não levar em conta as personagens envolvidas no drama, bem como a *lexis* pela qual elas se expõem. De volta ao trecho citado da *Apologia* notam-se as diferenças. Ao exortar em seu *logos* o público ateniense – visto seja este mais um leitor de Platão do que possível ouvinte do tribunal – Sócrates não requer deles um exame investigativo da verdade que implique conhecimento *abstrato* de questões amplas. Ao contrário, a verdade ali tem sentido bastante delimitado²⁴. Trata-se de verificar, sem que isso implique conhecimento, que todo homem pode descobrir, se se interrogar sobre as questões que não escapem de seus limites, que “cometer uma injustiça, quer dizer, desobedecer alguém que valha mais do que si mesmo, deus ou homem, é um mal, uma vergonha” (*Ap.* 29b, tradução minha). No limite, do que não se sabe se é ou não um bem, como a morte, resta apenas permanecer sem medo de enfrentá-la. Neste sentido especificamente, Sócrates *sabe* que o comando do deus é melhor do que a decisão do júri: o filosofar é a vida segundo tal ditame, escolhido porque avaliado como superior e melhor. O *elenchos*, enquanto método investigativo que nada afirma, dado apenas negue a pretensão dos que se julgam saber, nada ensina. A pedagogia de Sócrates não é garantida pela posse de um conhecimento abstrato, mas sim *exemplarmente* pela ação de Sócrates, visível nela e por ela. O *ergon* de Sócrates nada ensina doutrinariamente, mas eticamente se mostra

²⁴ KATO (1991) mostra que o sentido da verdade na *Apologia* nem mesmo é modelado em torno de verdades factuais, mas sim de verdades entendidas à luz apenas do seu sistema causal, pois, para ele, apenas a partir do *Teeteto* é que em Platão a verdade se torna proposicional, pois só ali se inicia o problema do conhecimento no âmbito da *episteme*, não se tratando mais então de concebê-lo tendo como ponto de partida a sabedoria (*wisdom*).

paradigmático: o exame da alma é garantia dos limites que reconhecem apenas o deus como *sophos*²⁵.

Justamente por isso somos conduzidos ao segundo ponto. Há *filosofar* na *Apologia* quando há reconhecimento dos limites humanos. Todo o escopo do discurso é assim o de separar Sócrates da confusão avaliativa do público. Em primeiro lugar, ao tratar das antigas acusações, cabe distingui-lo dos que são considerados *sophoi*. Isso é feito por ele negar qualquer possibilidade humana de alcançar o conhecimento da *physis*. Quem o faz, como os investigadores da natureza, em particular Anaximandro, julga-se possuidor de saber sobre-humano, visto, aos olhos deste Sócrates de Platão, como algo divino.

Outra, porém, é a relação com outro grupo, aquele que, também em Heródoto, confundia-se ainda com a prática de um impreciso *philosophiein*. Estrangeiros e gravitando em torno da remuneração, Sócrates aparece com eles mesclado na comédia de Aristófanes. O problema aqui, *intelectualmente*, contudo, é maior, pois tais professores pretendem ensinar a *arete*. É então que Platão cria um crivo definitivo: *sophistai*, tais homens distinguem-se de Sócrates pela atividade remunerada, pela admiração das riquezas, pelo estrangeirismo como condição. Não, contudo, pelo foco do que questionam, visto também busquem – assim como também pareciam fazer Sólon e os demais *sofistas* em Heródoto – a *arete*. A diferença de Sócrates será, pois, a da sua atividade prática que dos demais se separa a partir de uma delimitação do saber. Este se apresenta como um não saber que, entretanto, se presentifica como atividade de um querer saber, o *philosophiein*.

Nesse sentido, a confusão, que mesclou os sofistas, Sócrates e os filósofos da natureza como, de acordo com a expressão de Havelock, *filosofadores*, é, na perspectiva posta por Platão, estrito resultado de uma desorientação e desconhecimento públicos sobre os limites do saber e de seu ensino. Sócrates, em *verdade* apregoada pela fala socrática na *Apologia*, é o único a exercer o *philosophiein*. Os demais se creem *sophoi* ou vivem da ambição monetariamente quantificada do seu saber. Distante de tal ambição, o Sócrates de Platão aqui parece de algum modo nisso se

²⁵ NEHAMAS (1998) corretamente, a meu ver, mostra que apenas o oráculo resiste positivamente ao crivo do *elenchos*. No mais, Sócrates não tem um saber moral no sentido forte. Por isso – o que pode ser paradoxal – nada ensina, mas sempre age corretamente. Platão passa, pois, a partir do *Górgias*, a transformar este exemplo de Sócrates em teoria pedagógica passível de ser ensinada e aprendida. Diferenças, pois, de método implicam, ainda que entendida como continuidade do projeto, diferenças de avaliação do conhecimento que assim modelam, também do ponto de vista dramático, diversamente o modelo de pesquisa e as personagens que podem ou não efetua-lo. Só quando Platão muda sua perspectiva, portanto, filosofia implica em conhecimento da verdade. Mesmo assim sem nunca abandonar um plano *moral*.

aproximar do Sólon de Heródoto. Em ambos há um anelo por um saber que possa, enfim, se devidamente investigado, avaliar a vida e suas ações.

O próprio uso do *philosophhein* para melhor precisar o *ergon* socrático retira algo do Sólon de Heródoto. Como se trata, na *Apologia*, de separar a atividade investigativa e cognitiva socrática de outras que com ela pudessem se confundir, Platão primeiramente a distingue da remuneração, deslocamento e ensino implicadas nas atividades sofísticas (*Ap.* 19d-20c). Nessas quantifica-se por valor mensurável o saber da *arete*. Contrário a tal valoração, Sócrates fala em sua cidade com quem nela vive ou temporariamente ali se estabelece (*Ap.* 30a). Do mesmo modo, não se trata também de uma investigação sobre a *physis* e o *logos* que o transforme em *sophos*, como na comédia de Aristófanes (*Ap.* 19b-d). Dele poderia decorrer um saber que, segundo o Sócrates de Platão, implicasse afirmar que a lua e o sol não são deuses. Mas tal acusação caberia a Anaxágoras, não a Sócrates (*Ap.* 26d). Trata-se, pois, de delimitar a atividade socrática, definindo-a ao separar de outras que no período com ela se confundiam já que fossem todas elas vistas como *intelectuais*. Como o Sólon de Heródoto, Sócrates era um dos muitos sofistas. Lá como cá, trata-se de distinguir a personagem em foco de quem com ele poderia ser confundido. Em Platão, contudo, não se deixará ao ouvinte/leitor uma possível conclusão do que se possa separar, pois o Sócrates de Platão apresenta-se em tribunal, discursando para pelo *logos*, por seu discurso, definir e efetivar seu *ergon*.

Para tanto, como se disse, Platão apresenta a tarefa socrática como alicerçada na interpretação do oráculo, com a tentativa de refutar o deus que o proclama sábio por Sócrates assim não se considerar. É notável, ao discorrer sobre tal atividade, depois de mostrar quem ele não é, que ele primeiramente invista sobre os cidadãos da *polis* que criam saber algo. Ao comentar na *diegesis* da *Apologia* sobre este primeiro grupo de indagados, ou seja, ao descrever o grupo de homens políticos antes de passar aos poetas, o Sócrates de Platão se detém e afirma o seguinte: “devo, então, exhibir (ἐπιδείξαι) a vocês a minha errância (τὴν ἐμὴν πλάνην) como se pensasse minhas penas para que também a mim o oráculo se tornasse irrefutável²⁶”. O relato implica assim, para além do sentido heroico, a aproximação, no âmbito e na esfera da *polis*, do

²⁶ δεῖ δὴ ὑμῖν τὴν ἐμὴν πλάνην ἐπιδείξαι ὥσπερ πόνους τινὰς πονοῦντος ἵνα μοι καὶ ἀνέλεγκτος ἡ μαντεία γένοιτο.

que Heródoto apresenta nas *Histórias* como a errância de Sólon, conforme destaca Nagy²⁷.

Após o relato sobre a consequência da interpretação do oráculo de Delfos que o levava a indagar quem fosse reputado sábio para mostrar seu não saber, apresentando então o grupo de poetas e artesãos, com a consequente refutação de todos e a conclusão de que, ao reconhecer não saber, ele era mais sábio que os demais, Sócrates revela daí nascer a calúnia contra ele. Tanto mais porque os jovens o imitavam, indagando e refutando os mais velhos com quem conversavam. É então que aparece pela primeira vez o verbo *philosophein* na *Apologia*:

E dizem que, segundo eles, um certo Sócrates é impuríssimo (μιαρώτατος) e corrompe os jovens. E toda vez que alguém lhes pergunta: “fazendo o quê? Ensinando o quê?”, eles nada têm a dizer. Mas não o reconhecem, e, para que não pareçam estar embaraçados, dizem estas coisas que estão à mão contra todos os que filosofam: “as coisas do céu e sob a terra”; “não cultuar deuses”; “fazer o *logos* fraco forte”, pois as coisas verdadeiras, creio eu, não admitiriam: que claramente fingem saber, embora nada saibam (*Ap.* 23d, tradução minha).

Logo depois de afirmar que o oráculo, ao destacá-lo como sábio, revelara insignificância do saber humano ante o divino (*Ap.* 23b), Sócrates confirma ser tal saber humano uma investigação constante que ocorre pelo exame do diálogo sobre os valores próprios do homem. Pelo fato de os jovens o imitarem, Sócrates passa a ser visto como alguém que ensina, por supostamente saber o que os interlocutores não conseguem responder. O passo a destacar neste trecho é, como se disse, que, na ausência de precisão, Sócrates se torna, pela fala dos demais, um, dentre inúmeros possíveis, praticante do filosofar.

É notável, então, se comparados os textos, como tanto em Heródoto quanto em Platão a atividade do filosofar se apresenta a partir de uma fala alheia. Lá, em *mimese*, diálogo entre dois interlocutores, é Crespo quem atribui tal prática a Sólon, sem, no entanto, nomear outros, embora se insinue que todo aquele que viaje para ampliar conhecimento e saber possa aí se incluir; aqui, Platão torna tal atividade múltipla porque imprecisa, dado designe equivocadamente um grupo sem atentar para a diversidade de diferentes práticas *intelectuais*. Como diz Platão, ecoando aqui

²⁷ Nagy (2013) em seu livro busca destacar o sentido heroico presente no relato de Platão, comparável para ele aos trabalhos de Hércules. Importa para ele focar, sobretudo, o novo sentido em Platão da *theoria* de Sólon presente no texto de Heródoto. Para tanto, mostra o novo sentido de jornada sagrada implicada semanticamente na palavra grega do texto das *Histórias* para o que se descreve, v. g., no *Fédon* (58b). De qualquer modo, com foco diverso, ele aproxima tal trecho da *Apologia* de Platão ao de Heródoto (pp. 628-629), sobretudo ao destacar no discurso o ἐπιδείξει que se assemelharia ao modo característico de exibição oral da obra de Heródoto.

Heródoto, a ignorância de quem fala encobre e embaça o verdadeiro sentido do *philosophein*.

Em Platão, no entanto, para além do implicado por alheia fala, importa, sobretudo, determinar e precisar o *philosophein* como a atividade especificamente socrática. Trata-se, assim, de distinguir Sócrates, personagem de Platão, da que Aristófanes apresentara como uma variável no palco da comédia. É por tal plano cênico que a atividade socrática em Platão define algo com precisão enquanto Heródoto deixa ao leitor/ouvinte atento compreender quem fora efetivamente Sólon, pois este, na *diegesis* de Heródoto, não precisa justificar sua ação, já que o *logos* é sobre Creso, como se se modelasse de algum modo o saber pelo reconhecimento de quem era ignorante. As palavras de Sólon se iluminam para Creso na fogueira de sua vaidade, quando já derrotado por Ciro. Mesmo assim, na narrativa de Heródoto, Creso – ecoando seus *bárbaros* limites intelectivos – ainda crê ter sido abandonado por santuário de Delfos...

Platão, por sua vez, molda seu herói filosófico pela *diegesis* no *logos* do que Sócrates teria dito no tribunal, pois, em vez de descrever grandezas e quedas de cidades, importa realçar o único justo condenado à morte em nome da justiça democrática de Atenas. Para Platão, portanto, o horizonte do *philosophein* se insere em resposta à decisão do tribunal para reafirmar a importância única de Sócrates, por *logos* e *ergon*, no cenário ateniense.

Assim, logo depois de afirmar a acusação equivocada feita contra os que filosofam, Platão na *Apologia* compara o valor da morte de Sócrates à de Aquiles, dizendo ser preciso, em resposta, um suposto interlocutor e com exemplo do heroico Pelida, cuidar mais do bem viver do que se preocupar com a morte (*Ap.* 28b-d), retomando a temática, embora com tratamento diverso daquela presente na fala de Sólon a Creso. Nas *Histórias* confirmava-se a finalidade da vida humana só no seu final, quando se pode julgar e avaliar com precisão o valor do homem. Antes disso, mesmo para quem aja com correção, há o imponderável da ação divina.

O Sócrates de Platão, ademais, também destaca a necessidade de o soldado-cidadão obedecer às ordens de seu superior nas batalhas, não pondo nem a morte nem qualquer outra coisa acima da vergonha (*Ap.* 28d). Com *paradigmática epagoge*, pois ele cita a si mesmo em diferentes batalhas como *exemplum* de firmeza e obediência em combates por Atenas, Sócrates, extraindo de tais circunstâncias uma regra geral, analogamente exemplifica em seu discurso a necessidade de obediência, sempre, a quem é superior, sobretudo se o for a tudo e a todos:

Eu, portanto, efetuaria coisas terríveis, atenienses, se, quando os comandantes, que vocês elegeram para me comandar, em Potidéia, Anfípolis e Délio, me ordenavam ocupar um posto, eu, como qualquer outro homem, então permanecesse onde quer que eles me ordenassem, e corresse o risco de morrer,

mas, no momento em que o deus ordena, como pensei e compreendi, que eu deva viver filosofando, isto é, examinando a mim mesmo e os demais, aí, tomado pelo medo de morte ou de qualquer outra coisa, eu abandonasse meu posto (*Ap.* 28d-30a, tradução minha).

Não deixa de ser interessante, ao comparar a fala socrática ao exemplar de excelência de Sólon, constatar a constância, a coragem e, sobretudo, a obediência à *polis* como parâmetros de vida em contraposição à morte. Se em Heródoto esta sobrevém como confirmação final e definidora da vida humana, no Sócrates de Platão ela é norteadora do modelo de vida e ação. E o é de tal modo, que passa a ser a vida direcionada pela interpretação do divino, implicando o *ergon* socrático agora ser explicitamente afirmado piedosamente como cumprimento do dever a quem é superior a todos, o deus. O *philosophēin* ora não mais aparece por alheia fala, mas é delimitado e preciso, visto se explicita como constante atividade de investigar a si mesmo e aos demais²⁸.

Temer a morte, dadas as circunstâncias da vida humana, é tomar como mal o que se desconhece, acarretando o mal maior que é pensar saber o que não se conhece. Diverso disso é obedecer a quem é superior, seja deus ou homem. Em razão de tal argumento, conclui Sócrates que mesmo na hipótese de que os juízes decidam liberá-lo, com a promessa de ele cessar a atividade que o levava até o tribunal, Sócrates afirma que manterá sua própria atividade:

(...) se a mim em vista disso vocês dissessem: “Sócrates, nós agora não daremos confiança a Ânito, mas vamos deixar que você vá embora, sob a condição, contudo, de que você não perca mais seu tempo nesta investigação nem filosofe. Mas se você ainda for pego fazendo isso, você morrerá”. Se, portanto, vocês, exatamente como eu disse, me deixassem ir embora sob tais condições, eu lhes responderia: “eu, atenienses, lhes sou grato e os amo, mas obedecerei mais o deus a vocês, e enquanto eu respirar e me for possível, não pararei de filosofar, de exortá-los e de mostrar a cada um de vocês que eu por acaso encontro, dizendo, conforme estou habituado: Excelente homem, sendo você um ateniense, da maior e mais reputada cidade no tocante à sabedoria e ao poder, você não se envergonha de se preocupar em como obter a maior quantidade possível de riquezas, reputação e honra, enquanto que da inteligência, da verdade e de como tornar a alma a melhor possível, com isso você não se preocupa nem sobre isso cogita?” (*Ap.* 29c-e, tradução minha).

²⁸ DYER, para quem o “ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους” explica o “φιλοσοφοῦντά” (1908, p. 76, nota 6).

No entanto, muito além do limite do Sólon de Heródoto, para quem a divindade é indecifrável e demarca até o fim da vida os limites do valor desta, o Sócrates de Platão tem, ao menos na *Apologia*, um claro ordenamento divino a delimitar uma ação humana que, no entanto, se lança desejosa de apreender o que se concentra em tais limites: os valores morais. Por isso ele nada responde, mas indaga sobre todos os valores moralmente estabelecidos. À distância, a partir do crivo de Platão, cria-se também um enorme abismo com relação à atividade investigativa dos demais pensadores do V século: os outros homens do período, com efeito, ao cultivar um saber, não seguem os limites humanos traçados por um deus *moral* que garante o crivo definitivo entre o bem e o mal. Estes, no horizonte do acumular saber, talvez assim se aproximassem muito mais do que para nós seria a imagem de um *intelectual*.

A atividade do *filosofar*, no sentido atribuído a Sócrates por Platão nos primeiros textos, propõe, pois, a investigação racional focada na questão moral, não se apresentando nunca a razão e sua capacidade como tendo um fim em si mesma. Na encruzilhada do *intelecto*, Sócrates seguiria a rota divina, aquém da compreensão humana para traçar limites também humanos ao saber e se afastar, antes de tudo, da mescla que o poderia confundir com os demais *intelectuais* que gravitavam, no V século a. C., em torno de uma nova Lídia: Atenas e seu poder. Se Sólon àquela foi a fim de algo investigar era porque não havia em Atenas lugar para ele, Sócrates, por sua vez, explicita que o saber está na permanência em seu lugar, mesmo que não o queiram e nela encontre o fim de sua vida.

Mais do que saber e demonstração de um valor intelectual, o *philosophein* de Sócrates apresentado por Platão em seus primeiros diálogos não trata estritamente de um saber *intelectualmente* obtido, mas de como se deve ou não agir a partir de uma investigação que almeja obter tal conhecimento específico. Mais do que abstração, e mesmo nas antípodas de tal encaminhamento oferecido pelos sofistas que, enfim, enquanto tais também são uma criação de Platão, Sócrates propõe o cuidado da alma como direcionamento moral. Como afirma P. Hadot, comentando a passagem citada por Havelock da *Apologia*, “o verdadeiro problema não é de saber isso ou aquilo, mas viver de uma maneira ou de outra” (HADOT, 1995, p. 55).

Referências bibliográficas:

- BARRUECOS, B. ΠΟΛΥΠΕΙΡΟΣ ΣΟΦΙΑ. *Heródoto en la Historia de la filosofía griega*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2013.
- BRISSON, L. “Mythes, écriture, philosophie”, In: MATTÉI, J. E. *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du Congrès de Nice. Paris: PUF, 1990, pp. 50-58.

- CHIASOON, C. C. “The herodotean Solon”, In: *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 27, nº 3, 1986.
- COSTA, I. “Creso y Solón en el espejo de la Atlántida platónica”, In: *Synthesis (La Plata)*. Vol. 14, 2007, pp.71-89.
- DENNISTON, J. D. *The Greek particles*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1996.
- FRIEDMAN, R. D. *Home and displacement in Herodotus' "Histories"*. Columbia. Tese PhD. 1997.
- DYER, L. *Plato's Apology & Crito*. London: Ginn & Company, 1908.
- HADOT, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
- HAVELOCK, E. A. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. Trad. Ordep José Serra. São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- _____. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus Editora, 1997.
- HÉRODOTE. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph. E. Légran. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- HERÓDOTO. *Histórias livro 1º*. Introdução ao livro I, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 1994.
- HOW, W. W.; WELLS, J. *A Commentary on Herodotus*. Oxford: Clarendon Press, 1912.
- JUFRESA, M. “Le temps comme *sophos*”, In: LORAUX, N.; MIRALLES, C. (Org.). *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Courtry: Éditions Belin, 1998, pp. 191-219.
- KATO, S. “The Apology: the Beginning of Plato’s Own Philosophy”, In: *Classical Quaterly*, Vol. 41, nº 2, 1991, pp. 356-364.
- LEÃO, D. F. “Sólón e Creso: Fases da evolução de um paradigma”, In: *Humanitas*, Vol. 52, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2000, pp. 27-52.
- LORAUX, P. “Le pragmaticien”, In: LORAUX, N.; MIRALLES, C. (Org.). *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Courtry: Éditions Belin, 1998, pp. 223-260.
- KING, B. L. *Wisdom and happiness in Herodotus' Histories*. Dissertation. Princeton University, 1997.
- NAGY, G. *The ancient Greek hero in 24 hours*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- NEHAMAS, A. *The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault*. Los Angeles: University of California Press, 1998.
- PELLICCIA, H. “Sappho 16, Gorgias’ *Helen*, and the preface to Herodotus’ *Histories*”, In: DUNN, F. M.; COLE, T. (Org.). *Beginnings in classical literature*. Yale Classical Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 63-84.
- PELLING, C. “Educating Croesus: talking and learning in Herodotus’ Lydian *Logos*”, In:

Classical Antiquity. Vol. 25, 2006, pp. 141–177.

RIBEIRO, A. M. *O reverso da filosofia: o caso Górgias*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.

SAGE, P. W. *Solon, Croesus, and the theme of the ideal life*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1985.

VLASTOS, G. “Socrates ‘contra’ Socrates in Plato”, In: _____. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 45–80.





O discurso sobre a terra italiana nas *Geórgicas* de Virgílio

The discourse about the Italian lands in Virgil's *Georgics*

Tháise Pereira Bastos Silva Pio¹

e-mail: thaisebastos@id.uff.br

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-2555-5438>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.13467>

Resumo:

As *Geórgicas* (37-30 a. C.) constituem um poema sobre a vida rural e as diversas atividades agrícolas: o cultivo dos cereais, a arboricultura (em especial o cultivo da vinha), a criação dos rebanhos e a apicultura. Cada um dos quatro livros que compõem a obra descreve uma atividade específica, por meio do discurso eminentemente didático. Ao longo da obra, porém, notam-se diversas passagens digressivas, em que o poeta narra sobre outros temas, em geral, de cunho religioso, mitológico e filosófico. Uma destas passagens, conhecida como *Laudes Italiae*, versos 136 a 176 do canto II, constitui um verdadeiro hino de louvor às terras italianas. Intentamos verificar a relevância de alguns dos temas tratados nos referidos versos das *Geórgicas*, considerando, sobretudo, o contexto de produção da obra, e buscando compreender o seu significado dentro deste poema didático.

Palavras-chave: Século de Augusto; poesia didática; discurso poético; digressões

Abstract:

The *Georgics* (37-30 BC) constitute a poem about rural life and various agricultural activities: the cultivation of cereals, arboriculture (especially the cultivation of the vine), herd rearing and beekeeping. Each of the four books that compose the work describes a specific activity, through didactic discourse eminently. Throughout the work, however, there are several digressive passages, in which the poet narrates about other themes, usually of a religious, mythological and philosophical nature. One of these passages, known as *Laudes Italiae*, verses 136 to 176 of the 2nd book, constitutes a true hymn of praise to the Italian lands. We try to verify the relevance of some themes treated in the mentioned verses, considering, mainly, *Georgics'* context of production, and trying to understand its meaning within this didactic poem

Keywords: Augustus's age; didactic poetry; poetic discourse; digressions

¹ Doutora em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil). Professora Adjunta de Língua e Literatura Latina do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense (Brasil).



No âmbito da literatura latina, a agricultura já havia sido tema tratado por autores predecessores, já nos séculos III e II a. C., a exemplo Catão e Varrão em seus respectivos tratados agronômicos *De agri cultura* e *De re rustica*. Nestas obras, já se podia vislumbrar também certo tom instrutivo e a finalidade de oferecer a um público restrito informações sobre os trabalhos campestres. Entretanto, embora revelem intentos “professorais”, tais textos possuem apenas tonalidades instrutivas, não se enquadrando, pois, no rol do gênero didático propriamente dito².

Remete aos tempos mais primitivos da Grécia o fato de a poesia, a partir de tradição oral, estar vinculada ao ato didático-pedagógico, isto porque, por meio da memorização, e, posteriormente, com o advento da escrita, já como gênero literário, podia funcionar como veículo educador e meio difusor de ideologias, valores e de saberes diversos: científicos, filosóficos, religiosos etc.

Sobre a intrínseca relação entre educação e poesia, é importante notar que

o alcance formativo contido como *dýnamis* da poesia torna muito difícil sintetizar tudo o que ela atinge, dada a multiplicidade de aspectos que ela envolve, dentre eles, o ético, o político, o teológico, o social, o estético, o cultural e o pedagógico, em razão de a mesma resgatar e transmitir os costumes, as tradições, os valores, as crenças, os rituais, os jogos, as táticas de guerra, a educação, a administração social, política e militar da cidade, assim como as leis e as condutas pública e privada (SOUZA, 2007, p. 196).

A cultura helênica, desde sempre, revelou-se permeada pelos efeitos instrutivos da poesia na formação moral, ética, política e pedagógica do público. Temos Homero, Hesíodo e Platão como exemplos gregos de que as obras literárias possuíam elevado potencial formador humano.

É possível afirmar que o gênero épico abarca obras didáticas por excelência, em cujos heróis, Aquiles e Ulisses, por exemplo, destacam-se um conjunto das virtudes humanas e normas de conduta que serviam de modelo para os gregos e pilares constituintes de toda uma cultura helênica, de modo que, não sem razão de ser, Homero foi chamado de “educador de seu povo” (JAEGER, 2003, p. 61).

A poesia, pelo menos na Antiguidade grega, é um fenômeno estruturador da cultura, ou melhor, poesia coincide com cultura, no sentido de educação e civilização. Os

² Cf. TREVIZAM, 2014, p. 20.

textos de Homero são relatos que instituem práticas e determinam modos de viver e pensar que constituirão o núcleo daquilo que chamaremos “cultura grega” (SOUZA, 2007, p. 196).

Para os romanos, esse elo da poesia com a educação não poderia ser diferente, já que assíduos seguidores e discípulos da cultura literária grega. Desde sempre, a poesia latina também não dissociou potenciais estéticos e educadores.

Em suma, o caráter didático e o funcionamento normativo podem constituir todo e qualquer texto. Entretanto, em termos literários, para garantir a pertinência ao gênero especificamente didático de poesia, é necessário que as obras ostentem parâmetros e moldes específicos, dentre os quais podemos destacar, primeiramente, a disposição em versos.

Esse tipo textual prescinde também da postura de ensinamento de um *magister* dirigindo-se aos *discipuli*, criando um ambiente, ainda que ficcional, de aula. Deve existir uma voz que emana do texto tratando de uma determinada matéria destinada a um receptor.

Outra característica marcante deste gênero de poesia é a evocação aos poetas antecessores que serviram de modelo literário. Assim, Virgílio, seguindo a tradição, faz menção a Hesíodo, prestando-lhe tributo. A esse respeito, comenta Dalzell que

Havia códigos literários que marcavam essa distinção genérica. O mais óbvio deles era recorrer à autoridade de Hesíodo, o “prôtos heurêtês” do gênero. Arato é louvado por Calímaco por seguir o tema e o modo de Hesíodo (Epigr. 29.1). Virgílio descreve as “Geórgicas” como o “canto de Ascra” (2.176), e suas palavras são posteriormente ecoadas por Columela (10.436). Nicandro invoca o testemunho de “Hesíodo de Ascra” perto do início de seu poema sobre serpentes venenosas. Era uma prática comum entre os poetas latinos indicar suas filiações literárias no início das obras com um aceno cordial para seus predecessores (DALZELL, 1996, pp. 21-22).

Na literatura latina, podemos destacar três autores cujas obras enquadram-se nos ditames da poesia didática: Lucrécio com o *De rerum natura*, Virgílio com as *Geórgicas* e Ovídio com a *Ars Amatoria*. Temos nestes autores e em suas obras eles genéricos comuns, além do reconhecimento unânime de Hesíodo como fundador do gênero e modelo compositivo em *Os trabalhos e os dias*.

Um último recurso inerente à poesia didática, que constitui o foco de nossa pesquisa, é a “digressão”: a elevação de assuntos de maior complexidade e de naturezas diversas, em detrimento, por vezes, da explanação e descrição de técnicas agrárias.

Sobre o nosso poeta, o modelo literário hesiódico e o uso do recurso digressivo, afirma Trevizam que

Assim, Virgílio, tributário do poeta grego num ponto tão importante quanto a adoção do mesmo “ambiente” rural (com sua indelével aura de tradicionalismo) e, em se tratando ele de ninguém menos que o “fundador” do gênero didático, por manter traços formais como as digressões, o metro e a variação de modo e “tom” expositivos, diferencia-se do mestre ao favorecer de uma maneira jamais vista antes a dispersão ideológica dos temas abstratos (TREVIZAM, 2006, p. 155).

As digressões

No âmbito da teoria literária, a digressão pode assumir diversas denominações. Ocupamo-nos, aqui, de partes do texto das *Geórgicas* em que o poeta abandona temporariamente a ação instrutiva, fortemente marcada pelos pronomes e verbos em 2ª pessoa, em tom jussivo, e passa a descrever temas outros, sejam eles ligados a narrativas mitológicas sejam relativos a temas diversos: filosóficos, laudatórios, existenciais.

Em uma obra esclarecedora sobre a poesia didática latina (2014), Trevizam considera essas passagens como painéis ilustrativos ou mítico-narrativos. Os relatos mitológicos costumam preencher esses painéis de modo a constituírem objetos de deleite para a imaginação. Os painéis são pausas na estrita preceituação com efeitos de variação expositiva de temas e mudança no modo discursivo, isto é, o gesto de instruir passa para o de descrever e narrar³.

Em nosso entendimento, a mudança de temas e de modos discursivos constituem recursos digressivos que, para Lausberg, definem-se como um afastamento quanto ao objeto de discurso: “Consistem no tratamento, por parte do enunciador, de outra *matéria* em vez da *matéria* propriamente dita” (LAUSBERG, 1965, p. 254).

O sujeito enunciador ausenta-se desta matéria propriamente dita para tratar da situação do discurso, por exemplo, o que seria uma digressão típica, ou ainda para tratar de outras matérias diversas, e nesse caso teríamos a chamada *digressio excursio*. A respeito desta última, de natureza diversificada, Lausberg (1965, p. 255) define como “intercalação de pensamentos narrativos, descritivos, argumentativos, ornantes e infinitizantes”.

É recorrente a consideração das passagens digressivas como elementos apenas acessórios do texto, como trechos dispensáveis por estarem “fora do assunto”, e como ferramentas para

³ Cf. TREVIZAM, 2014, pp. 30-31.

desfazer um momento de tensão do texto, para ornamentá-lo de alguma forma; enfim, há várias explicações para o proposto na digressão.

Parece-nos bastante esclarecedora a assertiva de Moisés:

Própria do discurso oratório, a digressão pode apresentar qualquer medida, aparecer em qualquer parte do texto e em obras de qualquer outra natureza, sobretudo a poesia épica, o romance e o ensaio. Empregada desde a Antiguidade greco-latina, constitui expediente difícil de manejar, uma vez que pode comprometer a integridade da obra em que se insere. Por isso, hoje em dia tende a ostentar sentido pejorativo, equivalente a “desvio”, “divagação”, “subterfúgio” (MOISÉS, 2002, p. 125).

Como não poderia ser diferente, nas *Geórgicas*, o artifício da digressão também gera controvérsias quanto à finalidade. De um modo geral, entende-se que, ao ingressar por outros caminhos, fugindo da temática original, o poeta abandone por completo a função instrutiva do texto, suspendendo-a momentaneamente, dando relevância a outros domínios.

Sistematicamente, considerou-se que as digressões figuram nas *Geórgicas* por elas mesmas, não possuindo nada de didático. Atualmente, todavia, procura-se observar que, ainda que estas passagens não veiculem preceituação técnica e científica, veiculam discursos atrelados a outros domínios, como dissemos, que um sujeito enunciador transmite ao enunciatário (leitor/aluno), buscando produzir efeitos de sentido.

Na obra, as digressões encontram-se assim divididas nos versos, conforme apresenta Otis⁴:

LIVRO I: Cereais

118 a 159: A justificativa religiosa do trabalho.

424 a 514: O sol como o profeta da destruição: Os presságios da morte de César; as más condições de Roma.

LIVRO II: Plantas

136 a 176: Os elogios à Itália.

315 a 345: Os elogios à primavera.

458 a 540: Os elogios à vida agreste.

LIVRO III: Animais

209 a 283: O Amor.

⁴ Cf. OTIS, 1963, pp. 148–151.

470 a 566: A peste.

LIVRO IV: Abelhas

116 a 148: O velho de Tarento.

315 a 558: O mito da ressurreição.

Uma vez que a poesia, sobretudo a didática, é capaz de transmitir costumes, tradições, valores, crenças, rituais, normas de conduta, enfim, modos de viver e de pensar, indagamo-nos de que maneira as *Geórgicas*, um poema essencialmente agrícola que ensina métodos racionais de cultura, podem estar a serviço de amplas reflexões sobre temas filosóficos teológicos e políticos?

A respeito da importância das digressões, são pertinentes os seguintes questionamentos de Gale (2000, p. 1): “O poema é realmente sobre agricultura? O que mais, se houver, o poeta tenta ensinar? Qual a relação entre as passagens de instrução agrícola e as assim chamadas digressões⁵?”

As condições de produção

Lembrando brevemente o contexto de produção da obra, escrita entre 37 e 30 a. C., período compreendido entre a Batalha de Filipos (42 a. C.) e a de Ácio (31 a. C.), vale esclarecer que é nesta fase da história de Roma que, a exemplo do que ocorrera em épocas anteriores, significativas transformações sociopolíticas passam a acontecer, especificamente a partir da segunda metade do I século a. C., depois da morte de Júlio César. As contendas agrárias estão em voga, sobretudo no que tange à destruição do campo pelas guerras civis e às expropriações de grandes e pequenos agricultores como parte do programa de reassentamento dos veteranos. É mister refletir sobre o empobrecimento da população numa Roma devastada pelas guerras.

Nesse sentido, não poderíamos pensar nas *Geórgicas* como uma obra desprovida de conteúdo sociopolítico, num poema didático tão somente sobre terra, árvores, gado e abelhas. Há que se destacar uma latente preocupação do estreitar de laços entre a poesia e os valores tradicionais romanos. Podemos afirmar que Virgílio segue os caminhos de Hesíodo na medida em que percebe a poesia didática como um veículo por excelência para a transmissão de ideais morais religiosos e filosóficos⁶.

⁵ “Is the poem ‘really’ about agriculture? What, if anything, is the poet trying to teach? What is the relationship between the passages of agricultural instruction and the so-called digressions?” (In: GALE, 2000, p. 1)

⁶ Cf. WEEDA, 2015, p. 86.

Os próprios versos nos fornecem indícios de que haveria uma mensagem “diferente” e que o poeta não se inclina a compor um simples manual de agricultura, mesclando assuntos diversos ao tema dos campos:

*non ego cuncta meis amplecti uersibus opto,
non, mihi si linguae centum sint oraque centum,
ferrea uox* (VIRG. *Geo.* II, vv. 42-44).

Não desejo abranger todas as coisas juntas em meus versos, não conseguiria, ainda que possuísse cem línguas e cem bocas, e uma voz de ferro⁷.

*Verum haec ipse equidem spatiis exclusus iniquis
praetereo atque aliis post me memoranda relinquo* (VIRG. *Geo.* IV, vv. 147-148).

Mas, na verdade, eu mesmo, impedido pelos pequenos espaços, ponho de lado estas coisas e deixo-as aos outros para que sejam lembradas depois de mim.

Notamos, aqui, o desejo pela brevidade não demonstrando nenhuma intenção de que sua obra seja completa, pois talvez o que importe, de fato, seja *outra* mensagem.

O canto II das Geórgicas

De acordo com Gale (2000, pp. 18-19), há um equilíbrio elegante na estruturação dos cantos e o exemplo desta padronização está nos proêmios e conclusões dos quatro cantos que lidam com imagens alternadas (nascimento x morte / crescimento x decadência): os cantos 1 e 3 são considerados *dark books*, aqueles que tratam de temas densos e sombrios como o fim da Idade de Ouro, guerras, mortes e doenças que assolam homens e animais igualmente. Já os cantos 2 e 4 são mais leves quanto ao “humor”⁸. O 4 trata especificamente da sociedade das abelhas, estruturada na cooperação através do trabalho, as quais não são acometidas e nem fadadas às desilusões amargas do amor e da doença.

O segundo canto apresenta a convivência harmônica entre agricultor e natureza, numa vida alheia às preocupações militares e políticas. É, talvez, no conjunto da obra, o canto mais epicurista, na medida em que aborda o desapego ao luxo e às riquezas materiais e a valorização, por outro lado, da vida simples e virtuosa que só o campo pode proporcionar.

⁷ Todas as traduções são de responsabilidade da autora deste artigo.

⁸ Cf. GALE, 2000, pp.18-19.

São postos em evidência os três eixos basilares do *fazer agrícola*: a terra (*tellus*), sua fertilidade (*uer*) e o trabalhador rural (*agricola*). Temos, em especial, a descrição da exuberância das terras italianas, sua incessante fertilidade favorecida, principalmente, pela primavera constante, e o agente da produção, o homem do campo, aquele que, em contato direto com a terra, executa o trabalho árduo de manipulação, plantio e colheita.

Tais elementos e sua relevância nesse contexto didático-agrícola são reiteradamente apresentados ao longo de todo o poema, porém, aqui, são elevados ao *status* de protagonistas do canto, laudatoriamente retratados em cada uma das três digressões, as quais constituem um verdadeiro panegírico, e em cujo discurso manifesta-se um orgulhoso patriotismo expresso nas descrições relativas à qualidade da terra e ao valor de seu povo.

O tema central do canto II das *Geórgicas* é a arboricultura, o cultivo dos vegetais, em especial da vinha e da oliveira. Nele, são ensinadas as técnicas aplicadas ao plantio e ao crescimento dos vegetais, as distinções entre as várias espécies e a melhor distribuição geográfica, observando os diferentes tipos de solo etc.

Como é costume no início de cada livro, o poeta alude a uma divindade específica associada à atividade rural em questão. Nos primeiros versos, destaca-se um entusiasmado hino de louvor a Baco⁹ – divindade romana associada ao vinho e que preside o culto da videira – entusiasmo que vai “permear” todo esse livro II.

Os tons obscuros do final do livro I, relativos à violência das guerras civis, agora cedem lugar a um novo recomeço. Baco é invocado como o deus do plantio e da fertilidade e, benevolmente, oferece seus presentes aos seus adoradores¹⁰.

Observemos o proêmio:

*Hactenus aruorum cultus et sidera caeli:
nunc te, Bacche, canam, nec non siluestria tecum
uirgulta et prolem tarde crescentis oliuae.
huc, pater o Lenae (tuus hic omnia plena*

⁹ Uma das vertentes da lenda de Baco narra que ele era filho de Júpiter e Sêmele. Esta morre instantaneamente por ser incapaz de suportar a visão dos relâmpagos que rodeavam o pai dos deuses. Por Sêmele estar no sexto mês de gestação, Júpiter arranca-lhe a criança do ventre e coloca-a em sua própria coxa para que o período seja concluído. Ao final desse tempo, Júpiter retira Baco completamente formado e vivo. A partir de então, este inicia suas peripécias para fugir da perseguição da ciumenta esposa de seu pai, Juno que, não tendo conseguido eliminá-lo nas entranhas maternas e no berço, enlouqueceu-o. Deste mal foi curado por Cibele, que o purificou e iniciou nos ritos de seu culto. Tornando-se adulto, foi um grande auxiliar do pai na guerra dos deuses contra os gigantes. *Liber* e *Leneu* também eram nomes latinos de Baco (referência?).

¹⁰ Cf. GALE, 2000, p. 36.

*muneribus; tibi pampineo gravidus autumnno
florete ager, spumat plenis vindemia labris),
huc, pater Lenae, ueni nudataque musto
tinge nouo mecum decreptis crura coturnis (VIRG. Geo. II, vv. 1-8)*

Até agora, o cultivo das árvores e os astros celestes: agora, Baco, (eu) **te** cantarei, e também **contigo** as moitas silvestres e a prole da oliveira que cresce vagarosamente. Vem para cá, ó Pai Leneu, (aqui todas as coisas estão repletas com os **teus** presentes; o campo carregado com o pâmpano de outono floresce **para ti**, a vindima espuma com as bordas cheias). **Vem** para cá, ó Pai Leneu, e, tirados os coturnos, mergulha comigo as pernas nuas no novo vinho doce.

Os primeiros versos funcionam como elementos coesivos que articulam os temas abordados anteriormente aos que serão tratados a partir de então, demonstrando um fio condutor que organiza a apresentação da matéria agrícola. Confrontam-se passado e presente, como podemos observar pelo uso dos advérbios *hactenus* no verso 1, onde o hexâmetro dispensa a forma verbal subentendida *cecini*, e *nunc* (v. 2), ambos em destaque na posição inicial dos versos, marcando, como é muito próprio de uma produção didática, a organização temporal, o antes e o agora, o que já foi tratado e o que está por vir.

O louvor à divindade é explicitado na forma verbal *canam* (v. *canere*), em destaque na posição central do verso. É interessante comentar que esse verbo possui um valor semântico aproximado ao do verbo latino *canto* (v. *cantare*), seu frequentativo, que dá ideia de continuidade, frequência. Os dois verbos, contudo, distinguem-se pelo fato de o verbo *cano*, utilizado repetidas vezes ao longo do poema, significar não só “cantar” em sentido estrito, mas também, e principalmente em se tratando de entes sobrenaturais, “celebrar”, “anunciar”, “louvar”.

É possível compreender esta passagem como uma prece¹¹, cujo destinatário é explicitado pelos vocativos *Bacche* (v. 2) e *pater Lenae* (vv. 4 e 7). O direcionamento da prece também é apresentado por meio das formas pronominais em 2ª pessoa do singular, *te* e *tecum* (v. 2), *tuis* (v. 4), *tibi* (v. 5), e com os imperativos *ueni* (v. 7) e *tinge* (v. 8), produzindo um sentido dialógico de convocação da presença do deus. Além dele, serão cantadas as moitas silvestres e a prole da oliveira (vv. 2-3), que aparecem também como complementos verbais da forma *canam*.

As imagens apresentadas nestes versos configuram a reciprocidade na relação direta entre a divindade e a própria natureza. Todas as coisas estão cheias (*omnia plena*, v. 4) com os presentes

¹¹ Prece esta que rememora aquelas que, em geral, iniciam um poema épico.

de Baco, o campo carregado (*ager gravidus*, v. 5-6) floresce em honra ao deus. Este, por sua vez, favorece a vindima gerando bordas cheias.

O advérbio *hic* (v. 4), reforçado pelo advérbio *huc*, repetido nos versos 4 e 7, faz clara referência ao local em que se dá a cena pintada pelo poeta, transportando-nos, como salienta Mayer (1948, p. 254), a um campo colorido, indicado pelo próprio verbo *floret* (v. 6), com as tonalidades variadas das uvas e das parreiras, e, completando o quadro, a imagem de um lugar rústico em que o mosto novo espuma e onde prossegue o trabalho da pisa, que o Deus é convidado a acompanhar¹².

Terminada a prece, o poeta retoma seus assuntos práticos acerca da variedade da reprodução das árvores na natureza, dos aspectos relativos ao crescimento das plantas, e sua distribuição geográfica. Descreve os tipos de árvores e os tipos de solo, explicando que vegetação é adequada para cada terra, narra onde nascem os salgueiros, as murtas, olmeiros, as vergôntes... E com que “tipo” de sol eles crescem. Passa, então, a enumerar lugares, cada qual com sua vegetação específica: as moradas orientais dos Árabes, a Índia, o solo dos sabeus.

Em seguida, o poeta nos apresenta diversos produtos exóticos colhidos em terras exóticas, elevando o tom para um primeiro *clímax* do livro, que não só complementa o tema da variedade, mas também dá a ela um local, um lar: a Itália supera tudo aquilo que é exótico ou peculiar. É quando se inicia, no verso 136, a primeira digressão da *Geórgica II*.

Laudes Italiae

Descortina-se uma premissa inicial categórica: a de que nenhuma terra, por mais rica que seja, pode superar a Itália em motivos de louvores e glórias, sendo posta em destaque como a melhor dentre todas as outras em atributos, uma terra perfeita, produtora de frutas e vinho, de ovelha e gado, lar de notáveis cidades, extraordinários lagos e rios e, sobretudo, mãe de uma raça indomável de homens.

O conteúdo desta digressão aponta para possíveis engajamentos ideológicos, próprios das condições de produção da obra. Neste sentido, é possível verificar um conteúdo claramente “patriótico” já assumido nestes versos iniciais: tal exaltação da pátria sugere um comprometimento da obra com a política de reconstrução e de retomada dos antigos valores romanos, bem como de restauração da antiga agricultura romana, buscada no tempo de Virgílio.

¹² Cf. MAYER: 1948, p. 254.

*Sed neque Medorum silvae, ditissima terra,
nec pulcher Ganges atque auro turbidus Hermus
laudibus Italiae certent, non Bactra neque Indi
totaque turiferis Panchaia pinguis harenis* (VIRG. *Geo.* II, vv. 136 – 139).

Mas nem as florestas dos Partos, terra riquíssima, nem o belo Ganges e nem o Hermo agitado pelo ouro rivalizam com a Itália em glórias, nem os Bactras, nem os Indos e toda a Pancaia rica em areias que produzem incenso.

Cada uma das localidades mencionadas é qualificada, como podemos observar, por meio dos adjetivos *ditissima* (v. 136) e *pulcher* (v. 137), sendo o primeiro mais enfático, por encontrar-se no superlativo. Isto significa que não se trata de qualquer lugar, mas de terras belas, ricas e que também produzem objetos valiosos como ouro e incenso. A Itália, todavia, as supera, seja em riquezas geográficas, seja em valor demográfico:

*haec loca non tauri spirantes naribus ignem
inuertere satis immanis dentibus hydri,
nec galeis densisque uirum seges horruit hastis* (VIRG. *Geo.* II, vv. 140 – 142).

Os touros que sopram fogo pelas narinas não modificaram estes lugares o suficiente com os dentes da terrível hidra, e a seara não temeu homem com capacetes e lanças densas (...)

A segurança também é um recurso valioso: nem os animais ferozes devem ser temidos, os touros e as hidras, os raivosos tigres e leões, e a enorme serpente contorcendo suas dobras escamosas pelo chão, tampouco as tormentas da guerra, representadas, no texto, pela imagem construída do homem de capacetes e lanças densas. Uma ausência que remeteria mais uma vez aos anseios por tempos de paz, que seriam alcançados através da figura de Augusto.

Vale comentar brevemente uma alusão mitológica grega quando mencionados os touros que sopram fogo pelas narinas e os dentes da terrível hidra. De acordo com a lenda, Jasão teria sido obrigado a lavar um campo, dominando bois deste tipo, e depois semeá-lo com os dentes de dragão. Segundo Mayer, Virgílio estaria ironizando esta agricultura fantástica, fruto dos excessos da imaginação grega, em contraposição à realidade tranquila dos campos italianos¹³.

¹³ MAYER, 1948, p. 277.

Quanto à terra, nela, a fecundidade está sempre presente tanto relativamente às plantas, que sempre se encontram repletas de pesados frutos (v. 143), quanto aos animais (v. 144).

*sed grauidae fruges et Bacchi Massicus umor
impleuere; tenent oleae armentaque laeta* (VIRG. *Geo.* II, vv. 143 – 144).

(...) mas a encheram frutos pesados e o vinho mássico de Baco; ocupam-na oliveiras e férteis rebanhos.

*hic uer adsiduum atque alienis mensibus aestas:
bis grauidae pecudes, bis pomis utilis arbor* (VIRG. *Geo.* II, vv. 149 – 150).

Aqui, a primavera é permanente e o calor perdura durante outros meses: os gados tornam-se férteis duas vezes, e duas vezes a árvore é útil para os frutos.

Esta fertilidade permanente da fauna e da flora é reiterada ainda no verso 150 e é também representada pela primavera, estação do ano que simboliza a fertilidade (*uer adsiduum* – a primavera permanente – v. 149) e que é tratada não só por Virgílio, mas pelos autores antigos em geral, como a época mais propícia para o amor, para a fertilidade e para o nascimento de todas as coisas, afinal o mundo teria nascido na primavera (*uere natus orbis est*¹⁴). Para exemplificar, cabe lembrar outra referência à força da primavera encontrada na digressão sobre o amor, que consta no canto III das *Geórgicas*. O poeta, ao explicar de que forma o amor domina todas as raças, seja de homens seja de animais, anuncia:

*Continuoque auidis ubi subdita flamma medullis
(uere magis, quia uere calor redit ossibus)* (VIRG. *Geo.* III, vv. 271 – 272).

E, assim que a chama entrou nas suas ávidas medulas, (sobretudo na primavera, porque é na primavera que o calor volta aos ossos).

Até este ponto, os sentidos são construídos a partir de exemplos e da enumeração de elementos, com vistas à caracterização da Itália: beleza, segurança, paz, ausência de feras e guerras e, sobretudo, a frequente fertilidade da terra e dos animais.

¹⁴ *Peruigilium Veneris*, v. 2, apud NOVAK & NERI, 2003, p. 250.

Nos versos v. 145–148, demonstra-se uma preocupação com o cumprimento de rituais consagrados às divindades, dos quais derivam os triunfos romanos.

*hinc bellator equus campo sese arduus infert,
hinc albi, Clitumne, greges et maxima taurus
uictima, saepe tuo perfusi flumine sacro,
Romanos ad templa deum duxere triumphos* (VIRG. *Geo.* II, vv. 145 – 148).

Daqui o rápido cavalo guerreiro lança-se ao campo de batalha, daqui, Clitumno, os brancos rebanhos e o touro, vítima principal, banhados no teu rio sagrado, frequentemente conduziram os triunfos romanos até os templos dos deuses.

Há que se notar a sistemática presença do divino, dos entes superiores, na trama das *Geórgicas*. Em diversos trechos, podemos encontrar narrativas mitológicas ou simples alusões a deuses, que, por vezes, presidem determinadas atividades agrícolas ou associam-se a elementos da natureza, e aos cultos religiosos que lhes são atribuídos. Lembremo-nos do próprio conselho de Virgílio: *in primis uenerare deos*¹⁵.

A partir do verso 155, são exaltadas as construções erigidas na adversidade do relevo das cidades pela destreza do trabalho humano, o exímio *labor*, que transpõe obstáculos como rochedos e rios. Em seguida, são descritos o terreno e a localização destas edificações, nas proximidades do mar, de rios, lagos, montes e outros acidentes geográficos da região italiana, delineando um grande panorama do poder inerente à própria terra:

*adde tot egregias urbes operumque laborem,
tot congesta manu praeruptis oppida saxis
fluminaque antiquos subter labentia muros.
an mare quod supra memorem, quodque adluit infra?
anne lacus tantos? te, Lari maxime, teque,
fluctibus et fremitu adsurgens Benace marino?
an memorem portus Lucrinoque addita claustra
atque indignatum magnis stridoribus aequor,
Iulia qua ponto longe sonat unda refuso
Tyrrhenusque fretis immittitur aestus Auernis?
haec eadem argenti riuos aerisque metalla
ostendit uenis atque auro plurima fluxit* (VIRG. *Geo.* II, vv. 155 – 166).

Acrescente tantas notáveis cidades e o trabalho das obras, tantas fortalezas erigidas pela mão (do homem) em rochedos abruptos, e os rios que escoam por debaixo das antigas

¹⁵ VIRG. *Geo.* I, v. 338.

muralhas. Acaso eu recordarei o mar que banha acima e abaixo? E tantos lagos? E tu, grande Lario, e tu Benaco, que te levantas com ondas e um rugido do mar? Acaso eu recordarei os portos e as muralhas colocadas junto de Lucrino e o mar indignado pelos grandes ruídos, por onde a onda Júlia ressoa ao longe no mar que transborda e a agitação do mar Tirreno precipita-se no orgulhoso Averno? E esta mesma (Itália) mostrou em suas veias rios de prata e minas de bronze e escorreu (pelos rios) uma grande quantidade em ouro.

Em seguida, são citados povos notáveis pelas glórias e pela força como os marsos e sabelos, volscos e lígures. Mayer, nas notas de sua tradução das *Geórgicas*, assim descreve os povos:

“Os Marsos foram alternadamente excelentes aliados e perigosos inimigos dos romanos. Dizia-se que era impossível vencê-los. Sabelos são os povos de raça Sabina e os Lígures são os habitantes da região acidentada que contorna o Golfo de Gênova. Os Volscos eram destros no manejo do *veru*, lança curta de um metro de comprimento” (MAYER, 1948, p. 279).

*haec genus acre uirum, Marsos pubemque Sabellam
adsuetumque malo Ligurem Volscosque uerutos
extulit, haec Decios Marios magnosque Camillos,
Scipiadas duros bello et te, maxime Caesar,
qui nunc extremis Asiae iam uictor in oris
imbellem auertis Romanis arcibus Indum* (VIRG. *Geo.* II, vv. 167 – 172).

Esta gerou uma raça indomável de homens, os marsos e a mocidade Sabina, e o lígure habituado à vida penosa e os volscos armados com dardos. Esta gerou os Décios, os Mários e os grandes Camilos, os Cipiões endurecidos pela guerra e tu, grande César, que agora já vitorioso nos confins da Ásia, repeles o Indo pacífico das afastadas cidadelas romanas.

A ordem em que os povos são citados nos parece cuidadosamente escolhida: primeiro as tribos italianas e, em seguida, a partir do verso 170, os grandes guerreiros romanos, apresentados no plural, os Décios, Mários, Camilos e Cipiões (vv. 169-70), embora, conforme Putnam¹⁶, nossa mente possa remeter a apenas um indivíduo dentro de cada grupo.

Depois de elencar toda a *genus acre uirum* (v. 167), a longa linhagem de guerreiros converge na direção do maior herói de todos, *maxime Caesar* (v. 170). Putnam (*apud* VOLK,

¹⁶ *Apud* VOLK, 2008, p. 142.

2008, p. 142) comenta essa passagem nos seguintes termos: “Então esses heróis romanos em duplicatas agora dão lugar ao império e à autocracia do mais poderoso de todos, o qual absorve nele mesmo a maior força da Itália e dos senhores passados de Roma¹⁷”.

São lembrados os grandes e bravos homens de guerra oriundos destas terras, apontando assim sua maior riqueza: a demográfica. E também César, Otávio, que vitorioso se juntava a tão nobres romanos. Esta rica região, que produziu sua raça de homens em tão opulento cenário, é a *Saturnia tellus*. Ao saudá-la, o poeta faz reviver a Idade de Ouro, quando Saturno reinava e os homens desconheciam penas, misérias, velhices, todos os males, sustentados pela abundância voluntária da terra.

A matéria didática construída ao longo dos versos desta primeira digressão é elencada na apóstrofe final, em que o poeta, interrompendo o discurso essencialmente descritivo, dirige-se à própria terra saudando-a como grande mãe de **frutos**, terra de Saturno, grande mãe de **homens** (vv. 174 – 5).

*salve, magna parens frugum, Saturnia tellus,
magna uirum: tibi res antiquae laudis et artem
ingredior sanctos ausus recludere fontis,
Ascraeumque cano Romana per oppida carmen* (VIRG. *Geo.* II, vv. 173 – 176).

Salve, grande mãe de frutos, terra de Saturno, grande mãe de homens: para ti começo a desvendar coisas da antiga honra e arte e, ousando desvendar as fontes sagradas, canto um verso ascreu pelas cidades romanas.

Virgílio propõe-se a revelar os segredos da antiga glória e arte: a agricultura. Ele expõe as fontes sagradas da poesia, observando que está a produzir um cântico *ascreu*, isto é, de Ascra, na Beócia, terra natal de Hesíodo. A Itália é a terra que a natureza fez mais fértil e bela, e, por sua história e pelo valor de seus habitantes, tornou-se a mais gloriosa.

Neste final, evidencia-se o caráter do poema, mergulhado nas antigas raízes e sagradas tradições da Itália: destina-se a exaltar o povo romano, cujo espírito é extremamente patriótico inspirando-se, contudo, em moldes gregos.

O tema da variedade e espontaneidade da natureza associadas à resiliente e feliz cooperação humana está estreitamente ligado a dois outros temas recorrentes na obra virgiliana: a Idade de Ouro e a natureza exuberante da Itália, que é a própria *Saturnia tellus*, na qual a

¹⁷ *So these heroic Roman doublings now give place to empire and to the autocracy of the mightiest of all, who absorbs in himself the broad strength of Italy and of her past Roman overlords* (In: VOLK, 2008, p. 142).

primavera é contínua, a fertilidade é incessante e o perigo das feras está ausente. O homem, por sua vez, completa essa atmosfera, sendo visto não mais como um lutador que resiste ao meio ambiente na luta pela sua própria sobrevivência.

Considerações finais

É interessante notar, como bem destaca Otis, que esta passagem que constitui um deliberado contraste com a áspera imagem da Idade de Ferro, localizada quase exatamente na porção correspondente do livro I (v. 118-159), representa o “outro lado da moeda”, a união entre o homem e o campo, entre natureza e civilização, entre mito e História de Roma, entre inocência e segurança que devem estar contra a luta amarga e a tensão que dominam o livro precedente (OTIS, 1963, p. 164).

A restauração da terra e da paz, entretanto, só poderia se dar por meio da estabilidade conquistada a partir da força militar. Esta passagem que, por um lado, elogia a Itália como uma terra rica e fértil, por outro, refere-se a ela como tendo gerado *genus acre uirum* – duas faces, assim, de uma mesma moeda: guerra e paz. O espírito romano precisava ser exaltado, para que então fosse reafirmado o prestígio e a majestade da Itália perante os outros lugares. A paz perdida outrora com o fim da Idade de Ouro estava retornando, a *pax romana* estava sendo estabelecida por Augusto.

Por fim, julgamos importante destacar que, em nosso entendimento, as narrativas míticas, fábulas e elogios diversos não funcionam tão somente como partes alegóricas do texto, mas, ao contrário, compartilham do objetivo principal da poesia didática, o de instruir, ainda que sob moldes discursivos diferentes.

Nas *Geórgicas*, uma digressão pode ilustrar com imagens um determinado momento em que a abordagem do tema rural parece exaurir-se e expor temas outros calcados em conceitos universais, de fundamental importância não apenas para o imaginário da sociedade romana antiga, como também do interesse das sociedades de qualquer época.

As considerações sobre valores éticos, morais, bem como as reflexões acerca da existência, fé, trabalho, esforço, persistência, bravura, recompensa e mérito enriquecem a obra no nível semântico, demandando atenção para o fato de que o sentido geral e uno da obra não se resume a uma simples transmissão de ensinamentos agrônômicos.

Referências bibliográficas:

Fontes primárias:

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Introdução, tradução e comentários Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1996.

VIRGILE. *Georgiques*. Texte établi et traduit par E. de Saint-Denis. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

Fontes secundárias:

DALZELL, A. *The criticism of didactic poetry. Essays on Lucretius, Vergil and Ovid*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1996.

GALE, M. “Virgil on the nature of things”, In: *The Georgics, Lucretius and the didactic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

JAEGER, W. *Paideia – a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LAFER, Mary de Camargo Neves. “Introdução”, In: HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Introdução, tradução e comentários Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

LAUSBERG, H. *Elementos de retórica literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.

_____. *Handbook of literary rhetoric: a foundation for literary study*. Transl. by Matthew T. Bliss. Leiden; Boston; Köln; Brill, 1998.

MAYER, Ruy. “Introdução”, In: VIRGÍLIO. *As Geórgicas de Virgílio*. Versão em prosa dos três primeiros livros e comentários de um agrônomo. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1948.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2003.

NOVAK, Maria da Gloria & NERI, Maria Luiza (Orgs.). *Poesia lírica latina*. Campinas: Martins Fontes, 2003.

OTIS, Brooks. *Virgil: a study in civilized poetry*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

SANTOS, Elaine C. Prado dos. *O IV canto das Geórgicas*. São Paulo: Scortecci, 2007.

_____. *O IV canto no contexto das Geórgicas, tradução e notas*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1995.

SOUZA, Jovelina M. R. de. “A poesia grega como paidéia”, In: *Princípios*. Natal, v. 14, n. 21, Jan / Jun, 2007; p. 195 – 213.

TREVIZAM, Matheus. *Linguagem e interpretação na literatura agrária latina*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2006.

- _____. *Poesia didática: Virgílio, Ovídio e Lucrecio*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014.
- VOLK, Katharina. *Oxford readings in Classical studies: Vergil's Georgics*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- _____. *The poetics of Latin didactic: Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- WEEDA, Leendert. *Vergil's Political Commentary in the Eclogues, Georgics and Aeneid*. Berlin: De Gruyter Open, 2015.





O onde antes do lugar: as διαστάσεις no *De incessu animalium* de Aristóteles

The where before the place: διαστάσεις in
Aristotle's *De incessu animalium*

Matheus Oliveira Damiano¹

e-mail: matheus.damiaoliveira@gmail.com

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-3419-8823>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i2.14328>

Resumo:

Este trabalho tem por objetivo principal apresentar a exposição que Aristóteles faz das διαστάσεις no *De Incessu Animalium* (IA). Nesse tratado, elas são descritas através do exercício das funções anímicas específicas de cada grupo de ser vivo, estabelecendo uma relação de dependência entre as dimensões e as potências da alma que determinado ser vivo possui. Trata-se, portanto, em âmbitos mais gerais, de compreender como a função da alma de um ser vivo subordina sua estrutura, ou, em outras palavras, como a atualização efetiva de um ser vivo traz à tona a manifestação dessas dimensões. Além disso, há uma correspondência exata entre as dimensões e essas funções no corpo humano, estabelecendo-o, assim, como modelo a partir do qual os outros corpos podem ser descritos. Desse modo, os limites das dimensões são manifestos através das potências da alma, cujas distinções se encontram sobretudo no homem.

Palavras-chave: função; teleologia; dimensões; biologia

Abstract:

This work has as its main aim to present the exposition of the διαστάσεις that Aristotle does in *De Incessu Animalium* (IA). At this treatise, they are described through the exercise of the soul's functions of each group of a living being, establishing a dependent relation between the dimensions and the powers of the soul held by a given living being. Therefore, it is about understanding, in a general view, how the function of soul of a living being subordinates its structure, or, in other words, how the effective actualization of a living being brings about the manifestation of these dimensions. Moreover, there is an exact correspondence between the dimensions and these functions in the human body, setting it, thus, as a model from which the other bodies may be described. In this manner, the limits of the dimensions are manifested through the functions of the soul whose distinctions are found, above all others, in man.

Keywords: function; teleology; dimensions; biology

¹ Licenciado em Letras-Grego pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil); discente do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil). Membro discente do Programa de Estudos em Representações da Antiguidade (PROAERA).



Introdução

A primeira questão da qual este artigo se ocupa é a que se refere ao lugar das διαστάσεις, pois elas parecem se encontrar num campo onde os limites entre o geométrico e o biológico se entrelaçam. A delimitação do espaço delas requer, por conseguinte, também uma distinção entre o objeto matemático e o objeto da física. Inseridas no último grupo, passaremos, em seguida, ao exame do papel de uma teleologia que tem por escopo ou consequência orientar a relação entre forma e matéria, tanto nos entes naturais quanto nos oriundos da τέχνη, ambos objetos da física. Com o campo teleológico explica-se também a funcionalidade das διαστάσεις, norteadora de sua descrição no *De Incessu Animalium*, principal *corpus* deste trabalho. Por fim, será observado como a correspondência entre as funções e as διαστάσεις parece ter o homem como parâmetro, mormente no que concerne às funções que lhe são inerentes e, por isso, talvez mais facilmente reconhecíveis.

Compreender e traduzir as διαστάσεις

Antes de discutir a exposição que Aristóteles faz das διαστάσεις no *De Incessu Animalium* (*IA*), fazem-se necessários alguns comentários acerca das possibilidades de sua tradução e da opção adotada neste trabalho. Para pensar os sentidos de διαστάσεις, o presente trabalho toma como ponto de partida a distinção feita por Lennox (2009), em célebre artigo acerca da relação entre o *IA* e o *De caelo* II 2.

De acordo com o autor, o primeiro sentido seria o encontrado em *De caelo* I 1, que, segundo Lennox, corresponde precisamente ao termo *dimensão*² em inglês, referindo-se às dimensões de largura, comprimento e profundidade.

Já o segundo sentido se encontraria, segundo Lennox (2009), ao longo de todo o *IA*, e está ligado, como será visto mais à frente, às três potências mais básicas da alma, a saber, a nutrição, a percepção e o deslocamento. O caráter de movimento das potências aparece, em sua tradução, unido à dimensionalidade, ao traduzi-las por *dimensões direcionais*³. De fato, como o

² *dimension*, no original (LENNOX, 2009, p. 188).

³ *directional dimensions*, no original (LENNOX, 2009).

próprio autor não deixa de assinalar⁴, os dois sentidos estão intimamente ligados e, em alguns textos, o próprio discernimento de qual sentido a que Aristóteles faz referência é de difícil apreensão⁵. Para o que se pretende por ora, a explicação de Lennox é suficiente acerca das διαστάσεις presentes no *IA*: “as διαστάσεις aqui não são as comuns três dimensões de magnitude do corpo que se encontram em *De caelo* 1.1, mas elas são, na verdade, três pares de direções”⁶.

Por outro lado, Carbone (2011; 2016), ao traduzir διαστάσεις por *eixos das dimensões*, privilegia uma abordagem que foca no papel das διαστάσεις na unidade substancial do corpo e alma, tendo o *corpus* zoológico de Aristóteles como principal suporte para sua interpretação⁷. Segundo o autor, é de extrema importância entender as διαστάσεις a partir de um ponto central de intersecção a elas, pois, para Aristóteles, este *meio* é um ponto central essencial ao apoio das potências da alma e que parece corresponder ao coração⁸. Trata-se, portanto, de uma unidade que une um aspecto fisiológico – o coração, a boca, os olhos, por exemplo – às potências da alma⁹. Entretanto, ao focar na unidade do ser vivo, Carbone deixa um pouco de lado¹⁰ em sua interpretação o sentido das διαστάσεις como encontrado em *De caelo* I 1, que corresponde, como visto acima, ao primeiro sentido enunciado em Lennox (2009).

Essa problemática parece ser visível também na interpretação das διαστάσεις na edição de Morel (2013). Em sua tradução do *IA*, o autor oscila de tradução em dois momentos: no capítulo 2, traduz como *dimensions*, e no capítulo 4, como *directions*.

⁴ Lennox, 2009, p. 191: “There is no doubt, then, that Aristotle refers to both the three dimensions of bodily magnitude and the three pairs of directional orientation with the same term (διάστασις), and that he is explicitly connecting them in *De caelo* II 2: above is the principle of length, right of breadth, and front of depth. This allows him, then, to give priority to one of the two contraries of directional orientation”.

⁵ Como é o caso de *De caelo* II 2.

⁶ “the διαστάσεις here are not the standard three dimensions of bodily magnitude that one finds in *De caelo* 1.1, but they are rather three pairs of directions” (LENNOX, 2009, p. 188).

⁷ A referência aqui é ao estudo de Carbone (2011) acerca das representações e esquematizações presentes na biologia de Aristóteles.

⁸ c.f CARBONE, 2011, p. 186. Para não se desviar dos objetivos principais deste trabalho, optou-se por não aprofundar essa questão.

⁹ CARBONE, 2011, p. 203.

¹⁰ Carbone não faz referência direta ao texto de *De caelo* I 1, nem mesmo à relação das διαστάσεις com o comprimento, largura e profundidade. Há uma discussão (pp. 89-93) acerca do lugar das διαστάσεις, mas que se resume apenas a salvaguardá-las do “salto de gênero”, isto é, retirá-las do âmbito matemático. Além disso, é interessante notar que Carbone (2011) frequentemente usa apenas o termo *axes* para se referir às διαστάσεις, o que parece mostrar o privilégio de sua interpretação pautada no centro e na unidade do ser vivo.

Assim, como Lennox (2009) aponta dois possíveis sentidos diferentes para o mesmo termo e, além disso, Carbone (2011; 2016) ainda insere as noções de apoio central na sua interpretação – ausente na de Lennox –, optar-se-á por não traduzir o termo, mantendo-o em grego. Como conceito problematizado do presente artigo, vê-se a necessidade de primeiramente investigar suas características, sentidos e contextos, para só então, em momento posterior da pesquisa, optar-se por uma tradução.

As premissas do *De incessu animalium*

Após expor no primeiro capítulo do *De Incessu Animalium* (IA) as questões que nortearão sua investigação – cujo caráter é preponderantemente etiológico –, Aristóteles inicia o segundo capítulo enunciando as três premissas [ὑποθέμενα] para sua reflexão [σκέψις]: (i) a φύσις nada faz em vão; (ii) há diferentes espécies de διαστάσεις, divididas em três pares, a saber, o alto e o baixo, a frente e a traseira, a direita e a esquerda; e (iii) os princípios [ἀρχαί] dos movimentos de lugar são a impulsão [ῶσις] e a atração [ἔλξις] [704b 14–23], conforme se lê neste excerto:

τούτων δ' ἐν μὲν ἐστὶν ὅτι ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ' ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσίᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζῴου τὸ ἄριστον· διόπερ εἰ βέλτιον ὠδί, οὕτως καὶ ἔχει κατὰ φύσιν. ἔτι τὰς διαστάσεις τοῦ μεγέθους, πόσαι καὶ ποῖαι ποίοις ὑπάρχουσι, δεῖ λαβεῖν. εἰσὶ γὰρ διαστάσεις μὲν ἕξ, συζυγίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω, δευτέρα δὲ τὸ ἔμπροσθεν καὶ τὸ ὀπίσθεν, τρίτη δὲ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ῶσις καὶ ἔλξις. [704b 14–23]

Destes um é que a natureza nada faz em vão, mas sempre o melhor a partir do plausível em relação à essência em cada gênero de ser vivo; assim, portanto, se o que se segue é melhor, este é segundo a natureza. É preciso ainda tomar por certo as dimensões de grandeza, quantas e quais pertencem a quais coisas. Há seis διαστάσεις, em três pares: o primeiro é o alto e o baixo, o segundo é a frente e a traseira, e o terceiro é a direita e a esquerda. Além disso, que os princípios dos movimentos de local são a impulsão e a atração¹¹.

De modo geral, como assinala Carbone (2011, p. 89), as duas primeiras premissas dizem respeito ao trabalho da natureza e à própria estrutura geral dos seres vivos, enquanto a última se aplica ao objeto específico do tratado, que é a *marcha dos animais*. Entretanto, enquanto a

¹¹ Todos as traduções do *De incessu animalium* presentes neste artigo são do seu autor.

primeira¹² e a terceira premissa¹³ parecem ter maior relação direta com os fenômenos da natureza, já que ambas se referem a um processo natural – uma em relação ao modo como a natureza age e a outra em relação a como o deslocamento espacial é realizado na natureza –, as διαστάσεις, entretanto, parecem ocupar um lugar que diz respeito à forma, à estrutura do ser vivo.

A própria premissa já parece definir este âmbito formal de alcance das διαστάσεις, pois elas incidem sobre a grandeza [μέγεθος] do corpo de um ser vivo: “se devem considerar ainda os eixos direcionais da grandeza, suas quantidades, suas qualidades e com que tipo de [coisas] têm relação” [ἔτι τὰς διαστάσεις τοῦ μεγέθους, πόσαι καὶ ποῖαι ποίοις ὑπάρχουσι, δεῖ λαβεῖν] (704b 16).

Para que exista um corpo é necessário que ele possua διαστάσεις que cerquem sua matéria – matéria [ὑλη] e grandeza [μέγεθος] estão no mesmo nível de indeterminação em *Física* IV 2 (209b 2 s) – e que o possibilitem ser, de fato, um corpo. Segundo *Metafísica M 2* (1077a 28s), possuir as três dimensões é uma condição necessária para se ter alma, isto é, para ser um ser vivo (*De Anima* I 402 a 7)¹⁴. É o que Aristóteles diz a respeito delas em *De caelo* II 284b 23: “É razoável supor que todos os corpos completos possuem estas distinções dimensionais [...]”.

Aristóteles, de fato, parece sugerir, em *Física* III 5, 204b 7 – 206a, que não há corpo sem limites corporais estabelecidos, pois, ao refutar a possibilidade de um corpo infinito, afirma que o corpo é “definido” por uma superfície [τὸ ἐπιπέδῳ ὀρισμένον]. Assim, a refutação da existência de um corpo infinito é obtida através do que caracteriza um corpo. Explica o tradutor da passagem: “se se entende por corpo uma magnitude tridimensional e se por definição toda magnitude é mensurável, então não pode ser infinito”¹⁵.

Acerca dessa nuance de significado, Carbone (2011) nos lembra que, apesar de as διαστάσεις fazerem parte do vocabulário geométrico de Aristóteles, elas possuem um caráter físico inerente à função que exercem num corpo, que é a de delimitação.

¹² Sobre esta primeira premissa que tem grande recorrência nos textos aristotélicos, Lennox (2001) faz um estudo pormenorizado acerca de sua ocorrência e de outra forma correlata.

¹³ Além de se tratar dos dois tipos de movimentos usados pelos animais no de *De incessu animalium*, tal como aponta Saint-Hilaire (1885) em seu comentário ao trecho, esta premissa traz também a questão da necessidade do ponto de apoio no movimento, discussão exaustivamente trabalhada por Aristóteles em pormenores no *De Motu Animalium*.

¹⁴ Entretanto, como veremos linhas abaixo, segundo o *IA*, nem todos os seres vivos possuem as três dimensões.

¹⁵ “se entiende por cuerpo una magnitud tridimensional y si por definición toda magnitud es mensurable, entonces no puede ser infinito” (p. 94).

Tratar-se-ia, então, de conceitos da geometria, mas que no *IA* são utilizados no estudo dos seres vivos? Isto é, trata-se de uma mudança de cenário: da incorruptibilidade dos objetos matemáticos para a corruptibilidade teleológica do mundo sublunar? Essa passagem acarretaria algumas dificuldades¹⁶ que devem ser colocadas para se entender o alcance e a aplicabilidade das *διαστάσεις* no *corpus aristotelicum*. É preciso, assim, estabelecer o lugar ocupado por elas ao serem usadas como princípios dos seres vivos.

Em torno do conceito de *διάστασις*

O primeiro problema que pode ser colocado acerca da utilização da *διάστασις* num contexto não-matemático, como o *IA*, é se com a aplicação de premissas de outra ciência Aristóteles estaria ou não violando a proibição da *metábasis*, postulada em diversas passagens de *Segundos Analíticos* I¹⁷. Segundo esse princípio, cada ciência deve proceder a partir de princípios que lhe são próprios, isto é, “não se pode provar uma proposição geométrica pela aritmética”¹⁸. Carbone (2011, p. 90) também se refere a esse possível problema e sustenta que, devido à independência entre o objeto matemático e o ser vivo, a aplicação do princípio de uma a outro iria contra um dos princípios mais importantes da teoria aristotélica da ciência, que é a “proibição do salto de gênero”¹⁹.

Já que a geometria pertence ao domínio das matemáticas, uma interpretação em termos de *geometrização* do corpo vivo colocaria um problema em relação ao sistema aristotélico das ciências, em que as matemáticas e a pesquisa sobre a natureza se distinguem do ponto de vista dos princípios e do método²⁰.

Martha Nussbaum, na introdução da sua edição do *De motu animalium*²¹, lidou com a mesma questão e apontou como melhor solução o fato de que há um caráter de

¹⁶ Uma delas é que, apesar de serem conceitos matemáticos, Aristóteles em *De caelo* II 2 afirma que elas são próprias aos seres vivos – como será tratado abaixo – e menciona um tratado sobre o movimento dos animais como referência. Trata-se, certamente, do *IA*. Lennox (2009) discute em pormenores essa relação com o *IA*.

¹⁷ *Seg. an.* I 7; 23, 84b 14–18; 28; 32, 88a 31–36.

¹⁸ “On ne peut pas prouver une proposition géométrique par l’arithmétique” (MOREL, 2013, p. 24).

¹⁹ “l’interdiction du ‘saut de genre’” (CARBONE, 2011, p. 90).

²⁰ Carbone (2011, p. 90): “Puisque la géométrie appartient au domaine des mathématiques, une interprétation en termes de géométrisation du corps vivant poserait problème par rapport au système aristotélicien des sciences, où les mathématiques et la recherche sur la nature sont distinguées du point de vue des principes et de là méthode”.

²¹ NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle’s De Motu Animalium*, 1985.

interdependência entre elas, tornando possível uma autocrítica de Aristóteles às concepções anteriores em relação à cosmologia e à própria matemática. Nussbaum conclui:

No curso deste tratado, Aristóteles está apto a criticar algumas de suas conclusões prévias sobre outros problemas cosmológicos; a biologia fornece um corretivo útil para algumas abstrações matemáticas desorientadoras no *DC*. Embora seja breve e cifrado, o *MA* faz uma valorosa contribuição para o nosso conhecimento das visões maduras de Aristóteles em relação à articulação do universo e das ciências do homem²².

A justificativa de Nussbaum para o *De Motu* se fundamenta, em última instância, numa espécie de revisionismo que coloca os princípios dos *Analíticos* como “ultrapassados” pelos últimos textos de Aristóteles.

Entretanto, não é preciso recorrer a segmentações internas do *corpus* para atestar a coerência da *metábasis* com os procedimentos recorrentes nos tratados zoológicos de Aristóteles. Como bem demonstrou o professor Lucas Angioni, em sua conferência intitulada “Explaining animal movement through geometry? *Incessu Animalium* 9 and 12”, proferida no Simpósio OUSIA²³, a utilização de premissas geométricas, e, por conseguinte, conclui-se que também as *διαστάσεις*, em textos biológicos, não ferem o princípio da *metábasis*.

Angioni afirma que a *metábasis* diz respeito à transferência de determinadas premissas a outra ciência a fim de conceder uma explicação *completamente* apropriada a um problema de outra ordem. Esse não seria o caso no *IA*, pois estas premissas geométricas não fundamentam as explicações *per se*, isto é, não possuem caráter explicativo suficiente para os fenômenos a que se referem. Como nos lembra Angioni, no *IA* as premissas geométricas são subordinadas ao ser vivo e à sua estrutura organizacional e é essa união que possibilita em última instância explicações apropriadas para as causas dos fenômenos. Assim, o uso das *διαστάσεις* não viola a “proibição” da *metábasis*, pois serve como premissa complementar nas explicações do *IA*. O princípio que tem papel mais importante nas explicações causais, referido por Aristóteles ao longo de todo o texto, é o teleológico. Enunciada claramente na primeira premissa no *IA*, a

²² Nussbaum (1985, p. 144): “In the course of the treatise, Aristotle is able to criticize some of his previous conclusions about other cosmological problems; biology provides a useful corrective to some misleading mathematical abstractions in the *DC*. Brief and cryptic though it is, the *MA* makes a valuable contribution to our knowledge of Aristotle's mature views concerning the articulation of the universe and of man's sciences”.

²³ “Aristóteles e o movimento” – Simpósio OUSIA de Estudos Clássicos (Universidade Federal do Rio de Janeiro-IFCS, 2017).

teleologia é o fundamento sobre o qual todas as demais premissas agem e que permite Aristóteles explicar a multiplicidade dos fenômenos da natureza. Assim, as διαστάσεις estão inseridas num contexto em que a teleologia participa das explicações dos fenômenos e, portanto, não só não comprometem o princípio dos *Analíticos* como também apresentam o lugar em que estão inseridas.

Assim, para definir as διαστάσεις em tal contexto não basta uma definição geométrica, já que esta, para alguns autores²⁴, colocaria um possível problema acerca do “salto de gênero”, mas também, em tal definição, tanto os entes da técnica quanto os seres vivos seriam vistos sob o mesmo aspecto, ignorando a particularidade do corpo natural. É preciso, então, que se compreenda as διαστάσεις a partir das premissas próprias do estudo dos seres vivos, tendo em vista o objeto próprio a que são aplicadas, isto é, o ser vivo.

Entretanto, pode-se dizer que as διαστάσεις, *prima facie*, são objetos mais próprios ao geômetra, e é justamente por isso que se pode questionar o estatuto epistemológico desse conceito no estudo dos seres vivos. O objeto do geômetra, entretanto, não é ontologicamente separável dos objetos físicos, como uma leitura platônica poderia nos levar a admitir e como parece estar pressuposto na argumentação do “salto de gênero” nesse contexto, já que pressupõe, nesse discurso, uma independência ontológica entre os objetos das diferentes ciências²⁵. Além disso, o objeto que é próprio ao físico, como descrito sobretudo em *Física II 2* e *Metafísica M 3*, não se encontra isento de propriedades matemáticas, mas, ao contrário, também as possui, como fica claro em *Física II 2* 193b 23-5: “pois também os corpos naturais têm superfícies e sólidos, bem como comprimentos e pontos, a respeito dos quais o matemático faz seu estudo”.

Segundo Aristóteles, o objeto do matemático se diferencia do objeto do físico [ou investigador da natureza ou algo que o valha] somente na medida em que o considera de maneira distinta: por subtração (ἐκ ἀφαιρέσεως), ele estuda as propriedades dos objetos separadamente do movimento a que estão sujeitos. Como continua o texto de *Física II 2*,

περὶ τούτων μὲν οὖν πραγματεύεται καὶ ὁ μαθηματικός, ἀλλ' οὐχ ἢ φυσικοῦ σώματος πέρασ ἕκαστον· οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα θεωρεῖ ἢ τοιοῦτοις οὔσι

²⁴ Carbone (2011); Morel (2013); Nussbaum (1985).

²⁵ Carbone (2011, p. 90), nessa mesma passagem, fala que “os objetos matemáticos e os vivos são diferentes sobre o plano ontológico”, e que são “dois gêneros distintos de realidades”. Apesar de não estar completamente explicada aqui qual a diferença ontológica dos dois objetos, e apesar do autor em seguida fazer referência ao procedimento de *abstração* da matemática, Carbone não parece se atentar aqui ao fato de que, para Aristóteles, é *a partir* dos objetos físicos que os objetos matemáticos surgem. Como explica Jonathan Lear (1982: 182), “we can even perform mental constructions and form a figure that we have perhaps never perceived. But even in this case we are doing no more than constructing a figure in thought from elements that are direct abstraction from the physical world”.

συμβέβηκεν· διὸ καὶ χωρίζει· χωριστὰ γὰρ τῆ νοήσει κινήσεώς ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει, οὐδὲ γίγνεται ψεῦδος χωριζόντων. [193b 33– 35]

Ora, também o matemático se ocupa desses itens, mas não enquanto cada um é limite de corpo natural; tampouco estuda os atributos enquanto sucedem aos corpos naturais tomados nessa qualidade; por isso, o matemático os separa: pelo pensamento, tais itens são separáveis do movimento, e isso não faz nenhuma diferença, tampouco surge falso quando eles os separam.

O matemático estuda, portanto, atributos que também os entes naturais possuem, mas os toma não *enquanto* [ἤ] propriedades naturais, não *enquanto* propriedades de objetos que estão suscetíveis às mudanças dos seres naturais, mas enquanto atributos *separados* da natureza de seus objetos. Essa separação não resulta em falsidade, como explica Aristóteles, pois o geômetra estuda as noções implicadas nas relações que estão presentes em todos os corpos, e, por isso, seu estudo trata de uma *abstração* não condicionada à corruptibilidade dos corpos sensíveis, apesar de os pressupor ontologicamente.

Por outro lado, o físico também estuda as propriedades geométricas, como o círculo e as retas, não as separando do movimento próprio às substâncias sensíveis, mas as vendo juntamente com as características que compõem o ser vivo, em seus aspectos teleológicos, materiais e formais.

Segundo Jonathan Lear (1982), trata-se de uma diferença metodológica fundada no que o autor chama de *qua-operator* ou *as-operator*²⁶, que estabelece uma espécie de filtragem a partir da qual permite Aristóteles distinguir as propriedades essenciais e acidentais de um determinado campo, seja matemático, físico etc. Entender o corpo de um ser vivo, por exemplo, *enquanto* objeto geométrico, é filtrar (“*filter out*”) “todos os predicados que concernem à composição material do objeto” (LEAR, 1982, p. 170). Assim, pode-se concluir com Angioni (2013), em comentário a essa passagem, que “a matemática obtém seu objeto próprio por tomar isoladamente, em si mesmas, quantidades que existem naturalmente em corpos dotados de uma suscetibilidade intrínseca para a mudança” (ANGIONI, 2013, p. 227).

²⁶ Lear (1982) desenvolve uma longo estudo acerca da função de filtragem do “*qua-operator*” na separabilidade das propriedades geométricas dos objetos físicos. Em um trecho importante o autor explica: “If we are considering *b* as being an *F* [um ente matemático, por exemplo], then every predicate that is not essential to its being *F* is considered incidental, even though it may be essential to *b*’s being the substance that it is” (p. 170).

As διαστάσεις concernem ao campo do físico na medida em que ele leva em conta os aspectos excluídos pelo matemático em seu procedimento de abstração. É preciso, portanto, compreender as διαστάσεις enquanto propriedades de um ente suscetível à mudança.

No mesmo capítulo 2 de *Física II*, após retomar os conceitos de matéria [ἕλη] e forma [εἶδος] enunciados em 193a 28 e afirmar que cabe à ciência natural o estudo de ambos (194a 26), Aristóteles insere um modo causal que diz respeito apenas ao objeto do físico, quer se trate de um ente natural ou da técnica [τέχνη]. Trata-se da causa final, ou teleológica, conforme se pode depreender, por exemplo, desta passagem:

ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος τῆς αὐτῆς, καὶ ὅσα τούτων ἔνεκα. ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα (ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὐσης ἔστι τι τέλος, τοῦτο <τὸ> ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἔνεκα (...))βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον. [194a 27-30]

Além disso, compete a uma mesma ciência conhecer aquilo *em vista de quê* (isto é, o acabamento) e todas as coisas que são em vista daquilo. E a natureza é acabamento e *aquilo em vista de quê* (pois, das coisas de que há algum acabamento – havendo um movimento contínuo para tal – o acabamento é o extremo e aquilo em vista de quê; (...) ora não é qualquer extremo que se habilita a ser acabamento, mas sim o melhor).

Destacado das mudanças a que a matéria está submetida, o objeto matemático não participa de um ‘movimento contínuo’ para uma dada completude. Tanto a matéria do objeto da técnica quanto o ente natural estão submetidos aos movimentos que caracterizam suas completudes. No primeiro, como explica Aristóteles um pouco abaixo, o *em vista de quê* atua na matéria, no momento da produção, selecionando a configuração necessária tendo em vista um determinado fim, e também sob a forma, no momento do uso de tal objeto, isto é, selecionando o melhor modo de execução da função que caracteriza tal objeto. Assim, a causa final atua tanto na produção do objeto, numa dada matéria, quanto na sua execução, numa dada forma.

δύο δὲ αἰ ἄρχουσαι τῆς ὕλης καὶ γνωρίζουσαι τέχναι, ἡ τε χρωμένη καὶ τῆς ποιητικῆς ἡ ἀρχιτεκτονική. διὸ καὶ ἡ χρωμένη ἀρχιτεκτονική πως, διαφέρει δὲ ἢ ἡ μὲν τοῦ εἶδους γνωριστική, ἡ ἀρχιτεκτονική, ἡ δὲ ὡς ποιητική, τῆς ὕλης· ὁ μὲν γὰρ κυβερνήτης ποῖόν τι τὸ εἶδος τοῦ πηδαλίου γνωρίζει καὶ ἐπιτάττει, ὁ δ' ἐκ ποίου ξύλου καὶ ποίων κινήσεων ἔσται. [194 a 36- b 7]

São duas as técnicas que conhecem e dominam a matéria, a que usa e a que comanda na técnica fabricante. Por isso, também a técnica que usa de certo modo comanda, mas há diferença na medida em que ela é conhecedora da matéria. De fato, o piloto conhece e prescreve *de que qualidade* é a forma do leme, ao passo que o outro sabe *de qual madeira e de quais movimentos* há de provir um leme.

Entretanto, Aristóteles contrapõe esses modos de atuação da causa final ao modo como ela atua nos seres naturais. Se, sob os primeiros, somos nós que ora estabelecemos a forma adequada para um fim ora somos a causa final ao utilizarmos os objetos [194a 34]; com os entes naturais, a causa final se estabelece internamente e diz respeito às ações que definem tal ente, isto é, às suas funções: “Naquilo que resulta da técnica, somos nós que fazemos a matéria ser em vista da função, ao passo que, nos entes naturais, a matéria já se encontra dada em vista da função” [194 b7].

Assim, a causa final funciona como norteadora dos movimentos que caracterizam o composto de forma e matéria, e que, portanto, é determinante em relação às propriedades que caracterizam o ser vivo. Deste modo, a teleologia exerce um papel – ausente nos entes matemáticos – no composto de forma e matéria que cabe ao físico estudar. As διαστάσεις, então, enquanto propriedades do corpo enquanto corpo natural suscetível de mudanças, participam de algum modo do caráter funcional da organização desse corpo. Como será visto mais à frente, as διαστάσεις são descritas a partir de critérios funcionais na atualização do corpo animado.

Deste modo, a teleologia, que, como Aristóteles afirma em *Met.* B 2, 996a 21s, se aplica somente à física – distinguindo-se portanto da matemática – possui papel fundamental nas διαστάσεις. Devido a esta importância e ao fato de que é pela teleologia que Aristóteles entende a funcionalidade – que como será visto mais a frente é o critério distintivo das διαστάσεις – a teleologia será tratada mais detalhadamente.

Notas sobre a teleologia em Aristóteles

O modo mais usado por Aristóteles para se referir à causa final é através da expressão *em vista de quê* [οὗ ἕνεκα], ou *o em vista de quê* [τὸ οὗ ἕνεκα], traduzida frequentemente como *a causa em vista de algo*. Entretanto, há outros termos que também são usados pelo Estagirita para tratar desta causa, como *nada em vão* [μηθὲν μάτην], *fim* [τέλος], *atualização* [ἐντελέχειᾶ], *o bem* [ταγαθόν] e, como já dito, *função* [ἔργον] (JOHNSON, 2008, p. 64).

Apesar de existirem inúmeros modos de referência a esta causa, não há nenhuma definição explícita dela em todo o *corpus aristotelicum* (GOTTHELF, 1987). O que há são inúmeras passagens que apontam a causal final em algum fenômeno, fazendo uso de algum dos termos citados acima.

Tomemos como exemplo *Física* II 7. Esta é uma das passagens em que Aristóteles enumera as causas e utiliza a expressão mais comum para enunciar a final:

ἐπεὶ δ' αἱ αἰτίαι τέτταρες, περὶ πασῶν τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινήσαν, τὸ οὐ ἔνεκα. [198a 22-23]

Uma vez que as causas são quatro, compete ao estudioso da natureza conhecer todas, e ele há de explicar o porquê de maneira própria à ciência natural na medida em que se reportar a todas elas, a matéria, a forma, aquilo que moveu, aquilo *em vista de quê*.

Num trecho um pouco mais a frente, Aristóteles dá alguns exemplos do que seriam estes *em vista de algo* na natureza.:

ὥστ' εἰ φύσει τε ποιεῖ καὶ ἔνεκά του ἡ χελιδὼν τὴν νεοττιὰν καὶ ὁ ἀράχνης τὸ ἀράχνιον, καὶ τὰ φυτὰ τὰ φύλλα ἔνεκα τῶν καρπῶν καὶ τὰς ῥίζας οὐκ ἄνω ἀλλὰ κάτω τῆς τροφῆς, φανερόν ὅτι ἔστιν ἡ αἰτία ἡ τοιαύτη ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὐσίς. [199a 25-28]

Por conseguinte, se é por natureza e em vista de algo que a andorinha faz ninho, a aranha faz a teia, bem como as plantas fazem as folhas em vista dos frutos, e as raízes para baixo, não para cima, em vista do alimento, é manifesto que há uma causa de tal tipo nas coisas que vêm a ser e são por natureza.

Apesar de não indicar a *finalidade* específica do ninho nem da teia nessa passagem, a existência das folhas e a posição das raízes para baixo é explicada tendo em vista um *para quê*, um objetivo que é benéfico e muitas das vezes essencial à manutenção da vida do ser vivo. Falar do *em vista de algo* é, portanto, falar de um *fim* que orienta a existência de determinada propriedade, isto é, para algo que *se tem em vista*, seja um produto ou uma atividade, certas coisas são necessárias e é nessa *necessidade*, estabelecida pelo *fim*, que se encontra o valor explicativo desta causa: isto e isto existem e são assim por causa de tal fim. Daí *télos* também ser um termo usado por Aristóteles para exprimir a causa final.

Entretanto, é importante ter bastante cuidado com este *fim*. Ao menos duas ressalvas se fazem necessárias: (i) não se trata aqui de um fim extrínseco ao ser vivo, (ii) nem se trata de uma causa almejada como que deliberada ou pensada (com exceção de algumas ações específicas). Vejamos melhor cada um delas.

Acerca da segunda ressalva, alerta-nos Angioni (2000) que esse *fim* [τέλος] não é uma animização da natureza, que ele chama de “psicologização da natureza”, isto é, Aristóteles não atribui à natureza uma espécie de mentalidade que estabelece finalidades aos entes, nem atribui aos entes naturais uma certa *racionalidade* para escolher seus fins. Trata-se de um fim que não é extrínseco à própria coisa, mas interno, no sentido de completude de acabamento do próprio ente. Em outras palavras, é um fim que é a própria efetivação do que caracteriza o ser. Para atingir o conjunto de características que o definem enquanto tal certas condições são necessárias, tal como a planta precisa de raízes para baixo, já que sua nutrição vem da terra, ou como o pássaro precisa de ter asas maiores que seu tronco para voar. Por isso, *fim* [τέλος] se relaciona com duas outras palavras também usadas por Aristóteles ao falar sobre a causa final: *atualidade* [ἐντελέχειᾶ] e *atividade* [ἐνέργεια].

Segundo Johnson (2008, p. 86), o primeiro termo, ἐντελέχειᾶ – aparentemente neologismo do próprio Aristóteles, cujo radical vem de τέλος – é tradicionalmente traduzido por *atualidade*. Já o segundo, ἐνέργεια, *atividade* – outro neologismo do filósofo – contém o radical de ἔργον, *função* – termo este que já era usado em significado técnico no tempo de Platão. Ambos os termos são frequentemente entendidos como em oposição à *potencialidade* [δύναμις], e muitos, de fato, os tomam como sinônimos em muitos contextos²⁷. Entretanto, como Johnson (2008) nos alerta, é difícil imaginar que Aristóteles criaria dois novos termos tendo apenas um conceito em mente. Não exporemos aqui todos os pormenores que os diferenciam, mas uma passagem em *Metafísica* IX 8 é extremamente elucidativa, pois relaciona todos os conceitos referidos até aqui: “A função é o fim, e a atividade é a função. Por essa razão a palavra atividade é dita em relação à função e estendida à atualidade” [τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν] (1050a 21–23).

Se entendermos ἔργον do mesmo modo como vimos acima em *IA*, como *função ou trabalho*, entenderemos que a *função* é o *fim* [τέλος] no sentido de completude do ser, tal como dito explicitamente em *Ética a Eudemo* II 1, 1219a 8: “a função de cada coisa é seu fim” [τέλος ἐκάστου τὸ ἔργον]. Já ἐνέργεια, ao invés da tradicional tradução por *atualidade*, pode ser

²⁷ Chen (1958) aprofunda a questão sobre as relações entre *atualidade* [ἐντελέχειᾶ] e *atividade* [ἐνέργεια] em Aristóteles.

entendida no sentido de ‘estar em ação, ou em exercício’, tradução esta que adotamos ao entendermos tal conceito como sendo um *estado de érgon*, tal como afirma Johnson (2008, p. 90). De modo semelhante, optamos por traduzir ἐντελέχεια como *estado de completude*, cujo sentido se une a τέλος.

Estar na efetividade da função, ἐνέργεια, é demonstrar o estado de completude, ἐντελέχεια, isto é, a função própria de um ente revela sua completude, seu *fim* [τέλος]. Se *deliberar* é a função própria do homem, tal como é dito em *Ética a Nicômaco* 1098a 6-18, o exercício [ἐνέργεια] do deliberar revela o estado de completude [ἐντελέχεια] dele, seu fim [τέλος]. Em outras palavras: “e é assim como é na natureza: o que uma coisa é em potência, sua função revela em atividade [ἐνέργεια]”²⁸.

A completude do ser se mostra na atividade que o caracteriza, sua função. A teleologia, portanto, tem um papel importantíssimo na definição dos seres vivos, pois eles serão definidos em relação à atualização efetiva de suas funções, como é exaustivamente exposto por Aristóteles em *Física* II e em *PA* I, ao tratar do papel da teleologia no composto de matéria e forma.

O livro II da *Física* começa justamente pensando em como se dá a relação entre matéria e forma, em que ambas são entendidas como natureza de um ente. Já em *Metafísica* A, Aristóteles lidara com a relação entre as causas materiais e formais, apontando a supervalorização da matéria nos fisiólogos. O modelo de explicação do ‘achatado’ é justamente uma tentativa de explicar a relação de forma e matéria. Porém, apresenta uma insuficiência na resolução do problema, já que a relação forma-matéria ou nariz e forma não resulta numa relação de necessidade entre ambos os termos, isto é, de um não se resulta outro, e, portanto, gera uma predicação não-essencial entre as naturezas (ANGIONI, 2000).

Será a comparação entre natureza e técnica (“a técnica imita a natureza” c.f *PA* I e *Física* II), introduzida no livro II da *Física*, que Aristóteles resolverá o problema desta relação, refutando não só o reducionismo material e o formalismo platônico, mas também refutando uma possibilidade hilemórfica que fosse pautada numa relação de independência (achatado) ou de indivisibilidade entre os termos. Essa resolução se dá pela teleologia.

Tanto na técnica como na natureza, seriam idênticos os nexos de estrita necessidade entre o τέλος (a forma do artefato a ser produzido, o acabamento do organismo vivo) e suas condições de realização (ANGIONI, 2000, p. 153).

²⁸ *Ética a Nicômaco* 1168a 8-9.

Assim, contra uma leitura “geometradora” do plano formal da natureza e corroborando o modo aristotélico de ver a forma como inseparável da matéria nos seres vivos, pode-se observar como em *PA I* 640b a 641a Aristóteles está preocupado em não elencar a forma [μορφή] como parâmetro suficiente para a definição de um ente. Neste trecho, o Estagirita critica Demócrito por julgar a forma [μορφή] como causa essencial na formação dos entes:

Καίτοι καὶ ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. Ἔτι δ' ἀδύνατον εἶναι χεῖρα ὅπως οὖν διακειμένην, οἷον χαλκῆν ἢ ξυλίνην, πλὴν ὁμωνύμως, ὥσπερ τὸν γεγραμμένον ἰατρόν. Οὐ γὰρ δυνήσεται ποιεῖν τὸ ἑαυτῆς ἔργον, ὥσπερ οὐδ' αὐλοὶ λίθινοι τὸ ἑαυτῶν ἔργον, οὐδ' ὁ γεγραμμένος ἰατρός. [640b 41- 641a 4]

No entanto, um cadáver tem a mesma forma exterior e não é um homem. Do mesmo modo que é impossível que exista uma mão feita de um material qualquer — bronze ou madeira — a não ser por homonímia, ou um médico numa representação gráfica. Pois tal mão seria incapaz de desempenhar o seu papel, como flautas de pedra ou o desenho de um médico os que deles se espera.

Apesar de um cadáver possuir os mesmos traços e formas que um homem vivo, eles não são ditos por ninguém como sendo o mesmo, tal como uma mão feita de bronze ou madeira não é chamada mão propriamente dita. A explicação vem no final: nem o cadáver nem uma mão de madeira ou de bronze podem exercer as mesmas funções que um homem e uma mão de carne e osso, respectivamente. O que caracteriza, portanto, estes dois exemplos – não por acaso ambos dizem respeito a um ente natural²⁹ – é a possibilidade de exercerem o que os define enquanto tais: a mão destinada a pegar coisas e o corpo em função da alma inexistem num cadáver.

Essa impossibilidade de definição tendo em vista apenas o aspecto formal (μορφή, σχήμα) está respaldada também na própria definição de *ente natural* como encontrada em *Física II*: “coisas que possuem em si mesmo um princípio de movimento e mudança”³⁰.

Acerca da crítica de Aristóteles aos predecessores em *PA I*, especificamente a Demócrito, comenta Carbone (2011, p. 96):

²⁹ Entretanto, em *PA I* Aristóteles afirma: καὶ ὅτι λεκτέον ὡς τοιοῦτον τὸ ζῷον, καὶ περὶ ἐκείνου, καὶ τί καὶ ποῖόν τι, καὶ τῶν μορίων ἕκαστον, ὥσπερ καὶ περὶ τοῦ εἶδους τῆς κλίνης (*PA I* 1, 641 a 15)” [é preciso falar da natureza de um animal, do que ele é, das suas qualidades e de cada uma das suas partes, como se faz ao falar-se da forma de uma cama].

³⁰ *Física II* 192b 12.

O que a explicação de Demócrito não pode compreender é, portanto, a aptidão das partes de preencher uma função própria, porque essa aptidão evidencia ao mesmo tempo a forma e a matéria, pois é preciso que todas as duas sejam apropriadas para a atividade que cada parte do corpo deve exercer³¹.

Este trecho de *PA* I tem fundamento, portanto, numa concepção teleológica de ser vivo. Como fica evidente ao longo de todo o livro I de *PA*, o “para quê”, ou a causal final, é a causa norteadora dos processos naturais e, deste modo, é ela que direciona primeiramente a forma. Não por acaso também é elencada por Aristóteles como a primeira causa³²: “A primeira parece ser aquela que implica o ‘para quê’ de um processo, ou seja, a sua razão de ser, que é um princípio comum às produções artísticas e às da natureza” [Φαίνεται δὲ πρώτη, ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος· λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δ' ὁ λόγος ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν] (39 b 14–15).

Teleologia esta que é sintetizada em 641 b1 no mote “a natureza faz todas as coisas em vista de algo” [ἡ φύσις ἕνεκά του ποιεῖ πάντα] e que demonstra também seu alto grau de importância numa expressão correlata em *IA* 2, elencada como premissa para a pesquisa natural, como visto linhas acima³³. Pode-se dizer, portanto, que em ambos os textos – *IA* e *PA* – a finalidade está presente como premissa explícita e primeira, servindo de base argumentativa necessária para a interpretação das demais: no *IA* para a segunda e terceira premissas e em *PA* para o conceito de necessidade condicional³⁴.

É importante notar aqui que, ao sustentar que a forma não é critério suficiente para descrever a essência de algo, Aristóteles utiliza o termo grego μορφή³⁵. É necessário sublinhar isto, pois linhas anteriores ao trecho citado de *PA*, Aristóteles, ao se referir à natureza de uma cama, diz que “de facto, a natureza ‘formal’ é mais relevante do que a natureza ‘material’”³⁶

³¹ Ce que l'explication de Démocrite ne peut pas saisir, c'est donc l'aptitude des parties à remplir une fonction propre, du fait que cette aptitude relève en même temps de la forme et de la matière, car il faut que toutes les deux soient appropriées à l'activité que chaque partie du corps doit exercer.

³² Entendemos *primeira* aqui como uma prioridade metodológica e não necessariamente ontológica ou cronológica.

³³ A primeira premissa do *IA* guia de fato todo o estudo dos seres vivos, pois esta não só tem grande recorrência nos textos aristotélicos – como lista Lennox (2001), que faz um estudo pormenorizado acerca de sua ocorrência e de outra correlata –, mas também possui muita importância devido ao seu caráter teleológico, característica preponderante no estudo aristotélico dos seres vivos.

³⁴ Sobre necessidade e teleologia em *PA*, c.f. Balme (1987).

³⁵ Para uma discussão mais aprofundada sobre o assunto, também é necessário considerar conceitos como *schéma*, que frequentemente vem junto com *morphé* (c.f. *Física* II 2, 193b 31–32).

³⁶ Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva.

[ἐπειρώμεθα μᾶλλον ἂν διορίζειν τὸ εἶδος αὐτῆς ἢ τὴν ὕλην], porém aqui Aristóteles refere-se ao εἶδος e não à μορφή.

Não é nosso objetivo aqui discutir as distinções e similaridades entre μορφή e εἶδος, assunto este que não alcançou unanimidade nem entre os grandes comentadores³⁷, porém no que diz respeito ao menos a essas passagens podemos concordar com Long (2007, p. 2) ao dizer que “*morphé* designa a forma enquanto inseparável da matéria na qual ela é inerente, enquanto *eidos*, por ser mais facilmente separado da matéria, é o vocabulário usado para determinar a forma como o princípio ontológico do composto individual”³⁸.

Conclui-se disso que a μορφή não é suficiente para se definir algo (ainda tendo em vista a crítica a Demócrito em *PA*), pois “cada animal e suas partes tem uma estrutura teleologicamente unificada de acordo com o fim supremo numa maneira hierárquica”³⁹ (CHATANI, s/d), fim supremo este que é a perpetuação de cada espécie, como atesta Aristóteles em *De Anima* II 415b 1 (ANGIONI, 2000).

O aspecto teleológico das διαστάσεις se torna ainda mais preciso em *De caelo* II 2. Neste importante trecho, Aristóteles afirma que se fala em διαστάσεις dos produtos da *techné* apenas por analogia aos corpos naturais⁴⁰, já que somente estes últimos possuem-nas de fato⁴¹. O filósofo parece nos indicar aqui, então, que as διαστάσεις se definem no espaço que distingue o *ente natural* do *ente oriundo da técnica*:

³⁷ Um quadro geral sobre esse assunto pode ser encontrado em Long (2007).

³⁸ “*morphe* designates the form as inseparable from the matter in which it inheres, while *eidos*, because it is more easily separated from matter, is the vocabulary used to determine form as the ontological principle of the composite individual.”

³⁹ “each animal and its parts have unified teleological structure under the supreme end in a hierarchical manner.”

⁴⁰ Aristóteles parece fazer menção nesta passagem à divisão estabelecida em *Física* II entre os entes *naturais* e os oriundos da técnica.

⁴¹ “Somos nós mesmos o referencial para isso. Quando falamos de acima e abaixo, ou direito e esquerdo relativamente a essas coisas [produtos da *tekhne*], a referência pode ser à nossa própria mão direita, como com aqueles que pronunciam oráculos, ou por analogia com nossa própria configuração corpórea e como quando falamos da direita da estátua; ou podemos preferir a ordem espacial oposta, chamando de direito aquilo que está à nossa esquerda, e de esquerdo o que está à nossa direita. Distinção alguma, porém, é percebida por nós nas próprias coisas; realmente, se são giradas, as partes opostas passam a ser designadas por nós de direita e esquerda, acima e abaixo, ou dianteiro e traseiro” [Ἄλλ' ἐν μὲν τούτοις λέγομεν τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερὸν πρὸς ἡμᾶς ἐπαναφέροντες· ἢ γὰρ κατὰ τὰ ἡμέτερα δεξιὰ, ὥσπερ οἱ μάντις, ἢ καθ' ὁμοίότητα τοῖς ἡμέτεροις, ὥσπερ τὰ τοῦ ἀνδριάντος, ἢ τὰ ἐναντίως ἔχοντα τῇ θέσει, δεξιὸν μὲν τὸ κατὰ τὸ ἡμέτερον ἀριστερόν, ἀριστερὸν δὲ τὸ κατὰ τὸ ἡμέτερον δεξιόν, [καὶ ὄπισθεν τὸ κατὰ τὸ ἡμέτερον ἔμπροσθεν]. Ἐν αὐτοῖς δὲ τούτοις οὐδεμίαν ὀρώμεν διαφορὰν· ἐὰν γὰρ ἀνάπαλιν στραφῆ, τὰ ἐναντία ἐροῦμεν δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ καὶ ἄνω καὶ κάτω καὶ ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν.] *De caelo* 284b1 21-31.

Διὸ καὶ οὐκ ἐν ἅπαντι σώματι τὸ ἄνω καὶ κάτω καὶ τὸ δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν καὶ τὸ ἔμπροσθεν καὶ ὀπίσθεν ζητητέον, ἀλλ' ὅσα ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς ἔμψυχα ὄντα. [284b 32-34]

A conclusão é que o alto e o baixo, a direita e a esquerda, a frente e a traseira não devem ser procurados em todos os corpos, mas somente naqueles que, por serem animados, encerram no interior de si próprios um princípio de movimento.

Dessa passagem, pode-se retirar importantes conclusões acerca do lugar das διαστάσεις. As διαστάσεις – que nesta passagem correspondem aos pares – não se encontram nem mesmo nos objetos da técnica, isto é, em entes que possuem forma e matéria em sua constituição. Como visto acima, a teleologia possui um papel importante na constituição do composto, mas ser composto de matéria e forma não é critério suficiente para a existência das διαστάσεις. A existência das διαστάσεις só está assegurada no princípio de mudança que diferencia o ser vivo do ente da técnica: a alma.

A teleologia que recai sobre as διαστάσεις é de cunho funcional, pois trata do pleno exercício das potências da alma. Além disso, as διαστάσεις também são uma característica do corpo animado, enquanto propriedade geométrica dele, isto é, são os *limites* [πέρας] da grandeza do ser vivo, que, como visto em *Física II 2*, cabem ao físico estudar.

Move-nos, a partir desse ponto, a indagação acerca da relação entre a ψυχή e as διαστάσεις tal como descrita no *De caelo II, 2*. Como será visto a seguir, é no exercício das três potências mais básicas da alma dos seres vivos que as διαστάσεις são descritas no tratado *De Incessu animalium*. O que num primeiro momento poderia ser dito de um âmbito unicamente geométrico, passou ao estudo do físico na medida em que se trata de uma propriedade geométrica do corpo que de algum modo se funda na alma e se encontra manifesta, em seus pares, sobretudo no corpo do homem.

As διαστάσεις no *De incessu animalium*

Antes mesmo de enunciar as três premissas que nortearão o estudo no *IA* – entre elas as διαστάσεις – Aristóteles sublinha a importância do exercício das *funções* [ἔργα] para o estudo dos fenômenos naturais. Nesse trecho, entretanto, optou-se por traduzir ἔργα por *atividades*⁴²,

⁴² Farquahrson (1915) traduz o sintagma por “all Nature’s work” e Morel (2013) “dans toutes les opérations de la nature”.

pelo fato de que este termo parece melhor exprimir aqui as nuances do conceito no que diz respeito à atualização da funcionalidade dos entes da natureza.

Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως ὑποθεμένοις οἷς εἰώθαμεν χρῆσθαι πολλάκις πρὸς τὴν μέθοδον τὴν φυσικὴν, λαβόντες τὰ τοῦτον ἔχοντα τὸν τρόπον ἐν πᾶσι τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις [704b 11-14]

Para o princípio da pesquisa devemos assumir as premissas que estamos regularmente acostumados a usar na investigação natural, isto é, tomar por certo o que ocorre de acordo com elas em todas as atividades da natureza [πάντα τὰ τῆς φύσεως ἔργα].

Com o sintagma “*em todas as atividades da natureza*” [πάντα τὰ τῆς φύσεως ἔργα], neste contexto pré-enunciatário das premissas do *IA*, Aristóteles parece apresentar uma necessidade metodológica para os estudos dos seres vivos, pois, como visto anteriormente, é só a partir da *atualização* do ser natural que se pode dizer o que ele é⁴³. Além disso, este passo é de extrema importância, pois será baseado nos ἔργα da natureza que as διαστάσεις serão definidas a seguir no texto. Como sublinha Morel (2013) acerca do objetivo do *IA* na introdução de sua edição, “Não se satisfazer com um catálogo das particularidades, não perdê-las mais na abstração, mas compreender seus princípios explicativos através das “operações da natureza”⁴⁴.

É no capítulo quatro do *De incessu animalium* que Aristóteles descreve mais detalhadamente o que entende por διαστάσεις. Elas são tratadas por Aristóteles em pares: τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω (o alto e o baixo), τὸ ἔμπροσθεν καὶ τὸ ὀπίσθεν, (a frente e a traseira), τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν (a direita e a esquerda).

Sobre o primeiro par, o filósofo afirma que todos os seres vivos possuem uma parte superior e uma inferior, tanto plantas quanto animais. Ao colocar ambos os seres naturais em comparação, Aristóteles reapresenta a distinção que será o critério usado também para distinguir os demais pares, a função [ἔργον]: “Não somente há o alto e o baixo nos animais, mas também nas plantas. Porém eles se distinguem na função e não somente na posição em relação à terra e ao céu.” [οὐ μόνον γὰρ ἐν τοῖς ζώοις ἐστὶ τὸ ἄνω καὶ κάτω, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς. διείληπται δ' ἔργῳ, καὶ οὐ θέσει μόνον τῇ πρὸς τε τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανόν. [705a 28- 31].

⁴³ *Física* II 193a 35.

⁴⁴ “Ne pas se satisfaire d’un catalogue des particularités, ne pas les perdre non plus dans l’abstraction, mais saisir leurs principes explicatifs au travers des ‘opérations de la nature’”.

Em seguida, Aristóteles, baseado novamente na função, define o alto: “De onde vem a distribuição de nutrição e o crescimento em cada um é o alto; onde esta termina, o extremo, é o baixo.” [ὅθεν μὲν γὰρ ἡ τῆς τροφῆς διάδοσις καὶ ἡ αὐξησις ἐκάστοις, ἄνω τοῦτ' ἐστι· πρὸς ὃ δ' (705b.) ἔσχατον αὕτη περαίνει, τοῦτο κάτω.] (705a 31- 705b).

Aristóteles pode assim afirmar que as raízes são o alto para a planta e a boca para o homem, já que estes são os locais onde tais funções se iniciam. Além disso, por serem definidos em relação a estas funções (ἔργα) é que o alto e o baixo existem necessariamente em todos os seres vivos, pois estas duas funções são de fato o que caracterizam vida nos corpos naturais, segundo *De Anima* II 412a 14: “Por vida entendemos auto-nutrição e crescimento (...)”.

O argumento de que o ἔργον é o parâmetro pelos quais as διαστάσεις se definem é novamente repetido por Aristóteles ao afirmar que, apesar de o alto e o baixo não possuírem a mesma posição nas plantas e nos animais, eles possuem uma relação pelo fato de exercerem a mesma função: “Embora não estejam em igual posição em relação ao universo, eles estão em relação à função” [Ἔχει δὲ πρὸς μὲν τὸ ὅλον οὐχ ὁμοίως, κατὰ δὲ τὸ ἔργον ὁμοίως] (705b 3).

Em seguida, Aristóteles prossegue na definição dos demais pares. A frente e a traseira pertencem somente aos animais, já que as plantas não possuem a função que distingue as duas διαστάσεις⁴⁵, a saber, a percepção [αἴσθησις]:

ὅσα δὲ μὴ μόνον ζῆ ἀλλὰ καὶ ζῳά ἐστι, τοῖς τοιούτοις ὑπάρχει τό τε ἔμπροσθεν καὶ τὸ ὀπίσθεν. αἴσθησιν γὰρ ἔχει ταῦτα πάντα, ὀρίζεται δὲ κατὰ ταύτην τό τε ὀπίσθεν καὶ τὸ ἔμπροσθεν [705 b 9-11]

Os que não somente estão vivos, mas são animais, tanto a frente quanto a traseira os pertencem. Todos estes têm a percepção e, segundo ela, é definida tanto a traseira quanto a frente.

E, por fim, mas não menos importante, Aristóteles distingue a direita da esquerda tendo em vista a capacidade de se realizar uma mudança de lugar por si próprio, isto é, realizar um deslocamento. A direita é, então, estabelecida como o lugar onde começa a mudança de lugar e a esquerda como seu oposto natural: “De onde é o princípio natural da mudança de lugar, este é a direita em cada um” [ὅθεν μὲν γὰρ ἐστι τοῦ σώματος ἡ τῆς κατὰ τόπον μεταβολῆς ἀρχὴ φύσει, τοῦτο μὲν δεξιὸν ἐκάστων] (705b 19).

⁴⁵ Há nitidamente aqui uma taxonomia a partir das διαστάσεις. Para mais detalhes acerca desse ponto, c.f. Carbone (2011).

Significativamente, o filósofo retoma o argumento da distinção baseada no ἔργον reafirmando que a distinção entre direita e a esquerda, tal como as anteriores, será fundada neste conceito: “Tal como os mencionados anteriormente, cada um deles é diferenciado em uma atividade e não na posição” [ὁμοίως τοῖς πρότερον εἰρημένοις, ἔργῳ τινὶ καὶ οὐ θέσει διωρισμένον ἑκάτερον αὐτῶ] (705 B 17-18).

Entretanto, apesar de todos os pares das διαστάσεις serem definidos a partir de uma função natural, o alto e o baixo são distinguidos também em relação à posição do universo (LENNOX, 2009). Aristóteles distingue no capítulo 5 o alto dos seres vivos em relação a três partes do universo (τὸ ὅλον): o alto, o intermediário e o baixo.

Τριῶν δ' ὄντων τόπων, τοῦ ἄνω καὶ μέσου καὶ κάτω, τὰ μὲν δίποδα τὸ ἄνω πρὸς τὸ τοῦ ὅλου ἄνω ἔχει, τὰ δὲ πολύποδα ἢ ἄποδα πρὸς τὸ μέσον, τὰ δὲ φυτὰ πρὸς τὸ κάτω. [706b 3]

Os lugares são três: o alto, o médio e o baixo. Os bípedes possuem o alto em correspondência com o alto do universo, já os polípedes ou os ápodes com o meio, e as plantas com o baixo.

Acerca da correspondência do alto dos bípedes com o do universo, Aristóteles explica no mesmo trecho que o alto do homem é mais de acordo com o universo do que o pássaro, por ele ser o mais natural dos bípedes (c.f 706b 8).

Esse lugar de “mais natural” [τὸ κατὰ φύσιν μάλιστα] do homem ocorre em diversas passagens no *IA*. No final do capítulo 4, Aristóteles, após afirmar que “os membros direitos no homem são mais direitos” do que os demais, conclui: “no homem os outros princípios [διαστάσεις] são mais distinguidos e segundo à natureza, isto é, o alto e a frente” [706a 14].

Uma opção para entender o maior grau de distinção desses princípios no homem é cotejá-lo com a metodologia proposta e seguida na *História dos Animais I* 491a 20, em que Aristóteles elege as partes do homem como ponto de partida para sua investigação:

Πρῶτον δὲ τὰ τοῦ ἀνθρώπου μέρη ληπτέον· ὥσπερ γὰρ τὰ νομίσματα πρὸς τὸ αὐτοῖς ἕκαστοι γνωριμώτατον δοκιμάζουσιν, οὕτω δὴ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις· ὁ δ' ἄνθρωπος τῶν ζώων γνωριμώτατον ἡμῖν ἐξ ἀνάγκης ἐστίν.

Antes de mais nada são as partes do corpo humano que importa estabelecer. De fato, da mesma maneira que cada povo estabelece o valor da sua moeda em face do termo de comparação que lhe é mais familiar, o mesmo se passa nos outros

domínios. Ora o homem é, dentre os animais, aquele que por força das circunstâncias nos é mais cognoscível.

Se essa passagem parece resolver a questão das partes “mais distinguidas”, em nada ela auxilia sobre a questão de o homem ser mais “segundo a natureza”. Aristóteles parece corroborar esse tratamento em *PA* I 5, 644b 35, em que compara a proximidade do objeto da cosmologia com o da zoologia, apontando a vantagem do conhecimento das coisas terrestres: “além do mais, estas coisas estão muito mais perto de nós, elas são mais familiares e isso equilibra, em certa medida, o interesse da filosofia sobre os seres divinos” [ἔτι δὲ διὰ τὸ πλησιαιτέρα ἡμῶν εἶναι καὶ τῆς φύσεως οἰκειότερα ἀντικαταλλάττεται τι πρὸς τὴν περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφίαν]⁴⁶.

Além disso, Aristóteles se compromete mais ainda com esse modelo de referencial natural do homem no *IA* ao justificar o porquê de a direita ser o princípio do movimento baseando-se apenas em exemplos cujo referencial é humano. Três são os sinais [σημεῖον] disso: (i) “todos os homens carregam os fardos no ombro esquerdo”; (ii) “todos os homens iniciam [o caminhar] com a esquerda”; (iii) “os homens se defendem com a direita”. Aristóteles explica cada um desses três pontos e, como já visto acima, justifica tendo em vista o fato de o homem ser mais segundo a natureza que os demais [διὰ τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν μάλιστα τῶν ζώων] [706a 20].

Essas justificativas de cunho antropocêntrico acerca da função de locomoção parecem sugerir uma segunda etapa de referência, isto é, se o homem é o modelo de referência, por conseguinte, também suas funções o são. Ou melhor: se é a partir do homem que se deve iniciar o estudo das partes dos seres vivos, devido à sua familiaridade, do mesmo modo se deve agir para com as funções essenciais que caracterizam um ser vivo.

O contexto da segunda definição de alma dada em *De Anima* II 1 413a 11-413b 13 corrobora essa segunda referenciação. Após ter enunciado uma definição para alma no início do mesmo livro II (“a alma é atualização primeira num corpo natural potencialmente com vida” 412a30), pautada em conceitos como *atualização*, *potência* e *forma* (“a substância formal é *atualização*” 412a 20), Aristóteles elabora uma outra definição trazendo agora os conceitos de *capacidade* [δύναμις] (ou *princípio* [ἀρχή]) que traduzem as acepções possíveis do termo *vida* [ζωή], já que “vida é precisamente aquilo que pode distinguir o animado [ἐμψυχή] daquilo que não é animado” [413a 22]. Por essas capacidades (também chamadas de *faculdades* [δύναμις]) essenciais, Aristóteles tem em vista a nutrição, a sensação, o pensamento e o movimento:

⁴⁶ Sobre a ideia de “familiaridade” em Aristóteles conferir *APo* I 2, 71b 19 e *Fis* I 1, 184a 16.

νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισται, θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ. κινήσει. [413b 11]

Fiquemos, por agora, razoavelmente satisfeitos em afirmar que a alma é a origem das características acima mencionadas, além de ser por elas definida, a saber: pelas faculdades da nutrição, da sensação, do pensamento e do movimento.

A correspondência com *IA* parece ser exata: Aristóteles afirma que a nutrição é o primeiro princípio natural, pois “esta capacidade de absorver alimento pode existir independentemente de todas as outras capacidades” [413a 30], como o que ocorre com as plantas, que “não possuem elas, em relação à alma, qualquer outra capacidade” [413a 30]. Em seguida, Aristóteles elenca a primeira característica de um animal, que vai diferenciá-lo das plantas, a faculdade sensitiva [413b 1-2].

Interessa aqui sobretudo o contexto de transição entre a definição de 413a 11 e a de 413b 11, isto é, como Aristóteles justifica um novo conceito de ψυχή. É importante dizer que não se trata aqui de duas conceituações contraditórias ou excludentes, mas sim de dois modos distintos de Aristóteles descrever o mesmo objeto. É claro que o *modo* distingue o *objeto*, mas para Aristóteles aqui há uma complementaridade das duas conceituações, como fica evidente no contexto de introdução do último conceito:

Ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων δὲ γίνεται τὸ σαφές καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον, πειρατέον πάλιν οὕτω γ' ἐπελθεῖν περὶ αὐτῆς. [413a 11-13]

Entretanto, como é das coisas mais evidentes mas incertas que surge o que é claro e mais cognoscível segundo a razão, é preciso novamente ir a ela deste modo.

Aristóteles aqui apresenta a necessidade de se elaborar uma concepção da alma que seja mais cognoscível [γνωριμώτερον], que surja das coisas que são mais evidentes, como o conhecimento dos sentidos. E é exatamente este aspecto que diferencia a primeira conceituação da segunda, na medida em que Aristóteles introduz nesta última as funções da alma, já que estas são visíveis, pois se mostram nas atividades da natureza [τὰ τῆς φύσεως ἔργα], como enuncia o *IA* acerca das διαστάσεις.

Apesar de nenhuma passagem do *De Anima* atribuir tais funções às διαστάσεις, tal como é feito no *IA*, as funções são introduzidas devido à necessidade de aproximação com o conhecimento sensível que, como visto acima, emerge primeiramente do que é mais próximo, mais familiar, isto é, da observação acerca do próprio homem.

Como as funções emergem dessa preocupação com o conhecimento sensível, isso parece justificar novamente a localização das funções em relação ao homem no *IA*. Em outras palavras, o fato de o alto ser para o homem o princípio da nutrição, a direita o princípio do seu caminhar e a frente o de sua percepção parece nortear a relação entre as funções e os eixos.

Já que o homem é ponto de partida para *HA*, as funções no *De Anima*, enquanto oriundas também de uma preocupação sensível, corresponderão a lugares que dizem respeito às funções do homem. O *IA*, portanto, parece expressar esse aspecto referencial do homem através de suas funções.

Deste modo, a definição dos pares das διαστάσεις se fundamenta, no *IA*, claramente nas atividades que os seres vivos exercem. Entretanto, o aspecto formal, comentado nas primeiras linhas, também é encontrado no texto em questão.

Ao definir o alto como o lugar de onde vem a nutrição e o crescimento no ser vivo e ao estabelecê-lo como *um princípio* [ἀρχή τις], Aristóteles o opõe ao baixo, que é definido como limite [πέρας]:

ὅθεν μὲν γὰρ ἡ τῆς τροφῆς διάδοσις καὶ ἡ αὐξησις ἐκάστοις, ἄνω τοῦτ' ἐστὶ πρὸς ὃ δ' ἔσχατον αὕτη περαίνει, τοῦτο κάτω. τὸ μὲν γὰρ ἀρχή τις, τὸ δὲ πέρασ· ἀρχὴ δὲ τὸ ἄνω. [705a 35- 705b 1]

De onde vem a distribuição de nutrição e o crescimento em cada um é o alto; onde esta termina, o extremo, é o baixo. Um é um princípio e o outro limite: o princípio, porém, é o alto.

A função que define o alto só pode existir enquanto houver uma limitação de seu espaço. Esse limite formal, entretanto, não define os eixos direcionais. O que há aqui é uma complementaridade entre a função, que define uma διάστασις e a necessidade formal de ela ocupar um espaço delimitado. A delimitação ocorre por causa da função, mas ela não existe num nível abstrato, ela existe, de fato, dentro dos limites que o corpo estabelece.

Conclusão

Longe de serem definidos segundo um critério estritamente espacial, as διαστάσεις, por fazerem parte da constituição formal de um ser vivo, se atualizam nos corpos vivos a depender da existência de funções essenciais da alma. Entretanto, o caráter formal delas está presente na referência ao limite [πέρας] e no fato de serem propriedades geométricas do corpo. Além disso, a definição funcional das διαστάσεις – que como visto acima possui raízes na teleologia aristotélica – parece tomar o corpo humano como referência, tanto por considerá-lo o ser vivo mais cognoscível, tomando-o como ponto de partida da investigação, mas também devido ao teor antropocêntrico dos exemplos utilizados por Aristóteles para justificar os princípios das funções.

Assim, as funções manifestam as διαστάσεις enquanto propriedades corporais, fazendo com que a estrutura do ser vivo seja justificada teleologicamente, mas ao mesmo tempo as escolhas dos princípios das funções não estão isentas de um referente. Os princípios das funções espelham as funções do homem, modelo de perfeição dos entes naturais e que se caracteriza, portanto, como referência de valor necessária à diferenciação das multiplicidades dos corpos naturais.

Referências bibliográficas:

- A.GOTTHELF and J.G. LENNOX(eds) *Philosophical issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- ANGIONI, Lucas. *As noções aristotélicas de substância e essência*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- _____. “O hilemorfismo como modelo de explicação científica na filosofia da natureza em Aristóteles”. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 102, Dez/2000, pp. 136-164.
- ARISTOTE. *Traité des Parties des Animaux et de la Marche des Animaux*. Traduction et notes par Barthélemy Saint-Hilaire. Paris: Hachette, 1885.
- _____. *Le Mouvement des Animaux suivi de La Locomotion des Animaux*. Introduction, traduction et notes par Pierre-Marie Morel. Paris: GF Flammarion, 2013.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

- _____. *Física I & II*. Tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- ARISTOTLE. “Ethica Eudemia”. In: *The Complete Works of Aristotle*. Trad. J. Solomon. The Revised Oxford Translation. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- _____. *On the Gait of Animals*. Translated by A. S. L. Farquharson, Oxford, 1912.
- _____. *Progressions of animals*. Translated by A. L. Peck and E. S. Forster. Loeb classical library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BARTHÉLÉMY-SAINT HILAIRE, Jules. *Traité des parties des animaux et de la marche des animaux*. 2 vol. Paris: Hachette, 1885.
- CARBONE, Andrea L. *Aristote Illustré: Représentations du corps et schématisation dans la biologie aristotélicienne*. Paris: Classiques Garnier, 2011.
- _____. “The Axes of Symmetry. Morphology in Aristotle’s Biology”. *APEIRON*, 49 (1), 2016, pp. 1–31.
- CHEN, Chung-Hwan. “The Relation between the Terms ἐνέργεια and ἐντελέχεια in the Philosophy of Aristotle”. *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 8, n. 1/2 (May, 1958), pp. 12–17.
- JOHNSON, M. R. *Aristotle on Teleology*. Oxford, 2008.
- NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle’s De Motu Animalium*. Princeton University Press, 1985.
- LENNOX, J. “De caelo and Its Debt to the De incessu animalium”. In: BOWEN, A. and WILDBERG, C. (eds.). *New Perspective on Aristotle’s De caelo*. Leiden: Brill, 2009, pp. 187–214.
- LEAR, Jonathan. “Aristotle’s Philosophy of Mathematics”. *The Philosophical Review*, vol. 91, n. 2. (Apr., 1982), pp. 161–192.
- LONG, Christopher P. “Aristotle’s Phenomenology of Form: The Shape of Beings that Become”. *Epoché*, vol. 11, n. 2 (Spring 2007), pp. 435–448.

