

2020.2 . Ano XXXVII . Número 40

CALÍOPE

Presença Clássica



2020.2 . Ano xxxvii . Número 40

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro
REITOR Denise Pires de Carvalho

Centro de Letras e Artes
DECANA Cristina Grafanassi Tranjan

Faculdade de Letras
DIRETORA Sonia Cristina Reis

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
COORDENADOR Rainer Guggenberger
VICE-COORDENADORA Ricardo de Souza Nogueira

Departamento de Letras Clássicas
CHEFE Fábio Frohwein de Salles Moniz
SUBCHEFE Eduardo Murtinho Braga Boechat

Organizadores
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

Conselho Editorial
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira Tania Martins Santos

Conselho Consultivo
Alfred Dunshirn (Universität Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UnB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHESS)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martín Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zélia de Almeida Cardoso (USP)

Capa
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Editoração
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Revisão de texto
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

Revisão técnica
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas | Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
www.lettras.ufrj.br/pgclassicas – pgclassicas@letras.ufrj.br

Sumário

APRESENTAÇÃO | Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger | 05

ARTIGOS

A contribuição dos recursos narrativos na construção das personagens iliádicas
| Gabriel Galdino Fortuna | 08

Creon's Anger during and after the Third Act of Antigone: an Aristotelian Reading of a Tyrant's Emotion | Pedro Proscurcin Junior | 39

Percepciones político-culturales encontradas: griegos, romanos y philanthropía en las Historias de Políbio (IX.42.5-8) | Álvaro Matías Moreno Leoni | 78

À procura de um algoritmo: a geração automática de referências de uma edição comentada de um texto literário grego | Caio Vieira Reis de Camargo | 114

Uma porta para a liberdade: reflexões de Sêneca sobre a Morte | Viviane Moraes de Caldas | 138

Anito e o suborno de jurados (dekázein) nos processos atenienses | Carlos Augusto de Oliveira Carvalhar | 167

TRADUÇÕES

Tradução teatral: Clitemnestra, falso monólogo grego, de Mariana Percovich
| Maria Fernanda Gárbero | 189

Servii commentarius in Artem Donati: proposta de tradução parcial (GLK, IV, 405-406) | Natanael da Cunha Costa | Carlos Renato Rosário de Jesus | 224

OS AUTORES | 237

Apresentação

Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

OS TEMAS ABORDADOS nos artigos deste volume constituem um percurso dos primórdios da literatura grega – a *Iliada* – até a recepção e adaptação da literatura antiga no teatro contemporâneo – o caso do monólogo teatral de Clitemnestra. Desta vez, proporcionamos ao leitor oito textos, embora costumássemos publicar, nos últimos anos, somente sete contribuições acadêmicas por número. A partir do próximo volume, tal quantidade será elevada para nove – número que constituirá o padrão quantitativo desta revista a partir do ano 2021.

O volume presente inicia-se com o artigo de Gabriel Galdino Fortuna que visa a demonstrar a existência de consciência reflexiva, profundidade e conflito interno nas personagens da *Iliada*. A investigação sobre a natureza das personagens responde a uma parte da crítica do séc. XX que estigmatizou a *Iliada* como uma *mimeses* ingênua da vida, detentora de um narrador distante, neutro e imparcial, responsável por impedir o aprofundamento nas camadas estruturais da obra, em especial no que concerne às personagens e à trama. Metodologicamente, o autor opera com três recursos narrativos identificados na epopeia em questão: as focalizações, as alterações na quantidade de informação fornecida ao leitor e as metalepses.

Em seguida, Pedro Proscurcin Junior interpreta a cólera de Creonte em *Antígone* de Sófocles através de um viés aristotélico. A

sua abordagem também mostra como tal emoção influenciava as condições do tirano de julgar. O autor reflete sobre as vantagens da aplicação dos respectivos conceitos aristotélicos em estudos de emoções pré-cristãs e disserta, sobretudo, sobre *oligoria*, *akrasia* e as várias manifestações e implicações relacionadas com *thymos* e *phantasia*.

Álvaro Moreno Leoni interpreta uma passagem fragmentária das *Histórias* de Políbio (IX, 42, 5-8) que narra os últimos momentos da tomada de Egina durante a primeira guerra macedónica, ocorrida em 210 a.C. O interesse, nessa passagem, não é somente de cunho militar, mas envolve sobretudo uma reflexão sobre o exercício moderado do poder e mostra as perspectivas gregas e romanas referentes à *philanthropia*.

O objetivo do artigo de Caio Vieira Reis de Camargo consiste em apresentar um método computacional desenvolvido para a geração automática de referências de uma edição comentada de um texto literário grego. Após um levantamento teórico sobre o uso da computação para pesquisas de linguísticas em reuso textual, a partir da obra *Bibliotheca*, de Apolodoro, e da edição comentada de James Fraser (1921), o autor usa os nomes próprios da mencionada obra como algoritmo para testar a eficiência do método técnico em questão.

Partindo da observação de que a filosofia de Sêneca não é apenas teórica, mas que se preocupa em ser também prática, o texto de Viviane Moraes de Caldas aborda as reflexões de Sêneca sobre um tema de relevância para o caminho estóico da busca pela virtude, pela tranquilidade da alma, e pela sabedoria: a meditação sobre a morte. A autora trata das *Epístolas morais a Lucílio*, assim como *Da tranquilidade da alma*, *Da brevidade da vida*, *Da providência*, *Consolação a Márvia* e *Consolação a Políbio*, que auxiliarão na compreensão da morte, entendendo-a como liberdade para a alma.

A contribuição de Carlos Augusto de Oliveira Carvalho traz reflexões sobre Anito, conhecido por ser um dos acusadores de Sócrates, que através da sua sagacidade parece ter criado um método obscuro de identificar os jurados nos tribunais atenienses e assim ter sabido a quem subornar nos processos. O artigo faz a exposição dos aspectos legais relacionados à escolha de jurados no séc. V, aborda a corrupção e suborno que foi feita a partir do método de Anito e

discorre também sobre uma alteração proposta no séc. IV (que aparece na *Assembleia das mulheres* de Aristófanes), sobre a terceira reformulação, apresentada em Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 63-66, e sobre os desdobramentos do método de Anito, detectáveis na *Apologia* de Platão.

Na parte das traduções, Maria Fernanda Gárbero traduz *Clitemnestra. Falso monólogo grego*, uma peça que encerra a *Trilogia trágica* da dramaturga contemporânea Mariana Percovich. Nesse drama, encontramos uma releitura das personagens Agamêmnon e Clitemnestra, num monólogo tenso que, com o desenrolar do drama, se encaminha para o encontro fatal, atualizando a inserção temporal e questionando os valores da guerra. Na tradução da peça ora apresentada ao público brasileiro, foram utilizados os procedimentos da tradução teatral, isto é: um texto traduzido que tem como horizonte a performance do ator, a dramaturgia e a fluidez das falas no português brasileiro.

Por fim, a tradução comentada de Natanael da Cunha Costa e Carlos Renato Rosário de Jesus do latim para o português da parte introdutória do texto *Servii commentarius in Artem Donati* encerra este volume.

Desejamos leituras úteis, agradáveis e consoladoras num momento tão tenso e impactante da história do Brasil, seja do ponto de vista político quanto de saúde pública.

A contribuição dos recursos narrativos na construção das personagens iliádicas

Gabriel Galdino Fortuna

RESUMO

Este artigo visa a usar a narratologia para demonstrar a existência de consciência reflexiva, profundidade e conflito interno nas personagens da *Iliada*, utilizamos, como suporte metodológico, autores oriundos das últimas três décadas que aplicaram, nas obras homéricas, os conceitos desenvolvidos por Genette (1972)¹ e Mieke Bal (1985).² A investigação sobre a natureza esférica³ das personagens responde a uma parte considerável da crítica do séc. XX que estigmatizou a *Iliada* como uma *mimeses* ingênua da vida, detentora de um narrador distante, neutro e imparcial, responsável por impedir o aprofundamento nas camadas estruturais da obra, em especial no que concerne às personagens e à trama. Para a investigação desse tema, colocamos em evidência três recursos narrativos identificados no épico em questão: as focalizações, as alterações na quantidade de informação fornecida ao leitor e as metalepses.⁴

PALAVRAS-CHAVES

Iliada; narratologia; personagens; profundidade.

SUBMISSÃO 7.7.2020 | APROVAÇÃO 14.10.2020 | PUBLICAÇÃO 23.3.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i40.36178>

1 INTRODUÇÃO



o longo do séc. XX, a relativa incipiência psicológica do homem homérico foi justificada por leituras críticas diacrônicas e evolucionistas, que interpretavam a *Iliada* (séc. VIII a.C) como apenas uma obra inaugural da literatura ocidental, cuja concepção de indivíduo não se formara por completo, efetivando-se apenas no séc. VII a.C, com o advento da lírica. As reflexões filológicas de Snell, presentes no livro *A cultura grega e as origens do pensamento europeu* (1946),⁵ avaliaram a narrativa homérica sob o ponto de vista semântico. Desse modo, tudo o que não estivesse registrado em vocábulos não existiria enquanto conceito dentro da obra, um método polêmico e divisor opiniões.

Assim, seguindo essa metodologia lexical negativa, Snell⁶ defende que não há em Homero os pressupostos da alma heraclítica, ou seja, as personagens não apresentariam tensão e profundidade,⁷ espontaneidade, capacidade de desenvolvimento do espírito e, por fim, o compartilhamento de uma essência que anima a todos os indivíduos.⁸ Tais elementos podem ser considerados próprios da personagem esférica, caracterizada por Forster⁹ e Antonio Candido¹⁰ pela sua natureza imensurável e indefinível, geradora de um mistério que não pode ser apresentado pela arte, apenas interpretado.

Mantendo essa linha de análise epidérmica da *Iliada*, que culmina na desagregação da profundidade nas personagens, temos autores como Jaeger,¹¹ Dodds,¹² Auerbach,¹³ Vernant,¹⁴ Redfield¹⁵ e Russo¹⁶ □ estudos que têm em comum destacar o caráter impessoal e raso com que as personagens são abordadas no épico, fato influenciado pela obra de Snell, cujo apreço pela forma e pelo léxico põe em evidência o canal utilizado por Homero para apresentar a *Iliada* ao seu destinatário, ou seja, a “tendência da poesia oral de representar de maneira objetiva, estados subjetivos”.¹⁷

O processo verificado de esvaziamento do “eu” destitui das personagens a capacidade de fazer escolhas, “não se desenha a categoria de ação já que o homem não é encarado como agente”,¹⁸ posição que vai ao encontro das interpretações oferecidas por Snell sobre o homem homérico:

Essa concepção de profundidade do mundo espiritual da alma não surge apenas com Heráclito, mas já na lírica precedente [...]. À língua de Homero é ainda estranho esse uso da palavra profundo [...]. O conceito de intensidade não aparece em Homero nem mesmo no significado original da palavra, como tensão. Não se fala, em Homero, de um dissídio da alma, assim como não se pode falar de um dissídio do olho ou da mão.¹⁹

Dentre os homeristas do séc. XX, tornou-se comum destacar a função onisciente do narrador como um mecanismo de desnudamento das almas das personagens, eliminado qualquer ambiguidade e significado implícito que o discurso poderia apresentar. Para críticos como Auebarch,²⁰ Homero era um grande imediatista capaz de presentificar os acontecimentos, nada era omitido graças à soberania do narrador, cuja visão construía personagens translúcidas.

Porém, contrariando as conclusões filológicas apresentadas, Seel²¹ afirma que não devemos ignorar a presença no épico de vocábulos indicadores da função ativa da visão, sugerindo focalização e subjetividade, como é o caso dos verbos perceptivos ὄράω (*horáō*, “ver”) e ἰδεῖν (*ideîn*, “enxergar”) e do emprego no discurso narrativo do pronome pessoal “eu”, que pressupõe “a noção de identidade estruturadora do sujeito”.²² Contribuindo com essa visão, Richard Gaskin²³ expõe que, a partir do momento em que há o uso de um pronome pessoal na primeira pessoa, efetiva-se uma separação entre o sujeito e o mundo.

Diante dessas alegações que tratam da percepção de mundo e da profundidade do ser, percebemos a importância da análise narrativa para acrescentar leituras em relação à *Ilíada* que não poderiam ser exploradas apenas pela interpretação lexical,

estilística e formal, instaurada pela tradição snelliana e desenvolvida pela posteridade. Apresentaremos, ao longo deste texto, recursos narrativos responsáveis pela delimitação dos espaços psicológicos, fundamentados nos registros verbais que apontem para a capacidade intelectual de apreender o mundo, efetivando a existência de não apenas uma, mas várias perspectivas dentro da obra, segundo narratologistas como Mieke Bal,²⁴ Irené De Jong²⁵ e Jonathan Ready.²⁶

Historicamente, parte considerável da crítica literária expôs uma visão dos heróis homéricos indissociável do conceito de personagens planas, também conhecidas como personagens tipos, de humor ou de temperamento, termos trabalhados por autores como Forster²⁷ e Antonio Candido,²⁸ criações ficcionais concluídas, que não apresentam desenvolvimento psicológico ao longo da narrativa, portanto, fáceis de serem interpretadas e incapazes de surpreender os leitores. A simplicidade dessas personagens transparece através do humor imutável e caricatural. Elas aceitam seus destinos, não questionam seus atos, não demonstram hesitação e não entram em conflito consigo mesmas. São desdobramentos dos valores que predominam na cultura a que estão inseridas, agentes coletivos, representações de instituições sociais.

Através dos estudos de Genette²⁹ e Mieke Bal³⁰ e dos seus empregos nos épicos homéricos, principalmente a partir da década de 1990, torna-se evidente que as personagens da *Iliada* estruturam-se em um contexto antagônico ao panorama acima descrito. Homero construiu seres esféricos, cuja profundidade pode ser averiguada graças aos conflitos internos inerentes aos solilóquios, à subjetividade presente nas focalizações, às revelações graduais e omissões seletivas sobre o herói e às reflexões metalinguísticas do narrador. De acordo com Forster,³¹ esses elementos são o alicerce para se construírem personagens complexas, constatações que refletem diretamente no enredo da narrativa, como A. Candido afirma, características indissociáveis da trama:

Portanto, os três elementos fundamentais de um desenvolvimento novelístico (o enredo e a personagem, que representam a sua matéria; as ideias que representam o seu significado, - e que são no conjunto elaborados pela técnica), estes três elementos só existem intimamente ligados, inseparáveis, nos romances bem realizados.³²

É importante esclarecer que, quando mencionarmos a existência de unidade psicológica nas personagens da *Iliada*, estaremos nos referindo ao mesmo conceito que foi implodido nos romances de fluxo de consciência no início do séc. XX.³³ Porém, nossa alusão também abarca algo mais elementar, ou seja, a apuração da individualidade em seu sentido orgânico, opondo-se à noção de consciência coletiva e “quebra-cabeça estrutural”, condição atribuída por Snell às personagens homéricas, fazendo-as incapazes de possuir autonomia, culpa e autorreflexão, já que não se entendiam como um corpo uno e coeso:

Não existe em Homero sentimentos opostos entre si, apenas Safo irá falar do “doce-amargo” Eros; Homero não podia dizer “queria e não queria” e em vez disso, diz $\chi\lambda\iota\nu\epsilon\lambda\kappa\omicron\nu\tau\epsilon\theta\upsilon\mu\omicron$, isto é, “querente, mas com o $\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$ não-querente”. Não se trata aqui de um dissídio interno, mas de um contraste entre o homem e o seu órgão, como se disséssemos, por exemplo: minha mão estendeu-se para agarrar, mas eu a retraí. Trata-se, portanto, de duas ou dois seres distintos, em luta entre si. Por isso, em Homero jamais encontramos um verdadeiro ato de reflexão nem um colóquio da alma consigo mesma, e assim por diante.³⁴

Escolhemos a tradução da *Iliada* de Frederico Lourenço,³⁵ pois ela contempla versos mais discursivos que privilegiam o significado e não se atém ao significante, como ocorre com algumas traduções canônicas que buscam a recriação poética. Para evidenciar o que consideramos como traços de uma narrativa com camadas e de personagens esféricas, exploramos três recursos narrativos presentes em Homero: as focalizações, as alterações na quantidade de informação fornecida ao leitor e as metalepses.

Por fim, destacamos que trabalhamos com os conceitos “narradores e narratários primários e secundários”, apresentados por Irené De Jong,³⁶ formas similares à descrição de níveis narrativos feita por Genette,³⁷ ou seja, os “narradores e narratários externos e internos” □ aqueles cuja enunciação parte de fora da narrativa e os que apresentam sua instância enunciativa dentro do mundo diegético.

2 AS FOCALIZAÇÕES NA *ILÍADA*

A partir da década de 1970, a soberania behaviorista³⁸ e onisciente do narrador da *Ilíada* começa a ser questionada pela academia. Paulatinamente, essa visão herdada do positivismo do séc. XIX vai se enfraquecendo. Os momentos de predominância da focalização interna passam a ser a tônica dos estudos homéricos, assim como o olhar limitado e subjetivo do herói diante do mundo. O rótulo de um narrador em terceira pessoa, que apresenta a narrativa através de um discurso indireto livre, acaba por camuflar o fato de que 67% do épico foi construído através do discurso direto,³⁹ ou seja, quando o discurso das personagens não é representado, mas apresentado exclusivamente por elas. Podemos afirmar que os solilóquios na *Ilíada* constituem parte da subjetividade conferida por esse modo de narrar, fato averiguado na cena em que Menelau reflete sobre sua situação:

Ai de mim! Se eu deixar para trás as armas gloriosas
e o próprio Pátroclo, que aqui jaz morto por causa da minha honra,
receio que algum dos Dânaos me repreenda, se vir o que se passa.
Mas se sozinho eu travar combate com Heitor e com os Troianos
por vergonha, receio que me circundem, sendo eu só e eles muitos.
Pois todos os Troianos conduz para cá Heitor do elmo faiscante.
Mas por que razão meu coração me recomenda essas coisas?
Quando um homem quer à revelia dos deuses combater um homem
honrado por um deus, depressa ao seu encontro rola grande desgraça.
Por isso que não me repreenda nenhum dos Dânaos que me veja
a ceder perante Heitor, visto que ele luta por vontade divina.
Mas se porventura eu encontrar Ajax, excelente em auxílio,
ambos poderíamos voltar de novo e dedicarmo-nos ao combate,

ainda que contra a vontade divina, na esperança de salvarmos
o cadáver para o Pelida Aquiles. Dos males seria esse o menor.⁴¹

Toda focalização interna é fruto de uma percepção de mundo que culmina na interpretação subjetiva dos objetos que assaltam os sentidos do focalizador, “a focalização é a relação entre a visão, o agente que vê e o que se vê”.⁴¹ Tal fato se conecta diretamente tanto com o que Gaskin⁴² expõe sobre a relação entre os verbos de percepção existentes em Homero e a capacidade intelectual das personagens quanto com o que Seel⁴³ defende ao afirmar, em sua obra, que a simples frase “eu vejo x” é o suficiente para apresentar a noção de unidade e subjetividade.

Tratando inicialmente dos solilóquios, é possível afirmar que determinadas circunstâncias funcionam como catalizadores responsáveis pela cisão entre a personagem e o seu mundo marcialmente regrado, causando a dúvida e o conflito interno, dois elementos intrínsecos a esse tipo de fluxo de consciência. Parte da crítica vê os solilóquios como variações dos monólogos interiores, considerados por Genette⁴⁴ os únicos capazes de construir focalizações internas plenas.

Durante os solilóquios, os heróis questionam o *status quo* ligado à noção de bom, belo e justo (*kalós kai agathós*), às regras e às expectativas sociais e divinas, qualidades inerentes à vida do guerreiro homérico, mas que deixam de fazer sentido devido ao medo da morte que cresce diante de uma ameaça iminente. Assim, a estrutura engessada do relato mítico se submete à humanidade mimetizada no olhar das personagens.

Os solilóquios são evidências fundamentais de que as personagens homéricas distinguem-se das personagens tipos,⁴⁵ caracterizadas por não se questionarem e não questionarem a realidade que as envolve. Esses fluxos de consciência presentificam as cenas através do discurso direto, reanimando o relato, como observado no trecho que traz um Heitor inquieto e inseguro devido à aproximação de Aquiles:

Por outro lado, poderia depor o escudo adornado de bossa
e o elmo pesado e, reclinando a lança contra a muralha,

ir eu próprio ao encontro do irrepreensível Aquiles;[...]
[...] E poderia arrancar aos anciãos dos Troianos o juramento
de que nada se esconderia, mas que tudo seria dividido,
todo o tesouro que a cidade agradável tem lá dentro.
Mas por que razão o meu ânimo assim comigo dialoga?
Que eu não me aproxime dele, pois não se apiedará de mim
nem sentirá respeito, mas matar-me-á nu, assim como estou,
como se eu fosse uma mulher, visto que despi as armas.⁴⁶

Segundo Errecalde,⁴⁷ os solilóquios possuem um elevado teor dialógico na *Iliada*, são momentos em que o enunciador e o enunciatário estão encerrados na mesma pessoa, e os heróis apresentam uma tensão interna, cujo ápice é traduzido por expressões como “[m]as por que razão o meu ânimo assim comigo dialoga?”.⁴⁸ Evidencia-se a perplexidade do herói diante da manifestação súbita de um novo “eu”, um outro, o estranho. A ascensão desse ser misterioso e desconhecido provém dos lugares mais sombrios da alma e é muito cara aos romances românticos do séc. XVIII e aos romances psicológicos do final do séc. XIX e início do séc. XX. A indefinição daquilo que surge para o herói é marcada pelo uso da partícula interrogativa “por que”, em grego τί (*tí*), indicando algo ou alguma coisa de natureza desconhecida.

A estrutura proporcionada pelo subjuntivo é mais uma marca dos solilóquios na *Iliada*. A incerteza e expectativa evidenciam a capacidade do herói em ficcionalizar opções para fugir do perigo que se aproxima, possibilidades marcadas pelo uso da conjunção condicional εἰ (*ei*, “se”), que, atrelada ao verbo εἰσέρω (*eirow*, “entrar”), indica um desejo frustrado da personagem, já que teme ser alvo de críticas: “Ai de mim! Se eu passar os portões e entrar para lá dos muros,/ o primeiro a atirar-me com censuras será Polidamante”.⁴⁹

A capacidade dos solilóquios em fazer o leitor adentrar na mente das personagens, inserindo-o no tempo psicológico do herói e revelando dilemas morais e existenciais, expõe condições que constroem seres profundos, fato que os aproxima daquilo que Candido denomina como personagens complexas:

As personagens esféricas não são claramente definidas por Forster, mas concluímos que as suas características se reduzem essencialmente ao fato de terem três, e não duas dimensões; de serem, portanto organizadas com maior complexidade e, em consequência, capazes de nos surpreender. “A prova de uma personagem esférica é a sua capacidade de nos surpreender de maneira convincente. Se nunca surpreende, é plana. Se não convence, é plana com pretensão a esférica. Ela traz em si a imprevisibilidade da vida, traz a vida dentro das páginas de um livro”.⁵⁰

As autorreflexões presentes nos solilóquios, nunca verbalizadas em público □ pois revelariam pensamentos impróprios para um guerreiro, como a fuga e o medo da morte □ , apresentam ao leitor uma face humanizada dos heróis, fato que nos leva à surpresa seguida do convencimento. Afinal, o percurso dessas personagens ao longo da narrativa contém peripécias responsáveis pela mudança de fortuna, levando-as a uma situação tensa que suscitará questionamentos outrora não cogitados. Diferente das personagens de temperamento,⁵¹ o herói homérico não é definido através de um único humor, mas apresenta um desenvolvimento de espírito gerado pela relação entre a sua bússola moral e os desejos individuais.

Robert Humphrey⁵² assevera que, apesar da semelhança entre os solilóquios e os monólogos interiores, a organização sintática dos solilóquios os distingue da desorganização dos monólogos interiores, característica consequente da tentativa dos romancistas em representar o limiar da inconsciência. Enquanto nos solilóquios temos ações deliberadas e conscientes para solucionar dilemas e crises proporcionadas por acontecimentos externos significativos, nos monólogos encontramos reações involuntárias, procedentes do próprio indivíduo focalizado, explicitando uma inquietude perante a sociedade.

As variações de perspectivas apresentadas ao longo da narrativa serão responsáveis em definir as fronteiras psicológicas de cada personagem focalizada, concedendo unidade e identidade, fato que será importante nos momentos de infrações narrativas, conhecidas como alterações,⁵³ ou seja, quando o olhar privilegiado

do narrador se insere nas percepções subjetivas das personagens, dificultando identificar com qual ponto de vista o leitor está em contato. Esses espaços psicológicos que demarcam a extensão de cada perspectiva representada são encontrados em cenas em que o narrador utiliza os três tipos de focalização: a externa, quando ele observa o comportamento das personagens, alheio ao que elas pensam; a interna, quando trata de reproduzir os sentimentos e a visão dos heróis; e a onisciente, quando detém um conhecimento maior que o das personagens.⁵⁴

Dentre os momentos responsáveis por criar as unidades psicológicas, apontando para perspectivas distintas sobre o mesmo objeto, podemos citar os versos em que Heitor avança para segurar o seu filho, porém recebe em troca o choro da criança, gerado pelo medo das armas que o pai estava vestindo,⁵⁵ e, similarmente, o canto I, quando os arautos, sob ordens de Agamêmnon e temerosos da reação de Aquiles, exigem a cativa Briseida, entretanto, são surpreendidos pela hospitalidade do Périda que expõe uma visão compreensiva da situação.⁵⁶

Os momentos derradeiros da narrativa, quando Príamo vai à tenda de Aquiles, assassino de seu filho, compõem outro ótimo exemplo de construção de perspectivas geradas pelas focalizações. Tal cena é paradoxal, intensamente emotiva e inusitada para as personagens envolvidas. Afinal, dois inimigos choram copiosamente juntos, compartilhando a tristeza gerada pelo luto: o rei se ajoelha diante do guerreiro, a fim de resgatar o corpo de seu filho, e o orgulhoso guerreiro solidariza-se, pois relembra saudosamente de sua terra e de seu velho pai que jamais voltará a ver.⁵⁷

Haubold⁵⁸ afirma que o episódio da súplica de Príamo evidencia profundidade discursiva. O crítico salienta que Homero concede um destaque à humanidade das personagens que, apesar de possuírem olhares particulares sobre a guerra, compartilham as dores impostas pela morte. Para Haubold, a cena ultrapassa o primeiro plano do relato, apresenta possibilidades implícitas de leitura, marca o fim de um ciclo. Afinal, a *Iliada* começa com a

súplica não atendida de Crises⁵⁹ e encerra-se com o resgate bem-sucedido de Príamo.

De qualquer modo, esses exemplos contrariam o que Snell⁶⁰ e Dodds⁶¹ apresentam sobre a formação psicológica das personagens homéricas:

Assim, quando ele age de modo contrário às suas disposições conscientes (tudo aquilo que nos é dito que ele “sabe”), a ação não é propriamente sua, mas lhe foi ditada de fora. Em outras palavras, impulsos não sistemáticos e não racionais, assim como os atos resultantes, tendem a ser excluídos do “eu” e imputados a uma origem externa.⁶²

Enquanto o trecho citado apoia-se na ideia de que há um esvaziamento do ser proporcionado pela constante invasão, influência e intervenção divina na mente dos heróis, as unidades psicológicas existentes no discurso criam limites de percepção □ entendidos como perspectivas ou focalizações □ impedindo que o herói seja apenas um receptáculo vazio, um avatar inapto a ter reações singulares e inesperadas, diante da interpretação dos acontecimentos e do mundo.

Richard Gaskin⁶³ aponta para a existência de momentos no épico em que as personagens resistem às imposições divinas e sociais, como ocorre com Helena⁶⁴ quando se opõe às ordens de Afrodite. Helena recusa-se a voltar para os braços de Paris diante do ultraje que a fuga do combate contra Menelau ocasionou.⁶⁵ Porém, forçada pela deusa e a contragosto, Helena se dirige ao leito do filho de Príamo. Após proferir várias ofensas⁶⁶ ao príncipe, a personagem ordena que o guerreiro retorne imediatamente para a guerra. Entretanto, sabendo que seu amante poderia morrer no campo de batalha, Helena cede aos impulsos pessoais e pede para que Paris fique.⁶⁷

Gaskin⁶⁸ afirma que essas cenas vinculam-se ao conceito aristotélico de *akrasia*,⁶⁹ ou seja, quando a personagem apresenta desejos próprios, mesmo orientada e pressionada por anseios divinos ou pelas expectativas comportamentais da sociedade sobre o indivíduo. No caso de Helena, a personagem sucumbe duas

vezes a forças de planos diferentes.⁷⁰ Na primeira cena, acaba cedendo à força arrebatadora de Afrodite.⁷¹ Na segunda, cede aos próprios desejos humanos sobrepostos às normas sociais que lhes obrigavam a enviar Paris para a batalha,⁷² pois os troianos estavam lutando e morrendo devido ao romance proibido do casal.

3 AS ALTERAÇÕES NA QUANTIDADE DE INFORMAÇÃO FORNECIDA AO LEITOR

Nesta seção, abordaremos a forma como o conteúdo narrativo da *Iliada* é administrado para o leitor. Dentre a diversificada e oscilante postura do narrador, destacamos a sua capacidade de conduzir a audiência pela mente das personagens □ como ocorre com os solilóquios □ e o processo em que camufla a sua voz, ilusão que frequentemente cria o efeito de omissão, culminando em um relato repleto de lacunas. Essa conduta destaca a posição do público como ouvinte, relembrando-o de que, apesar de ter acesso a uma narrativa advinda de um *aedo* com visão privilegiada, muitas vezes será obrigado a formular suas próprias conclusões diante de um texto que pode se expandir para níveis mais profundos de abstração.

A cena em que os guerreiros troianos avistam Pátroclo e entram em pânico ao confundi-lo com Aquiles é um ótimo exemplo de excesso de informação, nomeado por Genette⁷³ como paralepse. Segundo Nünlist,⁷⁴ há uma intrusão do narrador primário dentro da visão fragmentada e recortada dos troianos □ “[m]as quando os Troianos viram o valente filho de Menécio, / quando o viram a ele e ao escudeiro, refulgindo com as armas, / agitou-se o coração de todos e moveram-se as falanges”.⁷⁵ Percebe-se que a regulação da informação diegética está mais generosa do que a costumeira capacidade perceptiva das personagens. O leitor tem acesso a uma informação que apenas o narrador possuiria: quem está vestindo as armas de Aquiles é Pátroclo □ “filho de Menécio” □ mesmo que o exército troiano, aflito, pense ser o filho de Peleu.

O princípio de economia narrativa na *Iliada* está sempre oscilando em extremos, por exemplo. Se, por um lado, a obra

começa *in medias res* e omite quase dez anos de acontecimentos, por outro, somos surpreendidos, logo no primeiro canto, com a informação proléptica apresentada por Tétis⁷⁶ de que Aquiles morrerá. Mesmo que seja um dado prematuro e vago, visto que a passagem não descreve como e pelas mãos de quem o maior herói grego perderá a vida, essa revelação antecipa um desenlace que sequer será mencionado ao final do épico.

Nos próximos parágrafos, debruçamo-nos na manipulação da informação psicológica dos guerreiros através de um filtro narrativo mais rigoroso do que o comumente apresentado pelo narrador. Encontramos uma omissão fundamental na narrativa, assemelhando-se ao conceito de paralipse genettiana⁷⁷ □ quando apenas a personagem e o narrador retêm uma valiosa informação e escolhem menosprezá-la □ na passagem em que Apolo confronta Pátroclo e o adverte de que não serão ele e nem Aquiles os responsáveis pela queda da cidade governada por Príamo. Nota-se que a divindade simplesmente negligencia a informação sobre o agente que realizará tal feito: “Cede, ó Pátroclo criado por Zeus! Não está fadado/ que pela tua lança seja destruída a cidade dos altivos Troianos, /nem sequer pela de Aquiles que é muito melhor guerreiro que tu.”⁷⁸

Com essa conduta seletiva, o narrador cria enigmas responsáveis por tornar as personagens mais imprevisíveis, menos transparentes devido à escassez de explicações sobre suas respectivas motivações, pontualmente administradas. Diante destes hiatos, Scodel⁷⁹ sublinha que em certos momentos o narrador abandona completamente o leitor à sua própria sorte e inferência, o que denota uma aproximação da *Iliada* com os textos bíblicos exemplificados por Auerbach:⁸⁰

Eu gostaria de sugerir que quando olhamos para a narrativa homérica dessa forma, ela se aproxima mais das características da bíblia hebraica do que parece superficialmente, mas ainda permanece diferente. Os narradores bíblicos são com frequência extremamente esparsos em providenciar informações sobre estados mentais. [...] Os personagens homéricos, por contraste, falam e falam, e escutamos tanto

sobre eles e seus motivos que é somente quando refletimos que percebemos que ainda precisamos inferir e imaginar. Algumas vezes somos completamente desinformados sobre os motivos das personagens para uma ação significativa- por exemplo, por que Odisseu reporta no concílio dos Aqueus apenas a resposta inicial de Aquiles para a embaixada e não as suas posteriores modificações (IX, 674-92), mesmo que os motivos de Odisseu não causassem uma mudança profunda na narrativa se chegássemos a conhecê-los.⁸¹

A configuração da *Iliada* em sua extensão e heterogeneidade justifica a afirmação de Scodel ao dizer que a obra homérica se aproxima das características da bíblia hebraica, “mas ainda permanece diferente”.⁸² Entendemos que a estudiosa leva em consideração a natureza rica e diversificada do épico, assim como o faz Guggenberger⁸³ ao qualificar a obra como um gênero multifacetado. Como afirmamos no início desta seção, na poesia homérica a atitude do narrador pode variar entre omitir os fatos, postura semelhante aos textos hebraicos, ou trazer um vasto conteúdo à tona.

A cena da embaixada⁸⁴ □ quando Odisseu, Ajax e Fênix se dirigem à tenda de Aquiles a fim de persuadi-lo a voltar ao combate □ traz um narrador que omite informações sobre as personagens. Para Scodel,⁸⁵ embora conheçamos exatamente os objetivos dos embaixadores, somos dolorosamente subinformados sobre o que cada membro da comitiva está pensando: “[...] Ajax fez sinal a Fênix; apercebeu-se o divino Ulisses, / que enchendo uma taça de vinho saudou Aquiles: [...]”⁸⁶

Scodel⁸⁷ salienta que não sabemos o porquê de Ajax acenar para Fênix. Inferimos que espera, respeitosamente, que o ancião comece a falar sobre a necessidade do retorno de Aquiles para a batalha. Também não conhecemos as motivações de Odisseu que, ao perceber tal aceno, antecipa-se e inicia o seu discurso para convencer o herói. A referida passagem, apesar de ser uma omissão pontual, gera estranheza, afinal, não é comum na tradição homérica um ancião ser interrompido por um guerreiro mais jovem, fato que denota grande falta de decoro por parte de

Odisseu, o que poderia ser justificado por um plano não revelado ao leitor, já que estamos falando do herói de muitas estratégias.

Nos versos seguintes, a interrupção da típica onisciência do narrador e a suspensão da focalização interna das personagens permite que se desenvolva a descrição externa, behaviorista, quando o narrador informa menos o que sabe sobre as personagens,⁸⁸ impossibilitando-nos de conhecer com exatidão o que pensa Ajax sobre a recusa de Aquiles em ajudar os companheiros de guerra:

Falou Ajás, filho de Télamon, semelhante aos deuses:
‘Filho de Laertes, criado por Zeus, Ulisses de mil ardis,
partamos! Não me parece que se cumpra a finalidade do discurso
por termos feito este caminho; e cabe-nos agora rapidamente
relatar o assunto aos Dânaos, desfavorável embora seja;
eles que neste momento estão sentados à espera. Mas Aquiles
colocou no peito um coração magnânimo e selvagem —
homem duro!, que nada liga à amizade dos companheiros,
amizade com que o honramos nas naus acima dos outros.
Impiedoso! Pois há quem aceite recompensa pelo assassinio
do irmão; há quem aceite também pelo filho morto:
e o assassino permanece na sua terra, tendo pagado grande preço
e o coração e ânimo orgulhoso do parente é refreado pelo fato
de ter recebido a recompensa. A ti, porém, um coração maligno
e inflexível puseram os deuses no peito, por causa de uma só
donzela. E nós oferecemos-te agora sete, das melhores,
e muitas outras coisas além delas. Assume antes um ânimo
complacente e respeita a tua morada: [...]’⁸⁹

Segundo Scodel,⁹⁰ esses versos têm uma interessante dinâmica. Inicialmente, vemos Ajax dirigir o seu discurso a Odisseu, falando de Aquiles na terceira pessoa. Contudo, a partir do registro da segunda pessoa do singular,⁹¹ Ajax destina os seus descontentamentos diretamente a Aquiles. Nesse ponto, apesar de termos a descrição do estado exaltado de Ajax e a utilização do discurso direto para justificá-lo, não acessamos o que ele pensa de fato e por qual motivo o herói apresenta essa performance retórica.

A aparente calma com que Aquiles trata a inquietude de Pátroclo, gerada pela ordem de não partir em auxílio aos gregos, é mais uma evidência das pretensões do narrador em evitar explicitar de imediato os pensamentos dos heróis. Scodel⁹² indica que o raciocínio do Pélide é omitido para destacar a ironia da personagem ao presenciar as lamentações de Pátroclo, julgando-as menos importantes se comparadas àquelas que fizeram os mirmidões se ausentarem da guerra:

Insensível! Não creio que fosse teu pai o cavaleiro Peleu;
e Tétis, tua mãe: foi o mar de cor esverdeada que te gerou
e os penhascos escarpados; e por isso tens uma mente inflexível.
Mas se em teu espírito evitas algum oráculo
e algo te foi transmitido da parte de Zeus pela excelsa sua mãe,
que me mandes a mim, e que comigo siga o restante exército.⁹³

Na verdade, a passividade de Aquiles é carregada de perplexidade,⁹⁴ pois Pátroclo não compartilha de sua revolta, consequente das ofensas proferidas por Agamemnon ao negligenciar o valor inestimável da vida do Pélide, equiparando-o a um soldado ordinário, algo imperdoável. Afinal, o guerreiro vivia justamente pela distinção e glória:

Ai de mim, ó Pátroclo criado por Zeus, o que foste dizer!
Não me preocupas nenhum oráculo, de que tive conhecimento,
nem coisa alguma me transmitiu de Zeus minha excelsa mãe.
Mas esta dor amarga se apoderou de meu coração,
Desde o momento em que um homem quis defraudar outro
Que é seu igual, tirando-lhe o prêmio, por pelo poder lhe ser superior.⁹⁵

Permanecendo no âmbito da psicologia de Aquiles, Scodel⁹⁶ afirma que há uma ambiguidade inerente à passagem em que o Pélide avista os arautos, “sentado; e ao vê-los não se alegrou Aquiles”.⁹⁷ Para a crítica, o narrador sumariza a percepção que Aquiles teve sobre a decisão de Agamemnon em reivindicar Briseida. Somado aos próximos versos, a passagem expõe uma contradição entre o que Aquiles sente e como age, já que o tratamento respeitoso concedido aos arautos amplifica o contraste

mencionado: “Salve, ó Arautos, mensageiros de Zeus e dos homens./Aproximai-vos. Não sois vós os culpados, mas Agamêmnon”.⁹⁸

As lacunas deixadas pelas cenas analisadas são recursos homéricos que contribuem para construir personagens menos previsíveis, menos planas, tornando-as tridimensionais, com profundidade, através do mistério e da ironia proporcionados por estas elisões:

As personagens esféricas não são claramente definidas por Forster, mas concluímos que as suas características se reduzem, essencialmente, ao fato de terem três, e não duas dimensões; de serem, portanto, organizadas com maior complexidade e, em conseqüências, capazes de nos surpreender.⁹⁹

Embora mais críveis devido ao aprofundamento das personagens, Candido¹⁰⁰ alerta que é impossível a representação exata de uma pessoa na ficção. Afinal, diferente da coerência e unidade artística, a realidade se apresenta fragmentada e difusa: “[A]s personagens obedecem a uma lei própria, são mais nítidas, mais conscientes, têm contorno definido □ ao contrário do caos da vida □ pois há nelas uma lógica pré-estabelecida pela autor que as torna paradigmas eficazes”.¹⁰¹

Dessa forma, considerando que o criador da personagem sabe tudo a respeito dela, ou nos passa essa impressão, mesmo que o narrador se abstenha de nos fornecer todas as informações, cabe ao autor, quando almejar criar personagens que dão a impressão de serem reais e vivas, substituir o inacessível enigma da alma humana por sua própria compreensão desses hiatos psicológicos: “[N]outras palavras o autor é obrigado a construir uma explicação que não corresponde ao mistério da pessoa viva, mas que é uma interpretação deste mistério”.¹⁰²

O panorama exposto nesta seção confronta as alegações de críticos como Erich Auerbach e Joseph Russo. Ambos qualificam a estrutura narrativa da *Ilíada* como bidimensional, plana e incapaz de omitir elementos diegéticos. Enquanto Russo¹⁰³ afirma que a

natureza oral do épico exige que se externalize até mesmo aquilo que pertence à subjetividade das personagens, Auerbach¹⁰⁴ atesta a incapacidade de Homero em apresentar uma narrativa com níveis de profundidade, ultrapassando a superfície do relato.

Vale ressaltarmos que enredo e personagens estão totalmente vinculados. Logo, a criação de camadas nos discursos das personagens reflete diretamente na forma como os fatos se dispõem ao longo da obra. Haulbold¹⁰⁵ defende, em *Defining Greek Narrative*, que Auerbach acerta ao tratar Homero como perito em presentificar os acontecimentos, contudo as mesmas focalizações responsáveis por esse efeito são capazes de evidenciar planos mais profundos na narrativa. Sobre o tema, Scully¹⁰⁶ acrescenta que, apesar de a *Iliada* apresentar uma linguagem própria do épico, esse padrão é transcendido por ações e pensamentos individuais, provindos de determinados heróis que rompem com a linguagem predominante.

Ao contrário do primeiro exemplo apresentado nesta seção, onde temos um claro caso de paralepse¹⁰⁷ já que se verifica a intrusão da onisciência do narrador na focalização interna do exército troiano, decidimos não identificar como paralípses todas as subnotificações narrativas apresentadas neste trabalho. Afinal, entendemos que o critério estipulado por Genette,¹⁰⁸ principalmente no que tange à ocorrência de uma omissão importante gerada por uma infração capaz de abalar a focalização vigente no excerto selecionado e despertar o interesse do leitor, é contemplado em apenas um dos trechos mencionados, ou seja, no canto XVI.¹⁰⁹ Nos demais casos expostos, entretanto, não encontramos a ocorrência simultânea desses critérios: ou temos apenas uma opção em narrar de modo vago, não configurando uma infração,¹¹⁰ ou se omite um fato lateral, que muitas vezes não apresenta grande relevância para o enredo e incômodo ao leitor.

Portanto, em relação às subnotificações diegéticas, optamos em apenas descrever os efeitos desse método sobre a percepção na obra, evidenciando que as lacunas deixadas nos diálogos culminam nos esforços dos guerreiros em interpretar o que os companheiros pensam. Essas tentativas em apreender as

motivações de terceiros denunciam a noção sobre os limites das capacidades cognoscíveis dos heróis, pois, diante da óbvia incapacidade de acessar a mente do outro, a personagem constrói o princípio básico que a faz separar o interno do externo, o “eu” do mundo, discernimento que efetiva a presença do conceito de unidade psicológica no épico e caminha em sentido oposto ao que foi apontado por Snell,¹¹¹ visão sintetizada por Côrrea com precisão:

Vimos, que assim também o homem homérico de Snell sempre age sob uma compulsão externa e, não possuindo nenhuma forma de vontade, de consciência de si e de subjetividade, segue preceitos morais fixos, determinados pela tradição. Não há, como no mundo oriental hegeliano, distinção entre o interno e o externo (moralidade e lei).¹¹²

Paralelamente ao esforço de inferência exigido das personagens, a escassez de informação obrigará o leitor a deduzir e refletir sobre as intenções dos heróis,¹¹³ fato que constrói um texto fértil em recursos narrativos, repleto de contrastes de natureza modal e aspectual,¹¹⁴ principalmente em relação à produção do discurso, visto que a *Ilíada* apresenta pontos rasos e superficiais devido ao excesso de informação e à plasticidade nas descrições, bem como trechos mais profundos e repletos de mistérios.

4 AS METALEPSES E OS COMENTÁRIOS AUTOCONSCIENTES DO NARRADOR

Nesta seção, decidimos trabalhar com as metalepses e as menções do narrador homérico aos destinatários fora do mundo diegético, prática vinculada a momentos autoconscientes do narrador. Entendemos como uma conduta autoconsciente e metanarrativa os momentos em que o narrador da *Ilíada* se refere ou traça um princípio de diálogo com o seu público, tendo como assunto o próprio ato de narrar.

É importante destacarmos que esses direcionamentos do narrador a um mundo extradiegético se distinguem das metalepses pelo fato de não apresentarem uma infração de nível narrativo,

pois tanto o narrador quanto a audiência a que se reporta estão no mesmo nível, ou seja, há um diálogo entre narrador e narratário primário. Porém, esses dois recursos possuem em comum a ruptura do pacto ficcional. Afinal, o aparecimento da voz do narrador reforça a soberania que ele possui sobre o discurso narrativo, destacando o controle e a organização mimética dos eventos.

A metalepse, segundo Genette,¹¹⁵ consiste na passagem de um nível narrativo para o outro, introduzindo no discurso um conhecimento alheio ao seu contexto:

Toda a intrusão do narrador ou do narratário extradiegéticos no universo diegético (ou de personagens diegéticas num universo metadieético, etc), ou inversamente, como em Cortázar, produz um efeito de bizarria umas vezes bufã (quando é apresentada por Stern ou Diderot, em tom de brincadeira) outras fantástica.¹¹⁶

Muitas metalepses são encontradas na *Iliada* sob a forma de apóstrofes. Nesses casos, elas têm a função de criar um vínculo ideológico com as personagens apostrofadas, aproximando o público do mundo ficcional: “Foi ele que primeiro te atingiu, ó Pátroclo cavaleiro”.¹¹⁷

Segundo Scott Richardson,¹¹⁸ o narrador primário se dirige às personagens em torno de dezenove vezes. Embora ele não demonstre laços afetivos com os destinos narrados das personagens, essas metalepses têm a função de ser um elo entre os níveis narrativos, fornecendo vivacidade às cenas. Irené De Jong¹¹⁹ afirma que, ao contrário do que foi estipulado no final do séc. XVIII sobre as narrativas homéricas, o narrador não é distante e imparcial, mas muito ativo e, embora invisível na maior parte da obra, é controlador de nossos interesses e nossas simpatias, como podemos verificar nos versos que escolhemos para ilustrar a aproximação da audiência com a perspectiva da personagem: “Quem primeiro e quem por último, ó Pátroclo, mataste./ Quando os deuses te chamaram para a morte?”.¹²⁰

Em relação aos demais direcionamentos feitos pelo narrador da *Iliada*, Richardson¹²¹ afirma que Homero encaminha a palavra ao seu público, aos narratários primários, cerca de cinco vezes. Esses momentos nos fornecerão um vislumbre da capacidade autorreflexiva do narrador, que expressa preocupações metalinguísticas,¹²² evidenciando pontos como o desejo de conduzir o público diretamente à cena, na tentativa de evitar que se interprete errado aquilo que está sendo narrado: “[E]ntão não terias visto a descansar o divino Agamêmnon!”,¹²³ “Tu dirias que sem cansaço e sem fadiga se defrontavam”.¹²⁴

Homero expressa entender os limites do relato focalizado, cuja subjetividade pode criar ilusões descritivas. Segundo Andrew Ford,¹²⁵ o narrador da *Iliada* é consciente de um paradoxo existente entre sua pretensão em apresentar uma verdade contável a partir de uma realidade incontável: “É difícil para mim narrar tudo como um deus”;¹²⁶ “A multidão eu não seria capaz de enumerar ou nomear/ nem que eu tivesse dez línguas, ou então dez bocas”.¹²⁷

Nota-se, no último exemplo, que o véu ficcional se rompe devido ao apreço estético do narrador. Dessa vez, ele não se dirige ao seu público ou às personagens, mas clama pelas musas, que não se encontram no nível da história e muito menos do discurso proferido. Localizam-se em uma esfera fora do âmbito diegético. Para Richardson,¹²⁸ quando convoca as musas para supervisioná-lo, o narrador chama a nossa atenção □ a atenção do narratário primário □ para o seu próprio ato de narrar.

No instante em que o narrador solicita o auxílio das musas¹²⁹ devido a sua limitação humana, temos uma interessante recusa ao ato de narrar, cujo efeito será justamente o oposto ao rebaixamento da habilidade do *aedo*, já que ele se dispõe a uma empreitada impossível para os mortais. Para Jong,¹³⁰ essa postura representa a primeira instância de defesa ao discurso na literatura ocidental, a primeira aporia sobre o método narrativo. A pesquisadora¹³¹ afirma que a invocação às musas autoriza a onisciência do *aedo*-narrador, que, apesar de ser soberana, é ilusoriamente solicitada pelas deusas: “Dizei-me agora, ó Musas que no Olimpo tendes vossas moradas □ / pois sois deusas, estais

presentes e todas as coisas sabeis, /ao passo que a nós chega apenas a fama e nada sabemos”.¹³²

Diante do exposto, fica evidente que os comentários metanarrativos apontam para uma consciência estética que ultrapassa a necessidade básica de apenas narrar ações em primeiro plano, bem como deixam transparecer o trabalho sofisticado de Homero ao construir um narrador capaz de se eximir da responsabilidade de narrar.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora tardiamente, a narratologia começa a assumir o seu papel nos estudos homéricos, contribuindo com questionamentos levantados pela filologia e elaborando pontes, como a importante relação entre a presença de verbos de percepção na *Iliada* e os princípios que Genette¹³³ e Bal¹³⁴ utilizam para definir o conceito de focalização. É evidente a maestria de Homero ao administrar os focalizadores e focalizados, concedendo destaque a várias personagens que estão além do núcleo de protagonismo da obra.

Tentamos salientar o diálogo entre os conceitos de profundidade, conflito interno e consciência de si com os elementos responsáveis pela construção de personagens esféricas, seguindo as definições de Forster¹³⁵ e Candido.¹³⁶ Expusemos a importância dos solilóquios nesse processo de aprofundamento das personagens. Ao mesmo tempo em que conduzem o leitor para a mente do herói, evidenciam a busca desesperada das personagens pela fuga da realidade devido ao destino que lhes aguarda. Engenhosamente, Homero insere o leitor na mente da personagem e leva a personagem para fora de si, como ocorre com Heitor, que imagina uma rendição impossível diante de um Aquiles irreduzível, após a morte de Pátroclo.¹³⁷

Ao limitar a informação diegética, o narrador exerce um controle capaz de criar elipses que aprofundam a *Iliada* em relação ao seu nível estrutural. Os elementos omitidos são provas de que estamos diante de uma obra capaz de dilatar-se para além da

palavra proferida. Não saber as motivações das personagens e atestar que elas mudam de postura por razões diversas são características que legitimam o desenvolvimento psicológico dos heróis ao longo do épico.

É plausível aproximar esse desenvolvimento psicológico ao que Candido¹³⁸ nomearia como a capacidade do romancista em construir um ser ilimitado, contraditório, infinito em sua riqueza, porém possível de ser abstraído pelo leitor, recurso encontrado pela literatura para substituir aquilo que a filosofia nomeou como a natureza inapreensível da alma: o homem como um ser inacabado, em contínua metamorfose e, portanto, sempre ligado a um enigma não revelado.

Guardadas as devidas proporções, é possível traçar um paralelo entre as personagens esféricas, a evolução psicológica que apresentam ao longo da narrativa e o fragmento heraclítico que trata do fluxo dinâmico dos rios, “para os que entrarem nos mesmos rios outras e outras são as águas que por eles correm”.¹³⁹ Afinal, o filósofo faz alusão à natureza mutável dos seres:

Segundo a interpretação Platônica, aceita e desenvolvida por Aristóteles, Teofrasto e os doxógrafos, esta imagem do rio foi empregada por Heráclito para sublinhar a absoluta continuidade da mudança em cada uma das coisas: tudo está num perpétuo fluir como o rio.¹⁴⁰

As atitudes inusitadas, incompreensíveis e as omissões propositais dos pensamentos das personagens, além de estarem presentes na *Ilíada*, contribuem para o efeito de reconhecimento aristotélico¹⁴¹ e verossimilhança, pois são meios encontrados pelo autor para tornar as personagens mais convincentes.

ABSTRACT

This article aims to use the narratology to demonstrate the existence of reflexive awareness, depth and internal conflict in the characters of the *Iliad*, we use as methodological support authors from the last three decades who applied in the homeric works the concepts developed by Genette (1972) and Mieke Bal (1985). The investigation about spherical nature of the characters respond to a considerable part of the twentieth-century criticism that stigmatized the *Iliad* as a naive mimesis of life, possessing a distant, neutral and impartial narrator, responsible for prevented the deepening in the structural layers of the work, especially with regard to the characters and the plot. For the investigation of the subject we highlight three narrative resources identified in the epic in question: focuses, alterations in the amount of information provided to the reader and metalepsis.

KEYWORDS

Iliad; Narratology; Depth; Characters.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (coleção “Os pensadores”).

_____. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: the Representation of Reality in Western Literature**. S.l.: Princeton University Press, 1953.

BAL, Mieke. **Teoría de la narrativa: una introducción a la narratología**. Tradução de Javier Franco. Madrid: Catedra, 1990.

CANDIDO, A; ROSENFELD, A; PRADO, D.A.; GOMES, P.A.S. **A personagem de ficção**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

CORRÊA, Paula da Cunha. **Armas e varões: a guerra na lírica de Arquíloco**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

COSTA, Alexandre. **Heráclito: fragmentos contextualizados**. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DELUMEAU, Jean. **O medo no ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada**. Tradução de Maria Lucia Machado; tradução das notas por Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DE JONG, Irene. J. F. Homer. In: DE JONG, I. ; NÜNLIST R. ; BOWIE A. **Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature**. Netherlands: Brill, 2004, p. 13-24.

ERRECALDE, A.M.W. MOI EGON: la construcción dramático-discursiva del "héroe del aidós" en *Iliada*. **Synthesis**, v. 7, 2000, p. 100-113.

FENIK, B. Stylization and Variety: Four Monologues in the Iliad. In: FENIK, B. (ed.). **Homer: tradition and invention**. Leiden: Brill, 1978. p. 68–90.

FORD, Andrew. Homer: the Poetry of the Past. **Ithaca**. NY: Cornell University Press, 1992.

FORSTER, E.M. **Aspects of the Novel**. San Diego: Harcourt, 1985.

GASKIN, Richard. Do Homeric Heroes Make Real Decisions?. **The classical quarterly**, v. 40, n. 1, 1990, p. 1–15. Disponível em: www.jstor.org/stable/639307. Último acesso em: 22 jun. 2020.

- GENETTE, Gerárd. **Discurso da narrativa**. Tradução de Fernando Cabral Martins. Lisboa: Vega, 1995.
- GONZÁLEZ de Tobia, A. Un soliloquio escénico significativo. *Iliada*, 22, v. 99-130. **Praesentia (Revista venezolana de Estudios Clásicos)**, n. 2-3, 1998-99, p. 109-126.
- GUGGENBERGER, Rainer. Uma investigação sobre as semelhanças entre o estilo do romance e da *Iliada* a partir de uma revisão crítica do realismo e a forma do romance de Ian watt. **In Folio**, n. 2, 2012, p. 64-79.
- HAUBOLD, Johannes. Beyond Auerbach: Homeric Narrative and the Epic of Gilgamesh. In: CAIRNS, Douglas; SCODEL, Ruth. **Defining greek narrative**. Edinburgh: University Press, 2014. p. 13-28.
- HOMERO, **Iliada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HUMPHREY, Robert. **O fluxo de consciência**: um estudo sobre James Joyce, Virginia Woolf, Dorothy Richardson, William Faulkner e outros. Tradução de Gert Meyer. São Paulo: MacGraw-Hill do Brasil, 1976.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- JAKOBSON, Roman. Linguística e poética. In: _____. **Linguística e comunicação**. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1987.
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**: história crítica com selecção de textos. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KONSTAN, David. **The Emotions of the Ancient Greeks**: Studies in Aristotle and Classical Literature. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- NÜNLIST, René. The Homeric Scholia on Focalization. **Mnemosyne**, v. 56, n. 1, 2003, p. 61–71. Disponível em: www.jstor.org/stable/4433405. Último acesso em: 25 jun. 2020.
- READY, Jonathan; CHRISTOS, C. Tsagalis. **Homer in Performance**: Rhapsodes, Narrators, and Characters. Texas: University of Texas, 2018.
- REIS, Carlos; LOPES, A.C.M. **Dicionário de teoria da narrativa**. São Paulo: Ática, 1988.
- REDFIELD, James M. **Nature and Culture in the Iliad**: the Tragedy of Hector. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- RICHARDSON, Scott Douglas. **The Homeric Narrator**. Nashville: Vanederbilt University, 1990.

RUSSO, Joseph. Re-thinking Homeric Psychology: Snell, Dodds and Their Critics. **Quaderni urbinati di cultura classica**, v. 101, n. 2, 2012, p. 11–28. Disponível em: www.jstor.org/stable/23347416. Último acesso em: 22 jun. 2020.

RUSSO, Joseph; BENNETT, Simon. Psicologia Omerica e tradizione Epica Orale. **Quaderni urbinati di cultura classica**, n. 12, 1971, p. 40–61. Disponível em: www.jstor.org/stable/20537646. Último acesso em: 23 jun. 2020.

SCODEL, Ruth. Narrative Focus and Elusive Thought in Homer. In: CAIRNS, Douglas; SCODEL, Ruth. **Definining Greek Narrative**. Edinburgh: University Press, 2014. p. 55-74.

SCULLY, Stephen. “The Language of Achilles: The OXΘΗΣΑΣ Formulas.” **Transactions of the American Philological Association (1974-)**, v. 114, 1984, p. 11–27. Disponível em: www.jstor.org/stable/284136. Último acesso em: 28 jul. 2020.

SEEL, O. Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im Altgriechischen Denken. In: **Festschrift Franz Dornseiff**. Ed. H. Kusch, 1953. p. 291-319

SNELL, Bruno. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

VERNANT, J.P. **As origens do pensamento grego**. Tradução de I.L. Borges. São Paulo: Difel, 1972.

ZÉRAFFA, Michel. **Pessoa e personagem: o romanesco dos anos de 1920 aos anos de 1950**. Tradução de Luíz João Gaia e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

- ¹ GENETTE, 1972. Para o *Discours du Récit*, publicado originalmente em 1972, optamos pela edição: Discurso da narrativa. Tradução de Fernando Cabral Martins. Lisboa: Vega, 1995.
- ² BAL, 1985. Para *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, publicado originalmente em 1985, optamos pela edição: *Teoría de la narrativa: una introducción a la narratología*. Trad. Javier Franco. Madrid: Catedra, 1990.
- ³ CANDIDO, 1998, p.63. Segundo o autor, a personagem esférica é tridimensional, profunda, complexa, capaz de nos surpreender de modo convincente e dotada de imprevisibilidade.
- ⁴ GENETTE, 1995, p. 233-235. De acordo com a narratologia genettiana, a metalepse consiste na transposição, infração ou ruptura de um nível narrativo por parte de um elemento pertencente a outro nível narrativo. Por exemplo, quando o narrador primário ou extradiegético se dirige a uma personagem situada no nível secundário ou interno da narrativa.
- ⁵ *Die Entdeckung des Geistes* (1946).
- ⁶ SNELL, 2009, p. 17-20.
- ⁷ Heráclito de Éfeso, Fr. 45; 115; KR.
- ⁸ CORRÊA, 1998, p. 35.
- ⁹ FORSTER, [1927], 1985, p. 76-78.
- ¹⁰ CANDIDO, 1998, p. 63.
- ¹¹ JAEGER, 1933.
- ¹² DODDS, 1951. Para *The Greeks and the Irrational*, publicado originalmente em 1951, optamos pela edição: Os gregos e o irracional. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- ¹³ AUERBACH, 1953. Para *The Representation of Reality in Western Literature*, publicado originalmente em 1953, optamos pela edição: *Mímesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ¹⁴ VERNANT, 1972.
- ¹⁵ REDFIELD, 1975.
- ¹⁶ RUSSO, 2012.
- ¹⁷ RUSSO; SIMON, 1971, p. 41-71.
- ¹⁸ VERNANT *apud* CORRÊA, 1998, p. 55.
- ¹⁹ SNELL, 2009, p. 18-19.
- ²⁰ AUERBACH, 2002, p. 3.
- ²¹ SEEL, 1953, p. 294, 303.
- ²² VIEIRA, notas sobre o autor, p. XV; SNELL, 2009.
- ²³ GASKIN, 1990, p. 2.
- ²⁴ BAL, 1990, p. 108.
- ²⁵ DE JONG, 2004, p. 14.
- ²⁶ READY, 2018, p. 231.
- ²⁷ FORSTER, [1927], 1985, p. 67-68.
- ²⁸ CANDIDO, 1998, p. 62.
- ²⁹ GENETTE, [1972], 1995.
- ³⁰ BAL, [1985], 1990.
- ³¹ FORSTER, [1927], 1985, p. 77.
- ³² SNELL, 2009, p. 18-19.
- ³³ ZÉRAFFA, 2010, p. 146: Assim, o monólogo tem duas funções romanescas, sendo que a primeira corresponde a um “em si” e a segunda a um “para outrem”. Numa e outra, reencontramos a profunda preocupação que têm em comum tantos grandes romancistas de um mesmo período: dispersar a pessoa, mas também esforçar-se por reuni-la. Concretizando as virtualidades, os poderes de uma consciência, o monólogo interior é, no entanto, incessantemente fragmentado, parcelar.

- ³⁴ SNELL, 2009, p. 19.
- ³⁵ Homero, *Iliada*, 2013.
- ³⁶ DE JONG, 2004, p. 5.
- ³⁷ GENETTE, 1995, p. 229-232.
- ³⁸ GENETTE, 1995, p. 187.
- ³⁹ FENIK, 1978, p. 68-90.
- ⁴⁰ Homero, *Iliada*, XVII, 91-105.
- ⁴¹ BAL, 1990, p. 109. Tradução nossa: “*La focalización es la relación entre la visión, el agente que ve, y lo que se ve*”.
- ⁴² GASKIN, 1990, p. 2 *apud* CORRÊA, 1998, p. 34.
- ⁴³ SEEL, 1953, p. 294, 303.
- ⁴⁴ GENETTE, 1995, p. 191.
- ⁴⁵ CANDIDO, 1998, p. 62.
- ⁴⁶ Homero, *Iliada*, XXII, 111-125.
- ⁴⁷ ERRECALDE, 2000, p. 116.
- ⁴⁸ Homero, *Iliada*, XXII, 122. [...] ἀλλὰ τί ἡ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; [...]
- ⁴⁹ Homero, *Iliada*, XXII, 99-100. [...] ὦ μοι ἐγών, εἰ μὲν κε πύλας καὶ τείχεα δῶω, / Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἀναθήσει, [...]
- ⁵⁰ CANDIDO, 1998, p. 193.
- ⁵¹ Idem, p. 62.
- ⁵² HUMPHREY, 1976, p. 32.
- ⁵³ GENETTE, 1995, p. 193.
- ⁵⁴ Idem, p. 87.
- ⁵⁵ Homero, *Iliada*, VI, 466-467.
- ⁵⁶ Homero, *Iliada*, I, 327-344.
- ⁵⁷ Homero, *Iliada*, XXIV, 477-517.
- ⁵⁸ HAUBOLD, 2014, p. 27.
- ⁵⁹ Homero, *Iliada*, I, 17-25.
- ⁶⁰ SNELL, 2009, p. 20.
- ⁶¹ DODDS, 2002, p. 25.
- ⁶² Idem, p. 25.
- ⁶³ GASKIN, 1990, p. 11.
- ⁶⁴ Homero, *Iliada*, III, 399-413.
- ⁶⁵ Homero, *Iliada*, III, 374.
- ⁶⁶ Homero, *Iliada*, III, 428-431.
- ⁶⁷ Homero, *Iliada*, III, 433-436.
- ⁶⁸ GASKIN, 1990, p. 12.
- ⁶⁹ *Ética a Nicomaco*, 1151 a 20.
- ⁷⁰ GASKIN, 1990, p. 12.
- ⁷¹ Homero, *Iliada*, III, 414-417.
- ⁷² Homero, *Iliada*, III, 433-436.
- ⁷³ GENETTE, 1995, p. 193. Consiste em dar mais informação “do que o que é, em princípio, autorizado pelo código de focalização que rege o conjunto”.
- ⁷⁴ NÜNLIST, 2003, p. 65.
- ⁷⁵ Homero, *Iliada*, XVI, 278-280.
- ⁷⁶ Homero, *Iliada*, I, 415-418.
- ⁷⁷ GENETTE, 1995, p. 194.
- ⁷⁸ Homero, *Iliada*, XVI, 707-709.
- ⁷⁹ SCODEL, 2014, p. 74.
- ⁸⁰ AUERBACH, 2002, p. 9-10.
- ⁸¹ SCODEL, 2014, p. 74, tradução nossa: “*I would suggest that when we look at Homeric narrative in this way, it is a little more like the characteristic narrative of the Hebrew Bible*”.

than it seems superficially, but it is still different. Biblical narrators are often extremely sparse in providing information about mental states. [...] Homeric characters, in contrast, talk and talk, and we hear so much about them and their motives that it is only when we reflect that we realise that we still need inference and imagination. Sometimes we are left completely uninformed about a character's motives for a significant action – for example, why Odysseus reports to the Achaean council only Achilles' initial response to the embassy and not his later modifications (Il. 9.674–92) – but Odysseus' motives would not profoundly change the narrative if we knew them”.

⁸²Idem, p. 74.

⁸³GUGGENBERGER, 2012, p. 75.

⁸⁴Homero, *Iliada*, IX, 186-199.

⁸⁵SCODEL, 2014, p. 66.

⁸⁶Homero, *Iliada*, IX, 223-224.

⁸⁷SCODEL, 2014, p. 66.

⁸⁸GENETTE, 1995, p. 187.

⁸⁹Homero, *Iliada*, IX, 624-640.

⁹⁰SCODEL, 2014, p. 68-69.

⁹¹Homero, *Iliada*, IX, 636.

⁹²SCODEL, 2014, p. 70.

⁹³Homero, *Iliada*, XVI, 33-38.

⁹⁴SCODEL, 2014, p. 70.

⁹⁵Homero, *Iliada*, XVI, 49-54.

⁹⁶SCODEL, 2014, p. 59.

⁹⁷Homero, *Iliada*, I, 330.

⁹⁸ Homero, *Iliada*, I, 334-335.

⁹⁹CANDIDO, 1998, p. 63.

¹⁰⁰ Idem, p. 64-65.

¹⁰¹ Idem, p. 67.

¹⁰² Idem, p. 65-66.

¹⁰³RUSSO; SIMON, 1971, p. 41-71.

¹⁰⁴AUERBACH, 2002, p. 9-10.

¹⁰⁵HAUBOLD, 2014, p. 25-27.

¹⁰⁶SCULLY, 1984, p. 26.

¹⁰⁷Homero, *Iliada*, XVI, 278-280.

¹⁰⁸GENETTE, 1995, p. 194.

¹⁰⁹Homero, *Iliada*, XVI, 707-709.

¹¹⁰GENETTE, 1995, p. 193: Jogando com o duplo sentido da palavra modo que ao mesmo tempo nos remete para a gramática e para a música, passarei a nomear, em geral, alterações a essas infracções isoladas, quando a coerência de conjunto ficar, contudo, forte o bastantes para que a noção de modo dominante continue a ser pertinente. Os dois tipos de alterações concebíveis consistem quer em dar menos informação do que aquela que é, em princípio, necessária, quer em dar mais do que o que é, em princípio, autorizado pelo código de focalização que rege o conjunto.

¹¹¹SNELL, 2009, p. 6-8.

¹¹²CORRÊA, 1998, p. 67.

¹¹³CAIRNS; SCODEL, 2014, p. 7.

¹¹⁴Considerando as definições apresentadas por Genette sobre modo e aspecto em *Discurso da Narrativa* (1995).

¹¹⁵GENETTE, 1995, p. 233.

¹¹⁶ Idem, p. 234.

¹¹⁷ Homero, *Iliada*, XVI, 816.

¹¹⁸RICHARDSON, 1990, p. 170.

- ¹¹⁹ DE JONG, 2004, p. 17.
- ¹²⁰ Homero, *Iliada*, XVI, 692–693.
- ¹²¹ RICHARDSON, 1990, p. 174.
- ¹²² Conforme as definições de metalinguagem apresentadas por Roman Jakobson, 1987, p.26.
- ¹²³ Homero, *Iliada*, IV, 223.
- ¹²⁴ Homero, *Iliada*, XV, 697.
- ¹²⁵ FORD, 1992, p. 76.
- ¹²⁶ Homero, *Iliada*, XII, 176.
- ¹²⁷ Homero, *Iliada*, II, 488-489.
- ¹²⁸ RICHARDSON, 1990, p. 182.
- ¹²⁹ Homero, *Iliada*, II, 488-489.
- ¹³⁰ DE JONG, 2004, p. 16.
- ¹³¹ Idem, p. 18.
- ¹³² Homero, *Iliada*, II, 484-486.
- ¹³³ GENETTE, [1972], 1995, p. 187.
- ¹³⁴ BAL, [1985], 1990, p. 10.
- ¹³⁵ FORSTER, [1927], 1985, p. 76-78.
- ¹³⁶ CANDIDO, 1998, p. 63.
- ¹³⁷ Homero, *Iliada*, XXII, 111-125.
- ¹³⁸ CANDIDO, 1998, p. 59.
- ¹³⁹ Fr. 91 KR.
- ¹⁴⁰ KIRK; RAVEN, 2010, p. 202.
- ¹⁴¹ O reconhecimento é a passagem do ignorar ao conhecer (*Poética*, 152a 30-32).

Creon's Anger during and after the Third Act of *Antigone*: an Aristotelian Reading of a Tyrant's Emotion

Pedro Proscurcin Junior¹

RESUMO

Na *Antígona*, particularmente a partir do debate envolvendo Creonte e Haemon, Sófocles mostra aspectos distintos de como a raiva (*thymós*) atua sobre a capacidade de julgar do tirano e de como essa emoção pode associar-se a inextricáveis laços familiares e políticos. Como toda leitura moderna da peça aplica uma conceituação filosófica para compreender as emoções e, assim, sofre as consequências de uma lacuna histórica entre os vocabulários interpretativo e original, este artigo argumenta que a conceituação aristotélica das emoções é uma ferramenta filosófica relevante para se contextualizar melhor a emoção da raiva (ou ódio) em Creonte. O ensaio discute as respostas *thyméticas* de Creonte diante da admoestação de Haemon e da *oligoria* de Antígona, oferecendo dois exemplos de leituras aristotélicas da *acrasia thymética* de Creonte. Uma das leituras possíveis considera o papel específico do conceito de *phantasia* na compreensão que Creonte tem da realidade que o circunda. Essa explicação filosófica de um tirano vingativo revela a importante conexão existente entre psicologia e política, sobretudo quando o intérprete busca esclarecer as ações de governo na cidade.

PALAVRAS-CHAVE

Raiva em Creonte; Sófocles; Antígona; resposta emocional; *acrasia thymética*; Aristóteles.

SUBMISSÃO 17.8.2020 | APROVAÇÃO 17.9.2020 | PUBLICAÇÃO 26.3.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i40.37517>



When reading Sophocles' *Antigone*, it is almost inevitable that readers focus on the antagonism between Antigone and Creon.² The traditional philosophical and psychological assessments especially emphasize Antigone's reactions and almost always compare her role in the play with that of Creon.³ Therefore, Creon's emotions have normally been analyzed through this dualistic view involving the Antigone-Creon debate. Moreover, most of these interpretations presuppose the use of modern philosophical vocabularies in which certain words shape our understandings of the original text. This happens even if readers do not realize it. This implied philosophical intertextuality is *per se* the basis of different interpretations, since it is nearly impossible to understand a character's motivation without presupposing a philosophical framework, *i.e.* the use of certain terms to interpret emotions or actions. Indeed, these words are typically drawn from another historical moment with a later philosophical significance.

Bearing this in mind, this paper shall argue that it is important to consider the following two aspects, if we want to understand Creon's expressions of anger in more detail. First, Creon's emotive language in dialogues with characters other than Antigone offers meaningful insights on topics such as emotions and, consequently, on how they affect his political decisions. Particularly in Creon's debate with Haemon, and from then on, Sophocles shows distinct aspects of how anger acts on the tyrant's ability to judge and how this can be related to inextricable familial and political ties.

Second, readers tend unwittingly to build a conceptual intertextuality in order to understand certain characters'

manifestations, for instance, using modern philosophical conceptualizations to elucidate classical Greek emotions. This is particularly important when we are faced with the use of modern concepts that disregard the Greek terminology or its historical context.⁴ A typical example happens when interpreters assume – sometimes without noticing – criteria such as the presence or absence of “conscious acts” to interpret Creon’s reactions or presuppose the existence of self-conscious characters in the play. As a consequence, readers have the propensity to inadvertently apply modern philosophical vocabularies to explain emotions in Sophocles.⁵ Such approaches cannot properly explain the effects of emotions on characters’ decisions, since they presuppose a Cartesian conscious agent with a unitary, autonomous “I”, something that has nothing to do with the Greek philosophical approach.⁶

Given that readers are inclined to use modern philosophical frameworks or vocabularies to understand characters’ emotions, reactions or inner conflicts, what might they do to avoid this kind of mistake? As we are always involved in a given intertextuality, this paper argues that readers will benefit from a more compatible terminology for understanding emotions in this play.⁷ In this respect, Greek philosophical conceptualizations of the soul and emotions – especially the Aristotelian one⁸ – are an important tool to more accurately contextualize Creon’s feelings in his debate with Haemon. The crucial question refers to the character’s anger (ὄργή, θυμός), particularly when we take into account the philosophical framework applied by Aristotle in the *Rhetoric II*.⁹ But why should we consider the Aristotelian approach to emotions? Most importantly, he is the first philosopher to offer an extended analytical description of emotions such as anger, and to relate the consequences of anger to sensitive issues such as decision making,

responsibility and lack of self-control (ἀκρασία). In his texts on this topic, we can see how the Greek philosophical tradition exemplarily understands an emotional response.¹⁰ More precisely, Aristotle's terminology explains how emotion alters perception and how humans with rather weak perception make inadequate judgements. The paper does not aim simply to adapt the Sophoclean terminology to the Aristotelian one or explain all Aristotle's uses of the word θυμός in different passages of the play. Instead, the challenge is to suggest more suitable tools to interpret Creon's reactions by taking into account Greek philosophical terminology.

This paper consists of three parts. The first part gives a brief overview of *Antigone's* third act and highlights the context in which Creon's anger is significantly exhibited.¹¹ As we shall see, Creon's debate with Haemon in 683-724 certainly explains how emotion affects his decisions. Here, the focus shall be on the description of Creon's θυμός (718)¹² and its circumstances. I will follow Aristotle in holding that this kind of conduct¹³ is an expected response to Antigone's ὀλιγωρία, which is seen as a threat to his new political role. In this context, we should bear in mind that Sophocles depicts him as a tyrant or despot (738, 506-507, 1056, 1169, 1208, 1219).¹⁴

The second section of the paper is divided into two parts and tries to offer a plausible Aristotelian reading of Creon's irascibility, motives and mistakes. The main aim is to enhance our understanding of Creon's *thymetic* responses through a specific philosophical terminology. As the first subsection will show, Aristotle's conceptualizations consider the division and the conflicts of the soul, the role of emotions and desires, and the importance of the soul to political science.¹⁵ I believe that his approach can clarify some ambiguities of Creon's πάθος and its consequences.¹⁶ In the second subsection, the paper provides a

reading of what Aristotle would call Creon's *ἀκρασία*. Since *θυμός* is by nature connected to a particular element of the soul, I will discuss whether it can be a cause of a specific *ἀκρασία* in respect to anger (*EN* 1147b34-35: *καθ' ὁμοιότητα*; cf. 1148b12-14; 1149a2-4; esp. *EN* VII.6: *ἡ τοῦ θυμοῦ*). The Stageirite philosopher explains that an angry person may not see a situation the way it really is (*Rhet.* 1378a30-33, 1378b8-10). It seems to me that this happens with Creon in *Antigone's* third act. In his debate with Haemon, Creon still sees *Antigone* as the one who inflicted damage to the city, when she disobeyed the edict.

The third and final section offers concluding remarks and emphasizes the incompatibility between the impulses of anger and Creon's "need for *phronesis*"¹⁷ in his role as a new ruler. Creon's lack of an appropriate emotional response affects his ability to reason. I argue that an Aristotelian account about the effects of *thymetic* responses provides a more realistic explanation about Creon's decisions and their political consequences.

1 ANTIGONE'S THIRD ACT (631-780): CHARACTERS AND CONTEXT

In general terms, Sophocles describes Creon as an impulsive and self-assured character. In his first appearance (162-222), Creon explicitly shows what he intends to promote and how he will follow his own judgements. As we know, the battle between Eteocles and Polyneices happened on the previous day (100-154). His first speech is full of dichotomies that reveal his feelings. For instance, (a) the characterization of the citizens of Thebes as loyal (168-169);¹⁸ (b) the claims that someone who rules a state and for fear [*ἐκ φόβου*] does not say what he thinks, is a bad man [*κάκιστος*] (178-181); and (c) the statement that a man who appreciates a friend [*φίλον*]¹⁹ more than his own fatherland [*τῆς αὐτοῦ πατρίδας*] is

worthy of disdain (182-183). In the same passage, Creon also recognizes that

it is impossible to understand the soul, (and) the mind and the judgement [ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην] of any man until he has been proved by government and lawgiving [ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν] (175-177).²⁰

The three relevant words (ψυχή, φρόνημα, γνώμη) refer to an internal sphere and the grounds for the construction of the self.²¹ More precisely, Creon seems to express the element of the soul related to the intellect and judgement in this passage. However, since the beginning of his government he is also moved by hatred against Polyneices and those who transgress the city laws.²² Indeed, Creon's manifestations of emotion prove to be complex and difficult to understand. When he expresses his anger and resentment towards Antigone, his utterances show a certain psychological inclination and a lack of self-control associated with the desire for revenge. The feelings of hate are augmented by the frustration of being disobeyed (481) and this is the way in which Creon copes with his discontent. His reaction reveals how Antigone's disobedience²³ offends his pride in being a king (665-669). Interestingly enough, this is one of the motives exposed by the narrator and confirmed by an Aristotelian reading of the play: Creon's actions in government, particularly his intransigent edict, reflect a type of character and expose a manifestation of the soul that controls his judgement.

Creon's first edict emerges in a context of political and social instability. The readers were already informed about Eteocles' entombment with all funeral rites (196) and the denial of funeral honors to or burial for Polyneices (203-204).²⁴ Creon clearly seeks to impose his authority as the new ruler (156). Thus,

his decree has a strict aim: he maintains that “in accordance with those rules [νόμοισι] I will strengthen this city” (191). He is referring to the two above mentioned claims (b) and (c), when he proclaims the severe edict. Creon believes that the new decree has to be ensured, otherwise nobody will respect him. There is a clear disjunction between his longing to control the city and the real achievement of this goal. This is perhaps why he first manifests hatred towards a dead man (Polyneices) and later anger at the person who transgressed his edict (Antigone) (449, 481, 495 and 663).²⁵

Haemon's role can be regarded as an intersection between the roles of the main characters in the play: Antigone and Creon. Without Haemon, the play would not gain complexity, tension, and sublimity. In rhetorical terms, he shows patience and addresses his father with deference. What is most impressive in his speech is that he does not put forth any personal argument, based on his love or esteem for Antigone, but rather talks about “what other people say” (688), “murmurs in the dark” (692), “the rumor that spreads everywhere” (700), and “what the city says” (733). This kind of speech is expressly praised by Aristotle (*Rhet.* 1418b32-33, 1417b20). Haemon is more concerned with the safety of the city than Creon.

As a member of the ruler's family (156), he positions himself in favor of his promised bride (and cousin), in spite of her vulnerability as a young woman (ἐπίκληρος). Again, the dichotomies appear clear, but they are not simply opposite poles (family vs. city, unwritten vs. written laws, woman vs. man, younger vs. older).²⁶ For instance, we see the paired presence of familial and civic relations converging in the play. Haemon is a son and a citizen. When he begins to talk with Creon, he is a son (635-638), but then as a citizen challenges his father's authority.²⁷ When Creon shows himself to be ignorant of the importance of the

familial component and the laws that embrace it, he is already disregarding the family ties involved and, according to Antigone, the unwritten and unchanging laws governed by the gods (450-460). By separating and ranking those components, he is taking into consideration only the edict's authoritative force²⁸ and closing his eyes to the unwritten laws, the same ones that punished Oedipus. (See *Rhet.* 1373b9-13, 1375a34-1375b2)

Thus, Haemon symbolizes Creon's progeny, but also their downfall.²⁹ As Aristotle says, family relations engender fear and pity, and, thus, provoke interest (pleasure) in the audience (*Poet.* 1453b1-7). The narrator masterfully handles this kind of relation in the play. Haemon clearly shows different emotions and important aspects of his character in this debate with Creon. Readers already know his fate and feel sympathy. His inability to convince his father – despite the use of coherent arguments – and his humility and subjection to his father's authority hold our attention.³⁰ Initially, he simply begins with a call for φρόνησις and tries to convince his father to abandon the unwise measure. But after being accused by his father of being a puppet in the hands of a woman (740, 746 and 756), he becomes passionate and tries to protect his honor.

Haemon also anticipates the main argument of the seer Tiresias (998-1032).³¹ In the third act, Haemon's speech recalls the importance of "having useful judgement" (635: γνώμη ἔχων χρηστάς), also reflected in Creon's answer (640). Similarly, Tiresias reminds Creon of the importance of εὐβουλία (1050), which he quickly agrees with (1051). In fact, Haemon, Tiresias, and the Coryphaeus (1098: εὐβουλία) try to make Creon regain his ability to judge and rationalize his emotions. Creon cannot grasp how his decision has been affected by the presence of anger. In any case, when he is finally convinced by the Coryphaeus,³² it is too late.

Interestingly enough, for Aristotle the term γνώμη expresses a faculty of judging correctly what is equitable (*EN* 1143a20: ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή) and involves showing consideration for others, *i.e.* forgiveness. In the *Rhetoric*, Aristotle emphasizes the characteristics of equity, *e.g.* “it is equitable to pardon human weaknesses”, “to bear injury with patience”, and “to be willing to appeal to the judgement of reason rather than to violence” (*Rhet.* 1374b10 ss.). Creon is really not able to apply equity in his judgement and, especially in the case of Antigone, he is convinced that strict compliance with the edict is the only way to assure his authority. Aristotle affirms that “equity is justice that goes beyond the written laws” (*Rhet.* 1374a27; cf. *EN* 1137b11-14). Creon acts emotionally and, therefore, to ensure the enforcement of the edict, becomes more important than anything else. Since Creon cannot see what is truly equitable and cannot judge according to the truth (cf. *EN* 1143a24: ὀρθή δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς), he is certainly unable to deliberate over Antigone's plea.

2 CREON'S ANGER: AN ARISTOTELIAN APPROACH

It is true that Creon is preoccupied with the city's stability and governability. The edict is an expression of his autocratic authority.³³ He is not able to calculate all the consequences of his normative act, since he acts under the influence of hatred. If the edict is disrespected (663: ὅστις δ' ὑπερβᾶς ἢ νόμους βιάζεται), he will be in a position to be demoralized or – as he sees it – to lose control over the city. However, this is only what he is telling the public (the external sphere) as a new ruler. When Creon criticizes Antigone's disobedience (656: πόλεως ἀπισήσασαν), he is worried about his reputation before the people: “She is the only one that I have found/ In all the city disobedient. I will not make myself a liar” (655-657). He clearly contrasts actions of obedience (676:

πειθαρχία) and disobedience (672: ἀναρχία),³⁴ and underlines how the first is important – a military value – to the city (673).³⁵ He can only see Antigone’s ὕβρις (480-483), but cannot hear what other Thebans think about his decision (504-510; 688-700).³⁶ In this way, his niece’s disobedience is also an affront to him, not only because she is a family member (ἐπίκληρος), but also because she is a woman (677-680).³⁷ Creon has the perspective of a tyrant (60 and 506), who sees any kind of disobedience as disdain, even if this were not the case.

When arguing with Haemon in the third act, Creon exposes further aspects of his character. At first, he provokes Haemon by asking if he is “in rage” (λυσσαίνων) against his father (633), something that Haemon does not manifest at the beginning of his speech.³⁸ On the contrary, knowing his father’s temper, he cautiously tries to convince him about the mistake he is making. As we saw, only at the end of this act, Haemon expresses indignation (esp. 743) and refutes his father’s measures in a harsh stichomythia. In fact, Creon’s expectation mirrors the impulse that he is already manifesting.³⁹

In the same scene, Creon says that the pleasure (ἡδονή) in a woman overcomes his son’s judgement (648-649: ὦ παῖ, τὰς φρένας ὑφ’ ἡδονῆς / γυναικὸς οὐνεκ’ ἐκβάλης), although Creon himself still does not see how his blinding anger prevents him from exercising his best judgement. Indeed, Haemon is definitely more capable of deliberating and seeing what is happening in the city. Again, when Creon accuses Haemon of weakness, he mirrors his own faults to his interlocutor. Creon’s anger is associated with another kind of pleasure – the pleasure of revenge – and he certainly cannot rationalize this feeling. According to Aristotle, “anger is always accompanied by a certain pleasure” (*Rhet.* 1378b2-3; *EE* 1220b13-14, 1229b30-32), since “it is pleasant to think that one will obtain what one aims at” and “the vision [of revenge] that

risers before us” produces pleasure as well (*Rhet.* 1378b5-10).⁴⁰ For Creon, Antigone is a law-breaker and must be punished (663-665) as would any other citizen.⁴¹

But where do both anger and hatred come from? According to Aristotle, anger (*ὀργή*) and hatred (*μῖσος*) have two different senses (*Rhet.* 1382a1-9). Among the characteristics of the first one is: it “arises from acts committed against us”, “has always an individual as its object”, “is curable by time”, and, as Aristotle explains, “who is angry might feel compassion” and “suffers pain”. The second one appears even from acts that are not committed against us, “applies to classes of people” (*e.g.* any thief or any informer), is not curable by time, and one who hates never feels compassion and does not suffer pain (*Rhet.* 1382a1 e ss.; cf. 1378a31-1378b3).⁴² However, this clear distinction is not easily found in Sophocles’ plays, since characters’ emotions are sometimes mixed or inaccurate.⁴³ As stated above, Creon wants to show by any means a firm position in relation to the new edict (191-193),⁴⁴ because it represents his first act of authority. This law enforcement by any means – the enforcement of the edict – reveals Creon’s character.

Even before knowing who is responsible for this ὕβρις (309), Creon first accuses the guard of that crime (322), and then speaks of political opponents, of bribed criminals, and of rebels (289-303). Creon is presumably generalizing a “class of opponents”, because he hates the fact of being disobeyed by someone or a group of people. For this reason, we would tend to classify Creon’s initial reaction as hatred. However, Sophocles shows us something else in the very same scene. Creon feels pain (*λύπην* 318) and admits his anger (280: *ὀργή*).⁴⁵ For Aristotle, anger is a desire (*ὄρεξις*),⁴⁶ accompanied by pain (*μετὰ λύπης*), and this kind of pain affects correct judgement.⁴⁷ Since desire is said to be for the sake of something (*DA* 432b15-16), we can read here that

Creon's desire aims only to achieve revenge. This kind of desire has its origins in an irrational part of the soul, linked to θυμός (*DA* 432b5-6). The words ὀργή and θυμός tend to be used synonymously in Aristotle (*Rhet.* 1369a4-7)⁴⁸ and refer to the same soul's realm. What moves Creon to act in such way is, therefore, an irrational (ἄλογον) desire (*DA* 432b5-7; *Rhet.* 1369a4; cf. *EE* 1223a26-27, 1225b24-26; *Pol.* 1334b17-25) and this specific ὄρεξις does not imply the use of the deliberative faculty (*DA* 434a12: τὸ βουλευτικόν), especially in cases of lack of self-control. In truth, a characteristic of the prudent man (φρόνιμος) is the ability to deliberate well (καλῶς βουλευσασθαι) about what is good and advantageous for himself (*EN* 1140a25-27, 1141b9-10). More specifically, the prudent person will be the one who is good at deliberating (*EN* 1140a30-31: ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός) and this faculty is connected to the paradigm of the statesman who governs well (*EN* 1140b10-11; cf. 1141b23-24; 1112b14). This ability to calculate well with a view to attain some particular end cannot be achieved by someone in anger or corrupted by pain (*EN* 1140b17-19).

When Antigone ignores Creon's edict and laughs at it, he believes that she is committing two kinds of ὕβρις (480): 1. Transgressing the laws he laid down (481), and 2. Boasting of what she did and laughing about that (483). Creon cannot accept the fact that she mocks him (δεδρακυῖαν γελᾶν).⁴⁹ Sophocles puts the verb γελάω in Antigone's mouth when Ismene warns her about the provocative behavior: "O why taunt me, when it does not help you?" (550) and Antigone recognizes it: "Indeed, if I laugh at you, then it is with grief that I laugh at you." (551: ἀλγοῦσα μὲν δῆτ' εἰ γελῶ γ' ἐν σοὶ γελῶ). This kind of behavior is interpreted by Creon as disdain or a slight (ὀλιγωρία), something that by nature provokes anger (ὀργή), as Aristotle points out (*Rhet.* 1378a30-32; *EN* 1149a32-34; cf. *Pol.* 1312b29-32).⁵⁰ Antigone's ὕβρις would be

certainly depicted as a form of *ὀλιγωρία* (*Rhet.* 1378b23-24) and as an insult as far as it dishonors another person (and particularly a close family member: *Rhet.* 1379b2-4; 1379b7-10).⁵¹ Aristotle uses the example of Achilles' response to Agamemnon (Homer *Il.* 1, 356; *Il.* 9, 684),⁵² but the description seems to apply to the case of Creon, too. As Aristotle says: "The persons with whom we get angry are those who laugh, mock, or jeer at us, for such conduct is an insult."⁵³ From Creon's perspective, Antigone dishonors him as a ruler (*ἄρχός*) – or someone "who thinks himself worthy to rule" (*ἄρχειν ἄξιος οἰόμενος*) (*Rhet.* 1379a2-3; *Pol.* 1279b6-7) – and thereby arouses his desire for revenge. In addition to *ὑβρις*, Creon thinks that she feels contempt (*καταφρόνησις*) for him (*Rhet.* 1378b14-15). Similarly, Antigone sees Creon's edict as a transgression of the unwritten laws (453-457), and Aristotle would agree with this claim (*Rhet.* 1373b9-13 and 1375a33-1375b2).⁵⁴

This position is particularly underlined in the *Politics*. Aristotle says that "law is wisdom without desire"⁵⁵ and claims that law is better than man, because *θυμός* "warps the rule even of the best men"⁵⁶ (*Pol.* 1287a29-32). In addition, he emphasizes that one "that recommends that law shall govern seems to recommend that god and reason alone shall govern"⁵⁷ and, even more interesting:

customary (or unwritten) laws (*τὰ ἔθη*) are more important (*κυριώτεροι*) and deal with more important matters (*περὶ κυριωτέρων*) than written laws (*γράμματα νόμων*), so that if a human ruler is less liable to error than written laws, yet he is not less liable to error than the laws of custom (*Pol.* 1287b5-7).⁵⁸

In broad terms, these considerations have two outcomes: (a) one should consider and trust more in the customary or unwritten laws, *i.e.* the laws of the gods, than in the written laws of a human ruler (especially in the case of a

tyrant); and (b) one should be able to judge without the influence of an emotion (πάθος) (*Pol.* 1287b2-3) or irrational desires (*DA* 432b6-7; 434a). Creon does not see the relevance of the customary laws advocated by Antigone and simply ignores her claim.⁵⁹ This action is seen by Antigone as disdain (ὀλιγωρία *i.e.* καταφρόνησις) and provokes her anger as well (875). Creon's emotion does not employ calculation (λογισμός) and this leads him to commit insolence (ὑβρις).⁶⁰ In a circular argument, this is exactly the same insolence that causes men to be led by their θυμός (*Pol.* 1312b29-30).⁶¹ Moreover, Creon's anger does not enable him to be prudent (φρονεῖν)⁶² and, thus, he is unable to establish a just law or equitably to judge Antigone's arguments. The impulses of his θυμός govern his actions and, by the end of the third act, he shows a "contemptuous hatred"⁶³ of Antigone (760-761 and 773-780). It is only after speaking with Tiresias and the Coryphaeus that Creon recognizes that his "mind is disturbed" (1095: ἔγνωκα καὺτὸς καὶ ταρασσομαι φρένας) and "to strike [his] θυμός with ruin (ἄτη)" is fearful (1097: δεινός).⁶⁴

The *thymetic* element of the soul (*EN* 1102b13-14) expresses the worst in him, but in the eyes of readers this is an expected reaction of a tyrant (cf. *Pol.* 1312b19-20). Aristotle clearly affirms that "the individual's judgement is bound to be corrupted when he is overcome by anger or some other such emotion"⁶⁵ (*Pol.* 1286a33-34). In this passage, the philosopher speaks specifically about tyrants⁶⁶ and how "anger brings with it an element of pain, making calculation difficult". Creon's λύπη, due to Antigone's ὀλιγωρία, contrasts with his ἡδονή in imagining what he hopes (*Rhet.* 1370a30-31).⁶⁷ As we saw, he is so involved by this specific ὄρεξις that he lets himself be guided to another aim, which is no longer the stability of the city. As Aristotle emphasizes, "the man who has been ruined by pleasure and pain" fails to see "the

originating causes of the things” that consist in the end at which they aimed (EN 1140b16-19). Again, *ὄργη* can be understood as a synonym of *θυμός* (e.g. *Rhet.* 1378b5-7; 1370b11-13). For Aristotle, *θυμός* is part of the desiring element (*ὀρεκτικόν*) (EN 1102b30) and, in spite of being an irrational element of the soul (*τῆς ψυχῆς ἄλογος*),⁶⁸ it shares in a sense in reason (1102b13-14). This occurs because this element tends to listen to and obey the rational one (1102b31). Because of that, the desiring element – as far as it listens to and follows the *λόγος* – takes part in the rational element (*τὸ λόγον ἔχον*) (EN 1103a1-3).⁶⁹ However, it happens that the impulses of *θυμός* affect an agent in a way in which he can mishear *λόγος* (1149a26).⁷⁰ In this situation he cannot be persuaded by the rational element.⁷¹ In particular, since the rational element also has two parts, a scientific and a calculative one (EN 1139a11-12: *τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν*), the person subjected to *thymetic* impulses does not always listen to the calculative (deliberative) part.⁷² This deliberative part is associated with the ethical acting and is derived from the activity of practical wisdom (*φρόνησις*),⁷³ according to Aristotle. The person who is credited with this virtue is characterized as having the ability to deliberate well about what is good and favorable for himself (EN 1140a25-27).

2.1 CREON'S THYMETIC AKRASIA? TWO ARISTOTELIAN READINGS

Considering the influence of *θυμός* on Creon's behavior⁷⁴ and an Aristotelian approach to this subject, we might now try to understand some aspects of the tyrant's lack of self-control (*ἀκρασία*).⁷⁵ After all, he later regrets the decision he has made. He recognizes that his *θυμός* has disturbed his mind (1095-1097)⁷⁶ and says that guilt falls on him alone (1318: *ἐμᾶς ἀρμόσει ποτ' ἐξ αἰτίας*).⁷⁷ Given this perspective, is it possible to say that Creon was akratic? The answer has two aspects: 1. what we consider to be

Creon's initial mistake, *i.e.* did he suffer from a "cognitive failure" related to the way in which he perceived Antigone's disobedience? Or did he misunderstand the facts derived from a non-intellectual part of the soul? And 2. the appropriate philosophical conceptualization applied to explain it. I would like to suggest two plausible readings of the character's emotional reaction and to consider two specific concepts in two Aristotelian works. The first reading contemplates Aristotle's account of "imagination" (φαντασία) in decision-making, particularly in *De anima* and *Rhetoric*, and the second considers Aristotle's explanations about the role of the *thymetic* part of the soul, particularly in the *Ethica Nicomachea*.

In the context of Aristotle's *De anima*, an answer to the question can be considered only if we see a mistake ("cognitive failure") in Creon's apprehension of what would be considered as a genuine good for him and the city.⁷⁸ As we saw, his θυμός (an ὄρεξις) moves him to act under the influence of an irrational principle (ὄρεκτικόν). Anger as an emotion is expressed as a feeling involving pain and pleasure (*EN* 1105b21-23, *Rhet.* 1378a30, 1378b8). Being pleasurable or painful is the analogue of being good or bad (*DA* 431a10-11, 433b8-10; *EN* 1104b14-15, 1113b1-2; *EE* 1220b12-14; *Rhet.* 1378a20-22). The good is *per se* the end (τέλος) and appears to each man in accordance with his character (*EN* 1114a31-b25).⁷⁹ When Creon perceives something pleasant or painful, he is not using *noetic* ("rational") judgement (*DA* 431a8-14). Nonetheless, one cannot identify a feeling independent of its relation to specific evaluations or beliefs constitutive of this emotion.⁸⁰ Anger thus encompasses the reactive desire for revenge. Creon desires revenge because it seems good to him. As we saw, the images in the thoughts involving the act of vengeance cause pleasure (*Rhet.* 1378b8-10). Within Aristotle's account, this desire is represented to a person as being good.⁸¹ However, Aristotle holds that the good can be real or apparent (ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον

ἀγαθὸν) (DA 433a27-28; cf. EN 1114a31-b1). In the case of Creon, there is a φαινόμενον ἀγαθὸν, and the capability which represents it as such is imagination (φαντασία).⁸²

When Creon is first informed about the disobedience to the edict, he seems to have an initial hatred. He of course doubts the guard's intentions. When he more specifically sees that Antigone is responsible for the ὕβρις, he expresses another kind of reaction. Now he has the kind of anger involved in the expectation of revenge. When one perceives something, then one has a related image of it. It is worth pointing out that the emotion is also a possession of an image (φάντασμα), "related as a likeness to that of which it is an image" (*De memoria* 451a15-16, cf. EN 1105b20-24). The emotion is perceived as an image and is conjugated with other images through perception.⁸³ An emotion changes one so as to affect one's judgement (*Rhet.* 1378a19-21). Interestingly, imagination is that in virtue of which an image arises for us (DA 428a1-2). If this occurs, having φαντασία as a false perception (*Rhet.* 1370a28-29; cf. EN 1150b28) will lead to inadequate judgements.⁸⁴

In Aristotelian terms, the problem that we see in Creon's desire for revenge consists in taking pleasure in revenge for a good and thus applying it specifically to a particular case. Creon does not see the principle of his action. The onset of θυμός prevents him from using his practical thought⁸⁵ and impedes him from understanding revenge as something bad which must be avoided (EN 1113a33-b1). This sort of action takes place with no previous reflection; the action simply bypasses the possibility of choice and takes place in accordance with his disposition (EN 1140b17-20). Creon's pursuit of revenge is mediated by φαντασία. There is an instance of aiming a φαινόμενον ἀγαθὸν which implies that Antigone's action is seen in a specific way by Creon.

In this context, he exhibits not only the sense-perception φαντασία (αἰσθητική φαντασία), but also the deliberative one (βουλευτική φαντασία) (*DA* 434a5-12).⁸⁶ The first kind of φαντασία provides the background information for particular perceptions,⁸⁷ *i.e.* when Creon hears about Antigone's action, he not only sees this punctual action, namely an explicit focused scene, but also sees it inside different images in the background, *i.e.* the imperatives of his edict, his role as a king, the fact that she is a family member, and his authority in the city. The second kind of φαντασία goes beyond the mere perception of simultaneous images that involve the focused scene⁸⁸ and requires calculation. According to Aristotle, the person is able to make one image out of many. All the images are unified in a calculative way (434a9-10). The βουλευτική φαντασία also implies a correspondent practical thinking which might lead to an action. As we can see, Creon's decision involves a certain kind of φαντασία that informs him that he has been insulted and slighted (*EN* 1149a32-33). The emotion of anger is already in the unity of images produced and he deliberates over what is to come by reference to what is present. As Aristotle claims, sometimes φαντασία overpowers wish (βούλησις) and sets it in movement or at times βούλησις acts upon desire (ὄρεξις) (*DA* 434a12-13, cf. 433a3). Since there are three types of desire (βούλησις, θυμός and ἐπιθυμία), it is reasonable to claim that Creon's decision is in accordance with the ὄρεξις of temper (θυμός), which obeys reason in a sense (*EN* 1149b1). Aristotle argues that no animal is capable of ὄρεξις without φαντασία (433b28-29). He argues that when φαντασία originates movement, it necessarily involves ὄρεξις (433a20-21). It seems to me that this kind of φαντασία happens in a state of fever. The images of Antigone's disobedience and later her slight provoke a harsh decision; the former is interpreted as an unmotivated offense to his first edict, and the latter is probably so understood because he

also had previous tensions with Antigone, when she ignored his orders (cf. esp. *OC* 826-1118). This shows his impulsiveness and his predisposition toward anger. He feels particularly angry because she is a family member who does not respect a thing that he most cares about, his authority as a ruler. He also probably thinks that he has a superior position and looks for respect from those he thinks owe him good treatment (*Rhet.* 1379a7-9). When he faces one who opposes him, emotion controls his action. Therefore, the initial pain caused by his θυμός turns out to be an image of a future good, a pleasure. So where is the pleasure that Creon follows here? As Aristotle underlines in the *Rhetoric*: “some sort of φαντασία of what he remembers or expects always follows along with the perception in the person expecting or remembering” (*Rhet.* 1370a28-31, transl. C.D.C. Reeve). The future good turns to be a sensible projection.⁸⁹ The expectation of revenge is pleasant for Creon because the image of vengeance cause pleasure (*Rhet.* 1378b8-10, cf. *DA* 433b28). The violence of θυμός does not wait for a correct argument (λόγος) and makes him follow φαντασία. (*EN* 1150b26-28). This activity of representation, *i.e.* φαντασία, offers a preselected content to the operations of the faculty of the intellect. Since φαντασία depends on the person’s character (cf. *DA* 427b17-18: ἐφ’ ἡμῖν), it follows that the edict was *per se* a manifestation of this kind of φαντασία – influenced by θυμός – that ignores the νοῦς of the city’s unwritten laws.

Hence, he cannot sustain a βούλησις (a “rational desire”), a movement related to calculation (λογισμός) (*DA* 433a23-25, cf. 432b5-7) from which deliberation starts. If Creon was driven by this intellectual ὄρεξις, he would probably calculate well with a view to a good end (*Rhet.* 1369a1-4; cf. *DA* 414b2, 432b5-7, *Pol.* 1334b17-25; *EE* 1123a26-27, 1225b24-26; *MM* 1187b37; *EN* 1111b10-12, 1140a28-30, 1140b4-7). Because of that, Aristotle would probably argue that Creon is not like Pericles, since “[...]”

Pericles and men like him have practical wisdom, because they can see what is good for themselves and what is good for human beings in general” (EN 1140b7-10).⁹⁰

A second possible Aristotelian reading of Creon’s θυμός deals with his responses to Antigone’s ὀλιγωρία and his political deafness. Although Creon thinks that the person guiding the city should grasp the best counsel (178-179: βουλευμάτων),⁹¹ his *thymetic* responses are so forceful that he cannot hear the counsel of others. Haemon tried to advise him appealing to his reason: “do not carry only one character (ἦθος) in yourself” (705). Creon is so obsessed with revenge that he cannot assume another character or disposition. That is to say, he cares only about revenge. Haemon says that Creon is acting like a young man (735: νέος). When Aristotle reflects on the character of the young (*Rhet.* 1389a3ff.),⁹² he expresses what would be the most typical features of them:

They are passionate (θυμικοί), hot-tempered (ὄξύθυμοι), and carried away by anger (ὀργή), and unable to control their temper (θυμοῦ); for owing to their ambition (φιλοτιμίαν) they cannot endure to be slighted (ὀλιγωρούμενοι), and become indignant when they think they are being wronged.⁹³ (*Rhet.* 1389a10-13)

This is probably what Haemon means with such an answer. Creon is convinced that Antigone insulted him. His uncontrolled *thymetic* desire mirrors the feeling of being slighted. The tyrant’s degree of anger undermines his ability to think. Haemon criticizes his father’s inability to listen to others (757).⁹⁴ Aristotle argues that the life of the young “is guided by their character (ἦθει) rather than by calculation”⁹⁵ (*Rhet.* 1389a34-35). Creon is not able to learn (710), since he believes that he alone is right. Haemon’s last appeal consists of the use of the claim “retreat from your θυμός” (718) and “learn” (723). Tiresias also maintains the same argument: “to

learn” (1031: **μανθάνειν**), since he has deliberated (**φρονήσας**). Creon is not able to accept wise counsel.⁹⁶ Only later can he affirm that he had learned “a bitter lesson” (1272: **ἔχω μαθὼν δειλῖος**). In this regard, Aristotle maintains that one who is angry cannot learn because one cannot listen and obey the rational element (*EN* 1102b31).

For Aristotle, “it appears that the **θυμός** does to some extent hear reason, but hears it wrong[ly]”⁹⁷ (*EN* 1149a25-26). Creon does not listen to the main arguments of Haemon or Tiresias. He is so concerned with Antigone’s **ὑβρις** and **ὀλιγωρία** that he focuses only on revenge (*Rhet.* 1378b1-2). Aristotle perfectly describes this kind of response in the *Nicomachean Ethics*:

Similarly anger (**θυμός**), owing to the heat and swiftness of its nature, hears, but does not hear the order given, and rushes off to take vengeance. When **λόγος** or **φαντασία** suggests that an insult (**ὑβρις**) or slight (**ὀλιγωρία**) has been received, anger flares up at once, but after reasoning as it were that you ought to make war on anybody who insults you.⁹⁸ (*EN* 1149a30-34)

Here Aristotle is speaking about the lack of control (**ἀκρασία**) in respect to the impulses of **θυμός** (*EN* 1149a25ff.; cf. esp. 1149a32-34, 1148b13). This kind of lack of control seems to characterize Creon’s disposition before he is convinced by the Coryphaeus (1098: **εὐβουλία**). Of course, the Coryphaeus had only to accentuate Tiresias’s credibility (1091-1094). Tiresias plays the role of an old counsellor or, in the context of the Aristotelian approach, of a father (*EN* 1102b31-32, 1103a2), to whom the ruler should listen. The important aspect here is that later Creon realizes that **θυμός** is responsible for his troubled mind (1095-1097).⁹⁹ According to Aristotle, the good of **θυμός** is not the good of the desire for what we rationally grasp (**βούλησις**) (*EN* 1113a23-24,

1113a33-b2). Creon first imagines that the desire to do harm to Antigone would satisfy his soul, but then he is able to rationalize it and, most importantly, regret what he has done. This is an important feature that well describes Creon's akratic action: the recognition of his mistake (1261-1262).¹⁰⁰ The akratic action related to the impulse of anger results from a misapprehension, but the subsequent regret does not cancel the voluntariness of his action.¹⁰¹ Creon was not factually mistaken at the time when he acted against Antigone, who had disobeyed the old customary laws. Moreover, when he *thymetically* acts against Antigone,¹⁰² he had no shame (αἰδώς), *i.e.* he is not worried about how his action would appear to the others (EN 1128b11-12; EE 1233b26-29). The akratic action is not concerned with that,¹⁰³ but rather with the action *per se* and its interpretation (as foolish or wrong). Creon's psychic manifestations reflect his anger and lead to the destruction of his family. The very same irrational temper damages the city that he so much wanted to protect and strengthen.

3 FINAL REMARKS

Due to the limitations of post-Cartesian vocabularies to understand Greek emotions, this paper has tried to highlight the importance of an Aristotelian approach to the understanding of Creon's anger in Sophocles' *Antigone*. Conventional readings are inclined to focus on Creon's lack of "consciousness" or impulsiveness to explain his inability to control his anger.¹⁰⁴ The modern terminology applied to the play seems unable to reveal the specificities of this Greek emotion. As every reading of the play applies a philosophical conceptualization to understand emotions and is a victim to the historical gap between interpretative and original vocabularies, this paper offers a more authentic perspective on Creon's anger. Here the Aristotelian terminology

has the advantage not only because it is near in time and applies the same Greek words in various contexts, but also because Aristotle was the first to give an extended analytical description of emotions such as anger in a consistent way.

In light of Aristotelian terminology, both Creon and Antigone committed ὕβρις and manifested ὀλιγωρία, important components of the concept of anger. Throughout the play, readers are already able to identify Creon's impulses of anger, but with the use of Aristotle's approach to the topic it is even more interesting to observe, *e.g.*, how his lack of control derives from an irrational part of his soul which interferes with his judgement. It is fascinating how the words used by Sophocles can be understood through Aristotle's philosophical approach more coherently than through any explanation based on modern philosophy. The Aristotelian conceptualization also helps us to find intriguing nuances related to the tyrant's most typical emotion and his character.

The uncontrolled desire for revenge dominates Creon's soul and shows a specific disposition. First, he cannot accept the transgression of his edict and is surprised to know that his niece is responsible for this insult. She even laughs about it. Because of her overwhelming disdain, he is motivated by anger. The pain and the pleasure involved in this emotion affect his soul. He is dominated by the desire for revenge and can no longer judge his actions. He disregards family (and civic) values on the grounds of vengeance. Thus, Antigone's famous words (523: οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν)¹⁰⁵ begin to make sense. Readers see faults in both, but in the case of Creon, injured pride is the more remarkable, since we know that he is a ruler with absolute power. As a tyrant, he is moved by his temper and, with this susceptibility, he tends to offend the "rule of law".¹⁰⁶ Even in expressing his arguments in the discussion with Haemon, it is impossible to ignore the

predominance of the *thymetic* impulse controlling his speech. This *thymetic* response is displayed in comparison to the behavior of a young man. Creon lets himself be guided by a goal that is different from maintaining stability of the city. He cannot rationalize his emotion and, above all, hear the recommendations of εὐβουλία. Tiresias tries to be more emphatic and bring him to reason, and Creon begins to change when the Coryphaeus remembers how important it is to hear the old seer's words. The tyrant decides to give up the plan of revenge and, when he sees that he can no longer change destiny, he regrets not having listened and learned. He now knows that he acts against the unwritten laws, and he sees his miscalculation (ἄμαρτία).

But what is Creon's ἀκρασία definitely based on? In Aristotelian terms, Creon's pursuit of revenge is mediated by φαντασία. The φαντασία informs him that he has been insulted and slighted. The emotion of anger is already an essential part in the unity of images produced and makes him reflect upon the preselected content represented by φαντασία. Anger affects the way in which Creon represents Antigone's disobedience to himself. It seems that φαντασία overpowers the wish (βούλησις) and sets it in movement. His decision is in accordance with the ὄρεξις of θυμός. He cannot endure being slighted. It offends him as a ruler. The initial pain caused by his θυμός turns out to be an image of a future good, the expectation of revenge. He decides to punish Antigone. This other image is pleasant for him. His character facilitates this inadequate judgement. In its activity, φαντασία offers a preselected content for the operations of the intellectual faculty. From that moment on, Creon's intellectual faculty operates under certain images presented by his βουλευτική φαντασία.

Finally, Aristotelian philosophical concepts enable readers to observe in the plot important connections between psychology and politics. Aristotle claims that the psychological well-being of

the person who governs is fundamental to the wellness of the governed city. From the beginning of the play, Creon's emotional impulses reveal his soul's disposition and, as expected, his character reflects the very nature of his first edict and its impact on the welfare of the city. This, after all, shows how Creon's misconduct has an individual and a collective impact. It is clear that both practical (φρόνησις) and political (πολιτική) wisdom are connected to the same disposition (ἔξις).¹⁰⁷ Either way, Creon, as a tyrant, is unable to carefully consider the results of his decisions.

ABSTRACT

Particularly in Creon's debate with Haemon, and from then on, Sophocles shows distinct aspects of how anger acts on the tyrant's ability to judge and how this can be related to inextricable familial and political ties. Given that every modern reading of the play applies a philosophical conceptualization for understanding emotions and thus suffers the consequences of a historical gap between interpretative and original vocabularies, this paper argues that the Aristotelian conceptualization of emotions is a relevant philosophical tool to better contextualize Creon's anger in Sophocles' *Antigone*. The essay discusses Creon's *thymetic* responses in the face of Haemon's admonition and Antigone's *oligoria*, and offers two examples of Aristotelian readings of Creon's *thymetic akrasia*. One of the possible readings considers the specific role of *phantasia* in Creon's understanding of reality. This philosophical explanation of a revengeful tyrant reveals important connections between psychology and politics in the government of the city.

KEYWORDS

Creon's anger; Antigone; Sophocles; Emotional response; *Thymetic akrasia*; Aristotle.

BIBLIOGRAPHY

- ADAMS, S.M. **Sophocles: the Playwright**. Toronto: University of Toronto Press, 1957.
- ALLÈGRE, F. **Sophocle: étude sur les ressorts dramatiques de son théâtre et la composition de ses tragédies**. Lyon: Fontemoing, 1905.
- AUBENQUE, P. Sur la définition aristotélicienne de la colère. **Revue Philosophique**, Paris, v. 147, p. 300-317, 1957.
- BAYFIELD, M.A. **The Antigone of Sophokles**. London: Macmillan, 1960.
- BENEDETTO, V. **Sofocle**. Firenze: Nuova Italia, 1983.
- BLUNDELL, M.W. **Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. **Sophocles' Antigone**. Newburyport (MA): Focus, 1998.
- BÖCKH, A. **Des Sophokles Antigone**. Berlin: Veit, 1843.
- BOERI, M.D. **Aparencia y realidad en el pensamiento griego**. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- BOWRA, C.M. **Sophoclean Tragedy**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1945.
- BROADIE, S. Nicomachean Ethics VII. 8-9 (1151b22): Akrasia, enkrateia, and Look-Alikes. In: NATALI, C. (Org.). **Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 157-172.
- CAIRNS, D. **Sophocles: Antigone**. London: Bloomsbury, 2016.
- CAMERER, R. **Zorn und Groll in der Sophokleischen Tragödie**. Leipzig: R. Noske, 1936.
- CHESI, G.M. Antigone's language of death and Politics in the Antigone of Sophocles. **Philologus**, Berlin, v. 157, n. 2, p. 223-236, 2013.
- COLONNA, A. **Sofocle: l'Antigone**. Torino: Lattes & C., 1964.
- DAWE, R.D. **Studies on the Text of Sophocles**. Leiden: Brill, 1978.
- DESTRÉE, P. Aristotle on the Causes of Akrasia. In: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P. (Org.). **Akrasia in Greek Philosophy: from Socrates to Plotinus**. Leiden: Brill, 2007, p. 139-166.
- DITMARS, E.v.N. **Sophocles' Antigone: Lyric Shape and Meaning**. Pisa: Giardini, 1992.
- EVERSON, D. **Aristotle on Perception**. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- FILLION-LAHILLE, J. La colère chez Aristote. **Revue des Études Anciennes**, Bordeaux, v. 72, n. 1-2, p. 46-79, 1970.
- FLASHAR, H. **Sophokles: Dichter im Demokratischen Athen**. München: C.H. Beck, 2010.

- FORTENBAUGH, W.W. Aristotle's *Rhetoric* on Emotions. In: ERICKSON, K.V. (Ed.). **Aristotle: The Classical Heritage of *Rhetoric***. Metuchen (NJ): Scarecrow Press, 1974, p. 205-234.
- FREDE, D. The cognitive role of Phantasia. In: NUSSBAUM, M.C.; RORTY A.O. (Org.). **Essays on Aristotle's *De Anima***. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 279-295.
- GADAMER, H.G. **Wahrheit und Methode, Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1960.
- GARVER, E. 1994. **Aristotle's *Rhetoric*: an Art of Character**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- GASTI, H. La fonction du mode psychique dans l'Antigone de Sophocle. **Listy filologické/ Folia philologica**, Prague, v. 116, n. 2, p. 112-119, 1993.
- GERNET, L. **Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce**. Paris: Leroux, 1917.
- GILL, C. **Greek Thought**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. **Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- GOHEEN, R.F. **The Imagery of Sophocles' Antigone**. Princeton: Princeton University Press, 1951.
- GRIFFITH, M. **Sophocles: Antigone**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- GRIMALDI, W.M.A. **Aristotle, *Rhetoric* I: a Commentary**. New York: Fordham University Press, 1980.
- _____. **Aristotle, *Rhetoric* II: a Commentary**. New York: FUP, 1988.
- HARRIS, E.M. Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of Nomos. In: HARRIS, E.; RUBINSTEIN, L. (Ed.). **The Law and the Courts in Ancient Greece**. London: Oxford University Press, 2001, p. 19-56.
- HEGEL, G.W.F. **Vorlesungen über die Ästhetik**. Vol. II, Berlin: Duncker und Humblot, 1837.
- _____. **Vorlesungen über die Ästhetik**. Vol. I, Stuttgart: Fromann, 1964.
- HESTER, D.A. Sophocles the Unphilosophical. A Study in the 'Antigone'. **Mnemosyne**, Leiden, v. 24, f. 1, p. 11-59, 1971.
- JEBB, R.C. **The Antigone, Sophocles: the Plays and Fragments**. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.
- KAMERBEEK, J.C. **The Plays of Sophocles: the Antigone**. Leiden: Brill, 1978.
- KITTO, H.D.F. **Greek Tragedy: a Literary Study**. London: Routledge, 2011.
- KNOX, B.M.W. **Oedipus at Thebes**. New Haven: Yale University Press, 1957.

- _____. Sophocles and the Polis. In: ROMILLY, J. (Ed.). **Sophocle**. Genève: Fondation Hardt, 1983. p. 1-37.
- _____. **The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy**. Berkeley: University of California Press, 1983a.
- KRAUT, R. **Aristotle. Political Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LABELLARTE, R. **γένος ε πόλις nell'Antigone di Sofocle**. Bari: Zonno, 1977.
- LEINIEKS, V. **The Plays of Sophokles**. Amsterdam: Grüner, 1982.
- LLOYD-JONES, H.; WILSON, N.G. **Sophoclea: Studies on the Text of Sophocles**. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MATHIEU-CASTELLANI, G. La colère d'Aristote: Défense et illustration d'un emportement plus doux que le miel..., **Littérature**, Paris, n. 112, p. 75-89, 2001.
- MILLER, P. Destabilizing Haemon: Radically Reading Gender and Authority in Sophocles' Antigone. **Helios**, Lubbock, v. 14, n. 2, p. 163-185, 2014.
- MOSS, J. Akrasia and Perceptual Illusion. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Bonn, n. 91, p. 119-56, 2009.
- MÜLLER, G. **Sophokles: Antigone**. Heidelberg: Winter, 1967.
- NATALI, C. **Brutishness, Irascibility and Weakness of will: Commentary to EN VII, 1148b15-1150a8**. [Aristotelian Symposium]. Venice: 2005.
- NUSSBAUM, M.C. **Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice**. New York: Oxford University Press, 2016.
- PAPACHRISTOU, C.S. Three Kinds or Grades of *Phantasia* in Aristotle's *De Anima*, **Journal of Ancient Philosophy**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 19-48, 2013.
- PATZER, H. **Hauptperson und Tragischer Held in Sophokles' Antigone**. Wiesbaden: Steiner, 1978.
- PEARSON, G. **Aristotle on Desire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- REINHARDT, K. **Sophocles**. New York: Barnes and Noble, 1979.
- ROHDICH, H. **Antigone: Beitrag zu einer Theorie des sophokleischen Helden**. Heidelberg: Carl Winter, 1980.
- ROMILLY, J. **La loi dans la pensée grecque**. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- SANTOS, J.T. Antígona: a Mulher e o Homem. **Hvmanitas**, Coimbra, vol. XLVII, p. 115-38, 1995.
- SCHMITT, A. Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der Antigone. **Antike und Abendland**, Berlin, vol. XXXIV, p. 1-16, 1988.
- SHERMAN, N. **The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue**. Oxford: Clarendon Press, 1989.

- SCHOFIELD, M. Aristotle on the Imagination. In: NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O. (Ed.). **Essays on Aristotle's De Anima**. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- STEINER, G. **Antigones**: the Antigone Myth in Western Literature, Art and Thought. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- SULLIVAN, S.D. **Sophocles' Use of Psychological Terminology**: Old and New. Ottawa: McGill-Queens University Press, 1999.
- SUSANETTI, D. **Sofocle**: Antigone. Roma: Carocci editori, 2012.
- UNTERSTEINER, M. **Sofocle**: Studio Critico. Milano: Lampugnani Nigri, 1974.
- VIANO, C. Le paradigme des passions: Aristote et les définitions non physiques de la colère. **Journal of Ancient Philosophy**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 1-19, 2014.
- WEDIN, M.V. **Mind and Imagination in Aristotle**. New Haven: Yale University Press, 1988.
- WINNINGTON-INGRAM, R. P. **Sophocles**: an Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- WOODRUFF, P. Aristotle on Character in Tragedy, or, Who is Creon? What is He? **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**, New Jersey, v. 67, n. 3, p. 301-309, 2009.
- ZEITLIN, F. Theater of Self and Society in Athenian Drama. In: EUBEN, J. Peter (Ed.). **Greek Tragedy and Political Theory**. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 101-141.

¹ This paper is a partial result of the Research Project n. 3160203, financed by FONDECYT, Chile. I would like to thank Professor Marcelo D. Boeri and Professor Douglas L. Cairns for their comments on an earlier draft of this paper. I am also grateful to the Center for Hellenic Studies (Harvard University) for the support during a short research stay. A sincere thank you goes to Dr. Joel Morton for his proofreading of this article.

² Here I am not speaking about the necessity of finding a ‘Sophoclean hero’ or a ‘central character’ in the story. Cf. Patzer, 1978, p. 103ff.; Winnington-Ingram, 1980, p. 73; Griffith, 1999, p. 36; Cairns, 2016, p. 29.

³ I refer here to the well-known distinction between Creon – as the embodiment of state’s order and masculine behavior – and Antigone – as the embodiment of natural law and female behavior. Here we can certainly remember Hegel’s statement: “Alles in dieser Tragödie ist konsequent; das öffentliche Gesetz des Staats, und die innere Familienliebe und Pflicht gegen den Bruder stehen einander streitend gegenüber, das Familieninteresse hat das Weib, Antigone, die Wohlfahrt des Gemeinwesens Kreon, der Mann, zum Pathos.” Hegel, 1837, p. 51-52. For a summary of the main philosophical views of the play, see Hester 1971; cf. Allègre, 1905, p. 401-403, Steiner 1984, p. 82, 26ff. *inter alia*. Steiner especially emphasizes how the Hegelian view impacts a wide range of different interpretations of the play. As Chesi points out, this echo of Hegel’s interpretation still resonates in the works of Ostwald, Knox, Goldhill and, surprisingly, Hester. See Chesi, 2013, p. 224-225. Of course, Hegel is not concerned with the alternating role of feminine and masculine responses in male and female characters or how it is impossible to govern a city as a community without considering the familial welfare in it. Besides, some interpretations presuppose the Hegelian approach on self-consciousness and/or his developmental perspective. Hegel’s reading has been criticized by distinguished scholars such as Derrida (1986), Nussbaum (1986), Schmitt (1988), Butler (2000) and Griffith (2010), among others.

⁴ Interpreters are always embedded in a context of tradition and should be aware of their hermeneutic situation and the ‘horizon’ that characterizes it. See esp. Gadamer, 1960, p. 274-275.

⁵ Cf. esp. Schmitt, 1988, p. 3 and 6-7. Of course, it is difficult to avoid certain words and expressions that embody modern philosophical meanings. Some words incorporate post-Cartesian conceptualizations of selfhood and can mislead interpreters of Sophocles’ plays, making them assume, for instance, a false idea of self as a psychological unity based on an individualized, necessarily conscious “I”. Words like “consciousness” (conscience, coscienza, consciencia, Bewusstsein), self-consciousness, and other correlated words (*e.g.* moral consciousness, conscious acts) reflect this perspective. We can see this, for example, in (a) “Das Drama hält von ihr jedes Bewußtsein tragischen Leidens fern,” or “was dieser vertritt, wird, gleichgültig, wie es sich in der Geschichte bereits sozial konkretisiert oder institutionalisiert haben mag, in der Beziehung zur Polis als das Ältere, Vorpolitische, Naturnähere, dem Selbstbewußtsein des Einzelnen unvermittelter Gegebene erscheinen und seine Durchsetzung gegen die politische Verfügungsgewalt als archaisch-heroischer Triumph des Individuums über das Moderne.” Rohdich, 1980, p. 226 and 231; (b) “Und es sollte bedacht werden, daß Antigone jetzt in der völligen Vereinsamung, in der niemand ihr hilft, im Bewußtsein ihrer exzeptionellen Stellung in der Polis als Ödipustochter (857-871), auf dem Höhepunkt der Verzweiflung...” Flashar, 2010, p. 73; (c) “In this he appeals to the conscience, to deep feelings of sanctity due to the dead.” or “[h]e [Haemon] is the voice of the ordinary conscience, of common morality, and through him Sophocles shows his trust in the average man...” Bowra 1945: 100 and 102; (d) “Emone ha fiducia nelle possibilità del

dialogo, crede che la parola retta – espressione di una dignitosa coscienza – possa contribuire alle revisioni di un convincimento,...” Labellarte, 1977, p. 77.

⁶ Cf. esp. Gill, 1995, p. 8-10 and 1996, p. 11-12. The Cartesian approach focuses on the difference between actions and passions of the soul (the thinking self). Actions are all our own volition and passions are the various perceptions or knowledge present in us (AT XI 342, art. 17). In *Les Passions de l'Âme*, Descartes defines anger (*colere*) as a violent kind of hatred combined with a desire involving self-love (AT XI 477, art. 199). Anger is a bodily reaction that affects the soul. This differs from the Aristotelian approach, as we shall see.

⁷ Since the interpretation of Sophocles' *Antigone* always has a philosophical horizon and this dimension often remains neglected, the argument of anachronism is *per se* contradictory. As Gadamer emphasizes, our model of dealing with the past is framed by modern philosophers and their categories. The current Cartesian vocabulary, which is especially present in contemporary psychological theories, may lead to the worst anachronisms: the use of concepts from a posterior philosophical tradition that contradict the Greek tradition itself. A possible answer to the prejudices of modern interpretations is the return to Greek philosophical thought, which in relation to the theory of emotions reaches its peak in Aristotle. The Aristotelian theory is our counter-paradigm here.

⁸ An Aristotelian reading of a certain emotion – in practical terms this involves a philosophical assessment of a lexical field – aims to restore the proper conceptual expressiveness of its meaning. Unfortunately, contemporary philosophical vocabularies are not always able to achieve certain nuances and are likely to simplify Creon's actions.

⁹ This paper also approaches other works of Aristotle that consider the same subject, particularly *De anima* (DA), *Ethica Nicomachea* (EN), *Politica* (Pol.), *Ethica Eudemia* (EE). For a brief analysis of the suitability of the Aristotelian approach to Sophocles' poetic structure, see Kitto, 2011, p. 87.

¹⁰ In Fortenbaugh's words: "Aristotle's analysis of emotion and in particular of the essential involvement of cognition in emotional response is an important contribution to philosophical psychology. It is also important for rhetorical and ethical theory because it makes clear that emotions are no blind impulses. When a man responds emotionally, he is not the victim of some automatic reflex" (1974, p. 216).

¹¹ In this paper, I will apply the Aristotelian distinction between anger (*ὀργή*) and hatred (*μῖσος*) and I will advocate that Creon expresses "anger" in relation to *Antigone*. Cf. esp. *Rhet.* 1382a5-6. It is also important to emphasize that Aristotle means that *ὀργή* produce enmity (*ἔχθρα*), and *ἔχθρα* is the opposite of *φιλία*. See Grimaldi, 1988, p. 81. The uses of the word in *Antigone* show this opposition, e.g. 9-10, 94, 183, 190, 522-523. Cf. esp. Griffith, 1999, p. 40-41.

¹² When Knox explains the motives of the Sophoclean hero, he emphasizes that: "Their motives may differ, but the mood is the same in all of them; they are driven by passion, *θυμός*, a rage of the soul." (1983, p. 29). Cf. Kamerbeek, 1978, p. 135-136; Sullivan, 1999, p. 125 and 127. Bowra underlines: "Creon is mastered by anger and has lost his judgement, his sense of fact and of justice." (1945, p. 76).

¹³ The use of the lexeme *ὀργή* in the *Rhetoric* is not exactly the same as e.g. in *De anima* or *Nicomachean Ethics*. Cf. esp. Aubenque (1957); Fillion-Lahille (1970); Viano (2014). However, there are relevant similarities and a common interface between certain aspects of the word's use. In the case of Creon's anger, the relations between the texts (intertextuality) will, as far as possible, be mentioned in this paper.

¹⁴ Sophocles knows what he is doing when he confronts Creon's claim for absolute authority and the political circumstances of the democratic Athens. This tyrannical claim is familiar to the Athenian audience. See esp. Bowra, 1945, p. 76; cf. e.g. Aeschylus *Pers.* 241-245; Euripides *Supp.* 403-408; Thucydides II. 37. In *Oedipus at Colonus*, Theseus warns Creon: "You travelled to a place that cultivates the ways of justice, and which decides everything according to the law" (*OC*, 913-914). Colonus represents Athens as a whole. See e.g. Leinieks, 1982, p. 180. In comparison with Oedipus, Creon seems to conform more to the typical model of a Greek tyrant. See Knox, 1957, p. 59, cf. *Hdt.* III, 80; E. *Supp.* 444-449. Knox emphasizes the fact that Oedipus' anger is recognized as the same anger of the Athenian people which Pericles feared and which "destroys man's judgement" (*Antiph.* v, 71-72; *Soph. OT*, 524). Knox, 1957, p. 76-77.

¹⁵ cf. e.g. *EN* 1102a18-25

¹⁶ *Rhet.* 1378a19-22: "The emotions (τὰ πάθη) are those feelings on account of which we change and differ in relation to our judgements, and that are accompanied by pain and pleasure (λύπη και ἡδονή). For example, anger (ὀργή), pity, fear and the like, and their opposites." Cf. *EE* 1220b12-14. Θυμός is considered a πάθος in the same way as ὀργή, see e.g. *Rhet.* 1378b4, 1379a4; cf. *EN* 1116b23ff., *EE* 1229b31f.

¹⁷ Kitto maintains that there is a Sophoclean philosophy. See Kitto, 2011, p. 126. For an alternative opinion, see Hester (1971).

¹⁸ This makes the internal addressees suppose that there are (or were) disloyal citizens in the city.

¹⁹ In the context, the reader knows that the word φίλος refers to a beloved one, including family members.

²⁰ Here I slightly modified Kitto's translation (2008).

²¹ Untersteiner called the use of these three words by Creon as "la trinità interior che Creonte ha posto a fondamento per la costruzione del suo Io". Untersteiner, 1974, p. 148.

²² See Jebb, 1900, p. xxxv; Bayfield, 1960, p. xx.

²³ Creon sees obedience in a military way as πειθαρχία: "[one who] in the storm of spears would stand his ground where he was set, true (just: δίκαιον) and loyal (good: κάγαθόν) at his comrade's side" (670-671).

²⁴ As has already been said by Antigone in 31, who ironically applies the epithet "good" to refer to Creon. The destiny of Polyneices was already predicted (cursed) by Oedipus. Cf. *Soph. OC*, 1383-92; see 1408-1410.

²⁵ *E.g.*: "τούσδ' ὑπερβαίνειν νόμους" (449).

²⁶ Ismene anticipates this dichotomous pattern especially in 58-64.

²⁷ See esp. Miller, 2014, p. 167. The familial and civic ties converge in the use of the word φιλία in the play. See esp. Camerer, 1936, p. 25. Cf. Colonna, 1964, p. XII, Blundell, 1989, p. 122 and Chesi, 2013, p. 231. Their importance is emphasized by Leinieks: "[T]he Antigone is the earliest surviving work in which the principle of family affection as the basis of good government is elaborated." Leinieks, 1982, p. 75. Leinieks also remembers that the most detailed discussion of family affection and its role in government is found in Book Eight of Aristotle's *Ethica Nicomachea*. Cf. *EN* 1155a22-25; 1160b22-25; 1161a10-12; 1162a16-19.

²⁸ Creon understands that his edict (or decree) is law (449, 481, 663), because for him "anything proclaimed publicly by one in power is law", see Leinieks, 1982, p. 68. The chorus at first agrees with this, but does not indicate any approval (213-214). Later the Coryphaeus characterizes the edict as "the king's law" (382), not law in general. Antigone believes that the real laws are those of the

gods (450-457) and therefore the edict would not have the *force of law*. As Bowra argues: “[F]or Antigone Creon’s ‘law’ is a mere proclamation; it has none of a real law’s binding force.” (1945, p. 98). When twice quoting Antigone’s verses 456-457 in the *Rhetoric*, Aristotle also contrasts Creon’s law (τὸν τοῦ Κρέοντος νόμον) with the unwritten law (παρὰ τὸν ἄγραφον), which is a common law (ὁ κοινός), since it is in accordance with nature (κατὰ φύσιν γὰρ ἔστιν). See *Rhet.* 1375a31-b2.

²⁹ As Reinhardt points out, “blindness fights against blindness” (“Zwei Blindheiten stehen einander gegenüber...:“). Accordingly, Haemon believes he has the power to teach his father a lesson and that his father’s mistake is simply the result of not knowing something that he has discovered. He is also convinced that he has only to mention it to solve the problem. See Reinhardt, 1979, p. 86.

³⁰ Cf. Jebb, 1900, p. xiii, Bayfield, 1960, p. xx. This can be contrasted with Antigone’s speech in *OC*, 1181-1204. She also emphasizes how bad θυμός can be in 1193-1194 and 1197-1198. Cf. *Soph. OT*, 337-338.

³¹ According to Reinhardt, one main difference between Haemon’s and Tiresias’ claims lies in the kind of *hybris* they mention. With Haemon the argument develops “into the *hybris* in the sight of men” and with Tiresias it advances “into the *hybris* in the sight of the gods”. Reinhardt, 1979, p. 86-87.

³² This can be associated with Aristotle’s statement that “[A]nger is curable by time” (*Rhet.* 1382a6; cf. 1380b6).

³³ According to Aristotle, it is typical of tyranny to rule by a series of edicts (ψηφίσματα). Cf. *Pol.* 1292a17-20; 1292a34-37. The difference between edicts and laws is explained in *EN* 1137b13-32 and 1141b27-28 (cf. *Rhet.* 1354b4-8). The law is universal (νόμος καθόλου) and “applies to a general category of cases that can be expected to occur in the future”; the decree is “a legal enactment addressed solely to present circumstances”, see Kraut, 2002, p. 106 and 453. In fact, the edict is a proclamation (κήρυγμα) of a general (στρατηγός). Cf. 7-8, 27, 32 and 34. Harris also stresses that Antigone sees “Creon’s command not to bury Polynices as an order (*kerugma*) without the force of law (*nomos*)” (2001, p. 36).

³⁴ See esp. Colonna, 1964, p. 85-86; cf. Adams, 1957, p. 51.

³⁵ This is also interpreted as a male autocratic value, see Santos, 1995, p. 138. Cf. Winnington-Ingram, 1980, p. 124.

³⁶ Antigone believed that all citizens were with her (509), but later she figures out that it is not quite like that (839 and 876).

³⁷ Cf. v. 61-64; 484-485; 525; 571; 648-651; 740-741; 746; 748; 756. Cf. *Pol.* 1314b27.

³⁸ See, for instance, Böckh, 1843, p. 169 and 178, Goheen, 1951, p. 19-26, Colonna, 1964, p. xvi and Blundell, 1998, p. 86.

³⁹ This is also the case when Creon takes Haemon’s words (751) as a threat.

⁴⁰ There is pleasure in experiencing anger (*Rhet.* 1370b11: διὸ καὶ τὸ ὀργίζεσθαι ἡδύ) and pleasure in revenge (*Rhet.* 1370b30: καὶ τὸ τιμωρεῖσθαι ἡδύ). The latter occurs when we remember or hope for revenge. Aristotle also points out that this hope involves φαντασία (*Rhet.* 1370a28-30; *DA* 428b30-429a9). See also *Rhet.* 1378b8-10.

⁴¹ Interestingly, Creon does not submit her case to a court and hence acts against the Athenian law at the time. See Harris, 2001, p. 46.

⁴² As Aristotle underlines in the *Politics*: “hatred calculates more” and “is not accompanied by pain” (*Pol.* 1312b32-34). The only thing that will satisfy hatred is that the person ceases to exist (*EN* 1382a15). Cf. e.g. Nussbaum, 2016, p. 50.

⁴³ Some scholars also emphasize the two different approaches on emotions (or “passions”) in the *Rhetoric* and in the *Nicomachean Ethics*. Cf. Boeri (2007). In the

EN, “passions are states of mind of the person considered individually, in his individual temporality” and, in the *Rhetoric*, “they are answers addressed to others, to the representation that the other makes of us”, Mathieu-Castellani, 2001, p. 80. Cf. Grimaldi, 1988, p. 14. This difference does not interfere in the sense of Creon’s emotive reaction studied in this paper. From my perspective, since Creon’s speeches to communicate the emotions he is feeling and expressing, the contexts overlap.

⁴⁴ As an average politician (πολιτικός) would aim to do, he wishes to make the citizens (πολίτας) obedient to the laws (EN 1102a9-10: βούλεται [...] τῶν νόμων ὑπηκόους).

⁴⁵ “Stop, before you fill me with rage” (280: παῦσαι, πρὶν ὀργῆς καὶ ‘μὲ μεστῶσαι λέγων).

⁴⁶ *Rhet.* 1369a1-4. Cf. *DA* 414b2 and 432b6-7; *Motu* 700b22; *EE* 1223a26-27 and 1225b24-26; *Rhet.* 1378a31. Desire is for the good (genuine or apparent), *i.e.* for what the person finds good. See *EN* 1114a31-b1; *Met.* 1072a29.

⁴⁷ Here I am not speaking about “the good-tempered man” (πρᾶος), see *EN* 1125b31-33. Creon would be closer to the “bad-tempered man” (χαλεπός): “We call bad-tempered those who are angry at the wrong things, more than is right, and longer, and cannot be appeased until they inflict vengeance or punishment.” (*EN* 1125a26-28). This irascibility (ὀργιλότης) is a disposition of excess (*EN* 1125b29) in which the bad-tempered man tends to be over-affected by anger when slighted (*EN* 1126a33-35).

⁴⁸ The term ὀργή normally means “a desire for retaliation” in the *Rhetoric*. See Pearson, 2012, p. 68-74; cf. Grimaldi, 1980, p. 238. Aristotle uses the word θυμός in different contexts, and in one of them he quotes Heraclitus (22B85DK) to show that ὀργή is a manifestation of θυμός, see *EE* (1223b18-28), *EN* (1105a7-13) and *Pol.* (1315a24-31). Cf. *Soph. OT*, 344; Viano, 2014, p. 18. The word θυμός can also have different translations in Aristotle such as “temper”, “spirit”, “courage” or “mind”. In the *Topics*, there is a passage that shows that ὀργή is a capacity of θυμός [θυμοειδής] (113a36-b1, cf. 126a10). For a comprehensive picture, see Pearson, 2012, p. 111 ff.; for a Platonic interpretation of ὀργή in the *Antigone*, see Camerer, 1936, p. 20-21: “Zorn [ὀργή] als aktivste Erscheinungsform der seelischen Bewegungskraft des θυμός”.

⁴⁹ Knox points out how Creon’s “rage at the affront to his τιμή” is uncontrollable (1983a, p. 69). In *Oedipus Coloneus*, Creon tried to take Antigone by force from Oedipus (817-1119). At that time, Antigone opposes Creon’s wish and stayed with her father. This play, even though it was written later, shows previous events and corroborates the view that Creon has a predisposition to anger.

⁵⁰ Cf. also *Top.* 127b30-32, 151a15-17, 156a30-33. Two of the three kinds of ὀλιγωρία are present in the play: καταφρόνησις and ὕβρις (*Rhet.* 1378b14-15). In the *Politics*, καταφρόνησις can also be understood as a kind of ὀλιγωρία (see *Pol.* 1312b17ff.) and in the *EN*, ὕβρις stand behind ὀλιγωρία as a cause for a ἀκρασία in respect to θυμός (*EN* 1149a32-33).

⁵¹ Aristotle speaks here about a certain kind of ὀλιγωρία “committed by one who should not, in the angry man’s mind, commit such an act”, see Grimaldi, 1988, p. 23. Interestingly, at the beginning of the play Antigone refers to Creon as στρατηγός (8) and, later, just uses his name (21, 31, 549). She never calls him “king”, though everyone else does. See esp. Griffith, 1999, p. 122.

⁵² Achilles’ rage (*Il.* 18, 108-110) is Aristotle’s (*Rhet.* 1378b6-7) and Plato’s (*Phlb.* 35d-36b) main example about anger as a mixed emotion with two parts: 1. Pain at suffering an insult; 2. Pleasure in the anticipation of revenge.

⁵³ “ὀργίζονται δὲ τοῖς τε καταγελώσι καὶ χλευάζουσιν καὶ σκώπτουσιν (ὕβριζουσι γάρ)” (*Rhet.* 1379a28-29).

- ⁵⁴ *Rhet.* 1368b7-9: “Now, the law is particular or general. By particular, I mean the written law in accordance with which a state is administered; by general, the unwritten regulations which appear to be universally recognized.” (transl. J.H. Freese). Cf. Plato *Leg.* 793a; Thuc. II, 37, 3.
- ⁵⁵ “διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.” (*Pol.* 1287a32). Transl. follows H. Rackham.
- ⁵⁶ “καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας” (*Pol.* 1287a31-32).
- ⁵⁷ “ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους” (*Pol.* 1287 a29-30).
- ⁵⁸ “ἔτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθη εἰσίν, ὥστ’ εἰ τῶν κατὰ γράμματα ἄνθρωπος ἄρχων ἀσφαλέστερος, ἀλλ’ οὐ τῶν κατὰ τὸ ἔθος.”
- ⁵⁹ Later, Creon ends up recognizing that “it is best to keep the established laws” (1114-1115). Here he refers to the customary or unwritten laws.
- ⁶⁰ In Greek tragedy, the term has a broader sense and could mean “outrage aux morts”, “offenses aux parents” or “attentats contre l’autorité”. See Gernet, 1917, p. 27. For Aristotle, the most common form of injustice which leads to rebellion is ὕβρις (*Pol.* 1311a27). But ὕβρις takes many forms, ὀργή is the common effect produced by each form (1311a33-34). Aristotle also adds that those who attack a tyrant in anger generally do so for the sake of revenge (1311a34-36). Antigone does not seem to have that goal in mind, but – if we consider the events that occur in *Oedipus Coloneus* (830ff.) – she definitely has some taste for revenge by disobeying Creon’s edict. The Stageirite philosopher also argues that a tyrant should abstain from every form of ὕβρις (1315a14-15) and should make it clear that when he inflicts any punishment, he is doing so not from ὀλιγωρία but in the spirit of paternal discipline (1315a20-22: κολάσεις πατρικῶς). In the *Rhetoric*, Aristotle differentiates revenge (τιμωρία) from punishment (κόλασις) and argues that the first is inflicted for the sake of the punisher (*Rhet.* 1369b12-14).
- ⁶¹ Like ὀργή, καταφρόνησις is a frequent cause of destruction of tyrannies, see *Pol.* 1312b20-21.
- ⁶² It is important to mention that Sophocles concludes the play claiming that φρονεῖν is by far the first source of happiness (εὐδαιμονίας) (1347). It involves intellectual and emotional factors, as Aristotle would agree (e.g. *Rhet.* 1366b20-22).
- ⁶³ Knox, 1983a, p. 110. Aristotle would correctly define it as “anger”. When νοῦς is master of itself, the θυμὸς disappears. Cf. *Soph.* *OC*, 658-660.
- ⁶⁴ Shortly before (1090), Tiresias asks for a νοῦς better than the φρήν (φρένες). Here φρένας is more concerned with deliberation and νοῦς with the truth of a situation. See esp. Sullivan, 1997, p. 80.
- ⁶⁵ “τοῦ δ’ ἐνὸς ὑπ’ ὀργῆς κρατηθέντος ἢ πινος ἐτέρου πάθους τοιούτου ἀναγκαῖον διεφθάρθαι τὴν κρίσιν” (*Pol.* 1286a33-34).
- ⁶⁶ As Aristotle points out: “Tyranny is a government by a single person directed to the interest of that person” (*Pol.* 1279b6-7, cf. 1279b16-17, 1311a2-5).
- ⁶⁷ As we shall see, Aristotle is dealing with the perceptual imagination (φαντασία) in this case (*DA* 428b10f.). Cf. *Rhet.* 1370a28-30.
- ⁶⁸ The non-rational part of the soul perceives pleasure as good (*DA* 431a8-11). Cf. *Rhet.* 1378a31.
- ⁶⁹ Cf. Plato *Rep.* 441a2-3, 441e4-5; *Timaeus* 70a2-c1.
- ⁷⁰ Natali remarks, “[H]aving received the information on the state of affairs, the *thumos* gets angry straightaway, as if reason had deliberated and had arrived to the conclusion ‘we must fight against such a thing.’” (2005, p. 18).

⁷¹ “The *thumos* mistake, in which its *akrasia* consists, is that of not giving time to the thought to do its job; for deliberation requires something like a suspension in the process of action,” Natali, *ibid.*

⁷² The calculative part (λογιστικόν) is the one with which we contemplate variable things (*EN* 1139a6-8) and, in this particular case, the things done (πρακτόν) or the subdivision related to “praxis” or “acting” (*EN* 1140a2: πράξις).

⁷³ I am referring to φρόνησις as a specific state (ἔξις) and a dianoetic virtue which seeks the εὐπραξία. For reasons of space, I shall not deal in detail with this topic.

⁷⁴ Interestingly enough, the same θυμός that Creon judges to be controlling Ismene’s (re)actions (493).

⁷⁵ Here I am talking about the ἀκρασία about the θυμός or the ἀκρασία by virtue of a resemblance (*EN* 1148b13, 1149a3, 1149a23, 1149a25ff.). As we know, the word ἀκρασία is difficult to translate, and words like “weakness of will”, “incontinence”, or “lack of self-control” do not encompass its meaning.

⁷⁶ Cf. esp. some uses of the word in the *Oedipus Coloneus* (874 and 954-955, cf. 434, 438, and Antigone’s words at 1198-1199) and in the *Oedipus Tyrannos* (337-346, the Coryphaeus words at 404-405 and 523-524, cf. also 807, 1241).

⁷⁷ In the context, Creon also admits his “ill counsels” (1269: δυσβουλίας). He acts as an “ill-advised” man. See 1025: ἄβουλος; cf. 1242: ἀβουλία.

⁷⁸ *De anima* III. offers a distinctive meaning of imagination or *phantasia* (*DA* 428a1-4). It is a faculty or activity relative to images. Imagination is not perception, thought or supposition (427b14-17), but it is subsumed under thinking (νοεῖν) (427b27). Moreover, imagination is impossible without sensation, but it is not opinion, because opinion is accompanied by belief (428a19-23). Thus, I shall emphasize the role of Creon’s φαντασία (“imagination” or “illusion”) and the possible mistake that can arise from a person inclined to react emotively.

⁷⁹ Creon is probably someone who was poorly habituated and therefore has a vicious character. Aristotle claims that habituation shapes the non-intellective part of the soul. Someone who has been well habituated and has a virtuous character is subject to a perception of virtuous life as the good one, he claims. *EN* 1104b3-16; cf. *EE* 1220b5-10.

⁸⁰ See Sherman, 1989, p. 170.

⁸¹ The soul never thinks without representation: “νοῦς which calculates means to an end, *i.e.* practical thought: it differs from theoretical thought in relation to its end; while ὄρεξις is in every form of it relative to an end: for that at which ὄρεξις aims is the principle of practical thought; and the last in the process of thinking is the beginning of action. (...) So too when φαντασία originates movement, it necessarily involves ὄρεξις.” (*DA* 433a14-17). Cf. Aristotle’s argumentation in *EN* 1114a31-32.

⁸² Imagination is involved in all human faculties: sense, opinion, knowledge, thought (*DA* 428a4-5). See also 432a22-b7.

⁸³ Perception (αἴσθησις) is normally defined by reference to the activity of a “sense-object” and its presence, but in the case of φαντασία this does not occur. Perception also involves the production of emotion or affection (πάθος) (cf. *e.g.* *Insomn.* 459a25-28). For reasons of space, this paper cannot deal with all details about the difference between αἴσθησις and φαντασία, considered in *DA* 428a5-16. For a more complete analysis, see Wedin, 1988, p. 71ff., Everson, 1997, p. 139ff. and Papachristou, 2013, p. 28ff.

⁸⁴ In imagination “the judgement we make is not straightforwardly a report of what we perceive, but a more guarded statement of how what we perceive looks to us”. Schofield, 1992, p. 258.

⁸⁵ Aristotle points out: “νοῦς is never found producing movement without ὄρεξις (for βούλησις is an ὄρεξις; and when movement is produced according to

calculation it is also according to βούλησις) *DA* 433a22-25”.

⁸⁶ Also known as calculative (λογιστική) φαντασία (*DA* 433b29). It is one of the three kinds of *phantasia*.

⁸⁷ As Frede says: “It gives us the sensory representation of a state of affairs that goes beyond the mere simultaneous reports by the different senses.” (1992, p. 286).

⁸⁸ Wedin, 1988, p. 144; Frede, 1992, p. 286.

⁸⁹ “All sensible projections are due to imagination. Such images are based on sense-perceptions and function like them...” Frede, 1992, p. 289. Here Frede also quotes Aristotle: “to the thinking soul images serve as perceptions” (*DA* 431a14). And she highlights: “In order to make a decision I have to create for myself the appearance of a future good, a worthwhile aim (cf. 433a14).”

⁹⁰ This passage resembles the sense of practical wisdom: “It seems to be a characteristic of a man with practical reason (φρόνιμος) to be able to deliberate well about what is good and advantageous for himself, not in some particular respect, *e.g.* what conduce to health or to strength, but about what conduces to the good life in general.” (*EN* 1140a25-28). Aristotle still stresses: “ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἶη φρόνιμος ὁ βουλευτικός.” (*EN* 1140a30-31).

⁹¹ The same word (βουλευμάτων) appears later, when Creon recognizes his terrible deliberations (1265).

⁹² Aristotle does not necessarily mean “young in years”, but also “youthful in character” (*EN* 1095a6-7: διαφέρει δ’ οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός). Cf. Haemon’s words at 728-729.

⁹³ “καὶ θυμικοὶ καὶ ὀξύθυμοι καὶ οἷοι ἀκολουθεῖν τῇ ὀργῇ. καὶ ἦτους εἰσι τοῦ θυμοῦ: διὰ γὰρ φιλοτιμίαν οὐκ ἀνέχονται ὀλιγωρούμενοι, ἀλλ’ ἀγανακτοῦσιν ἂν οἴωνται ἀδικεῖσθαι.” As in other passages of the *Rhetoric*, the translation is from J. H. Freese with minor adaptations.

⁹⁴ Haemon recognizes his young age, but he is able to give a good advice, because he is not motivated by the *thymetic* desire (719-720). Cf. Antigone’s words in Soph. *OC*, 1181. See also Creon’s responses in *OC*, 874-875. Though there is an interpolation, the characteristic of θυμός in *OC*, 954-955 ironically contrasts with the recognition of his age in *OC*, 958-959 and Oedipus’ answer in 961.

⁹⁵ “τῷ γὰρ ἦθει ζῶσι μάλλον ἢ τῷ λογισμῷ”.

⁹⁶ We can certainly compare this with the dialogue between Oedipus and Theseus in Soph. *OC*, 592-594.

⁹⁷ “ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ”.

⁹⁸ “ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτητα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ’ ἀκούσας, ὀρμᾶ πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία ἐδήλωσεν, ὃ δ’ ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς”.

⁹⁹ Creon was “morally blind”, since he not only fails to notice what would be the best course of action in the situation, but he also fails to recognize what Haemon or Tiresias tell him.

¹⁰⁰ Here I am not dealing with “recognition” in the context of the Aristotelian *Poetics* (1453a7-16). My main concern is with the recognition of the akratic action by the agent. Accordingly, Creon finally assumes Antigone’s point of view and is inclined to sympathetic understanding. See *EN* 1126a1-3, *Rhet.* 1380b2-5.

¹⁰¹ As Fortenbaugh argues: “When a man becomes angry, he takes revenge because he thinks himself insulted. He is prepared to explain and justify his action by reference to an insult. He may, of course, be mistaken. He may think himself insulted when he has not been and when it should be clear to him that he has not been. In this case his anger is unreasonable and criticized as

unjustified. But he may not be mistaken in thinking himself insulted. [...] Upon request he can state his reason for being angry, point out that his anger is not based upon some momentary fantasy, and perhaps add that he is prepared to abandon his anger any time his beliefs are shown to be false or doubtful.” (1974, p. 216). For Aristotle even the actions based on non-rational desires are expressions of our practical commitments, for which we are responsible. An uncontrolled person will be blamed for his or her actions. Even if Creon cannot rightly evaluate his actions, they are expressions of his character, which he is responsible for. See esp. *EN* 1111a34-b2.

¹⁰² Aristotle claims that “[...] the voluntary would seem to be that of which the moving principle is in the agent himself” (*EN* 1111a22-24). He adds that “[...] it would surely be odd to describe as involuntary the things one ought to desire; and we ought both to be angry at certain things and to have appetite for certain things [...]” (1111a29-31). Cf. 1111b 2. Besides, anger is a motive which leads akratic men to intentionally harm others in contravention of the law (*Rhet.* 1368b12ff.).

¹⁰³ See esp. Broadie, 2009, p. 164.

¹⁰⁴ Again, it is important to underline that Hegelian approaches tend to adopt, even indirectly, a modern specific terminology to explain the character’s pathos of anger, e.g. (a) assuming (or contrasting with) a certain concept of “consciousness” (a post-Cartesian one) to explain the character’s reactions or weaknesses; or (b) advocating a concept of “free will” to understand it. Cf. Hegel, 1964, p. 314 [X1, 298]. In this sense, self-conscious beings *never* do anything without a reason of which they are aware.

¹⁰⁵ Creon also applies the lexeme φίλος on different occasions (182-183, 187-188, 189-190, 522 and 644), but he uses the word in a different sense. Antigone uses it here with a sentimental significance: “as a bond that ties up kin and citizens”. Chesi, 2013, p. 231. Antigone’s use of the word exceeds Creon’s use based on the dichotomy loyal citizens vs. enemies of the city. See Gasti, 1993, p. 114-115, cf. Winnington-Ingram, 1980, p. 129-130.

¹⁰⁶ Sophocles presents a city in a context of tyranny and is writing for an Athenian audience. As Zeitlin points out, Thebes “provides the negative model to Athens’ manifest image of itself” (1986, p. 102). Harris remembers here the role of attic orators such as Aeschines, who advocates that democracy is a form of government ruled by established laws, and tyranny (and oligarchy) by the whim of those in power. See esp. Harris, 2001, p. 19. Cf. Aeschines *Ep.* 1. 4-6; Euripides *Supp.* (429-437). Cf. Soph. *OC*, 913-14, 1012-13, 1032-34. The character’s devotion to the welfare of the *polis* is – as in *Oedipus Tyrannos* (443) – the instrument of his downfall. Creon claims that the loyalty to the city overrides all other loyalties, but it is Antigone who seems to know what is best for Thebes. See Knox, 1982, p. 16 and 26. Cf. Thuc. II 60, 3.

¹⁰⁷ Aristotle argues that “political wisdom (πολιτική) and practical wisdom (φρόνησις) are the same state (ἔξις), but their being (εἶναι) is not the same.” (*EN* 1141b23-24). The practical wisdom concerned with the city involves the “legislative wisdom” (νομοθετική) or architectonic one (ἀρχιτεκτονική) and, when dealing with particulars, the “political wisdom” (πολιτική) (*EN* 1141b24-26).

Percepciones político-culturales encontradas: griegos, romanos y *philanthropía* en las *Historias* de Polibio (IX.42.5-8)¹

Álvaro M. Moreno Leoni

RESUMEN

Se ensaya aquí una interpretación de un pasaje fragmentario de las *Historias* de Polibio (IX.42.5-8), en el cual se narra el episodio final de la toma de Egina durante la Primera Guerra Macedónica (210 a.C.), se ensaya aquí. El encuentro entre las perspectivas griegas y romanas sobre la noción de *philanthropía* se acentúa a fin de mostrar su importancia en el contexto de la lección pensada por Polibio sobre ejercicio moderado del poder.

PALABRAS CLAVES

Polibio; *philanthropía*; historiografía griega; didáctica.

SUBMISSÃO 24.7.2020 | APROVAÇÃO 14.8.2020 | PUBLICAÇÃO 21.4.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i39.36741>

E

1 INTRODUCCIÓN

El principal objetivo de Polibio era explicar la sorprendente expansión de Roma entre los siglos III-II a.C. Aunque no formuló una teoría coherente sobre el imperialismo,² entendió que la comprensión de las circunstancias históricas concretas de la conquista ofrecía herramientas para los políticos contemporáneos que leyeran su obra.³ Ello quedaba claro desde el comienzo de las *Historias* con la pregunta planteada en el primer proemio: “¿Qué hombre será tan necio o negligente que no quiera conocer cómo y mediante qué tipo de constitución casi todo el mundo habitado, dominado en cincuenta y tres años no completos, cayó bajo un único imperio, el de los romanos?”⁴ Conocer eso era muy importante para poder apreciar el fenómeno desde la perspectiva de la experiencia presente. Sin embargo, con eso no bastaba, por lo que Polibio dedicó un segundo proemio para justificar una ampliación de su narración para poder cubrir con la misma los siguientes veinte años, con la incorporación adicional de otros diez libros. Así, los lectores serían capaces de juzgar, desde el presente, *a posteriori*, “si su gobierno (*i. e. de Roma*) ha sido digno, bien de elogio y emulación, bien de vituperio”.⁵

Los conquistadores romanos fueron cuidadosamente contruidos en la obra desde el libro I como un pueblo entregado a una permanente ambición y expansión territorial, que los condujo finalmente a alcanzar el dominio universal.⁶ Sin embargo, su indagación sobre el imperialismo romano no fue más allá de una indagación de sus bases constitucionales, en el libro VI, y de algunos de los aspectos morales implicados en la justicia o conveniencia del dominio ejercido sobre otros pueblos. Su reflexión tuvo un origen práctico, relacionado con su experiencia como hombre político de un Estado griego mediano, la Confederación aquea, que estaba muy preocupado y sensibilizado por el problema de la relación entre poderes hegemónicos y

pequeños y medianos Estados, que, por aquel entonces, desesperadamente buscaban preservar sus márgenes de autonomía. Así, una de las preocupaciones fundamentales del historiador fue proporcionar opciones a la élite política griega que la orientaran a preservar honorable y eficazmente sus márgenes de decisión en las nuevas circunstancias históricas.⁷

No hace falta aclararlo. Polibio no fue un observador neutral. Su vida quedó inevitablemente atada a la expansión romana por el Mediterráneo oriental, momento en el que fue conducido como detenido político a Roma tras la Tercera Guerra Macedónica. Sin embargo, evitó sistemáticamente en sus *Historias* explicitar su postura personal sobre la justicia del dominio impuesto en aquellas circunstancias. El intento por descubrir la misma alimentó el debate historiográfico desde el siglo XIX, al menos desde la publicación de *Polybe ou la Grèce conquise par les romains* (1858) de Numa Fustel del Coulanges o *Die Geschichten des Aetolischen Landes, Volkes und Bundes* (1844) de Franz Brandstätter.⁸ En los últimos años, la historiografía parece haber arribado a cierto consenso: lejos de las posturas extremas, la posición de Polibio con respecto a Roma debe buscarse a mitad de camino entre una aceptación resignada y una solapada hostilidad. Como ha señalado Donald Baronowski, si bien en su texto no se advierte una impugnación abierta del imperialismo romano, tampoco puede obviarse las expresiones de reserva e independencia mental frente al fenómeno.⁹

Por lo tanto, parece importante apuntar a la permanencia de una reserva mental como actitud general. En efecto, en las últimas décadas, la discusión historiográfica ha virado hacia la preocupación por el grado de distanciamiento cultural entre historiador y objeto de estudio.¹⁰ Algunos autores, en ese sentido, han comenzado a prestar debida atención al hecho de que Polibio no parece haberse desligado por completo de su mirada extranjera, casi etnográfica, con respecto a los romanos, por lo que, cada vez con mayor insistencia, la clásica tesis de una identificación absoluta con los conquistadores, resultado de una “crisis” personal, o una “romanización” cultural del historiador, es dejada de lado.¹¹ Por el

contrario, Roma se percibe en las *Historias* como un objeto de estudio construido como tal,¹² producto de una frontera cultural con los griegos, siempre permeable en la práctica, pero permanentemente separada en el imaginario.¹³

En consonancia, en el presente, el debate historiográfico busca restituir al historiador a su contexto cultural helenístico. En ese ámbito relacional complejo, las interacciones entre griegos y romanos se convirtieron en un espacio importante para la reflexión, sobre todo, cuando se narró las vicisitudes históricas del contacto inicial particularmente violento durante la Primera Guerra Macedónica (214-205 a.C.).¹⁴ En una primera etapa de la expansión romana hacia el Egeo, el contacto griego se redujo al trato personal con los comandantes individuales romanos destacados en el área. Al respecto, Baronowski ha reconocido que, para Polibio, la política romana frente al mundo griego tuvo una cierta coherencia hasta el 168 a.C., que se fundó generalmente en la moderación.¹⁵

Sin embargo, ello no siempre ocurrió de esa manera, o, al menos, no siempre se representó igual. La opinión de Baronowski, en efecto, no toma en consideración la campaña en Grecia de P. Sulpicio Galba durante la Primera Guerra Macedónica, que constituye el tema principal de este artículo. La fuente que nos informa sobre la misma es apenas un pasaje fragmentario del libro IX, en el que se recoge la noticia de la conquista de Egina, ciudad miembro de la Confederación aquea por aquel entonces. En nuestra opinión, Polibio acentúa allí una oposición entre percepciones político-culturales sobre la *philanthropía* (generosidad, humanidad) por parte de los actores implicados, romanos y griegos. El análisis puede aportar elementos interesantes para comprender el marco político-intelectual helenístico que daba sentido a la narración de la expansión romana, sin dejar de lado la reserva intelectual del historiador que se manifestaba en una distancia cultural frente a los invasores. Esta inquietud, por lo demás, está en sintonía con las preocupaciones historiográficas contemporáneas expuestas más arriba.

Baronowski ha reconstruido las líneas generales de una rica tradición intelectual helenística sobre la noción de imperio, que

incluye tanto a historiadores como a filósofos antiguos, y ha llegado a la conclusión de que, salvo algunas excepciones, estos autores veían al imperialismo como una tendencia natural.¹⁶ Hay allí una notable continuidad en relación con la reflexión política clásica, según la cual, la libertad no se reducía a la preservación de la propia autonomía, sino que implicaba potencialmente la posibilidad de mandar a otros. El famoso carácter de *hegemonikoi kai phileleutheroi*, “hegemónicos y amantes de la libertad”, que Polibio atribuye a los peloponesios en el libro V, constituye un resabio de esta concepción griega doble de la libertad.¹⁷ Tampoco se cuestiona el dominio sobre otros, como se advierte, por ejemplo, cuando el historiador menciona el fracaso de espartanos y tebanos en obtener una hegemonía duradera sobre Grecia (*tèn tòn Hellénon hegemonían*), lo considera potencialmente como el logro más hermoso al que se puede aspirar.¹⁸

En los últimos tiempos se ha puesto el acento en el hecho de que las prácticas y las reflexiones políticas helenísticas tuvieron su origen en las fluidas interacciones entre reyes y *póleis*. Ello se ha observado en la zona de contacto en la zona micro asiática, donde, desde el siglo IV a.C., se experimentó un solapamiento entre las ambiciones territoriales de las grandes monarquías (los seléucidas) y los intentos de las ciudades de preservar márgenes de autonomía. Se ha llamado la atención no solo sobre el paralelo entre el lenguaje de las cartas reales y el de los decretos cívicos con el de Polibio, sino también sobre la lógica política común.¹⁹ Para ello, John Ma ha hecho un aporte fundamental al conocimiento de las interacciones discursivas y performativas en el abordaje de las relaciones epistolares entre Antíoco III y las *póleis* de Asia Menor occidental.²⁰ El lenguaje evergético, que permitía traducir relaciones de poder asimétricas a términos moralmente aceptables para los actores involucrados, permea a estas cartas.²¹ Los reyes podían reducir así la violencia implícita de las órdenes, reproduciendo en la práctica una lógica imperial de interacción, al tiempo que las *póleis* tenían la oportunidad de obligar moralmente, apelando al propio discurso real evergético para ampliar el espacio práctico de negociación.

En el plano de la comunidad panhelénica, el lenguaje del evergetismo se tradujo en un uso más frecuente, por ejemplo, de fórmulas honoríficas como la de *koinòs energétes tón Hellénon* (“benefactor común de los griegos”). Al respecto, Teos la utilizó para honrar –y obligar moralmente– a Antíoco III (204/3 a.C.), así como también la Liga de los Jonios con Eumenes II (167 a.C.).²² Las *póleis* incorporaron a los romanos rápidamente al terreno discursivo de este lenguaje político. La fórmula se observa ya, por ejemplo, en un decreto de proxenía que Delfos, o quizá la Anficionía misma, votó en honor del historiador Aristodeo de Trecén (157 a.C.), quien había recitado “encomios a los romanos, los benefactores comunes de los griegos (*toùs koinoùs tón Helládon [eu]ergétas*)”.²³ Existen más ejemplos entre los años 182 y 62 a.C.²⁴

Este lenguaje político coincide con lo que Polibio imaginó como una relación todavía posible entre Roma y el mundo griego del siglo II a.C. Al respecto, John Thornton ha argumentado recientemente que el principal propósito del historiador era enviar un mensaje “diplomático” a la élite política romana sobre cómo llevar adelante de forma moderada un imperio.²⁵ Algo parecido había sido planteado en el pasado por Jacqueline de Romilly, Jean-Louis Ferrary, Andrew Erskine, o Ryan Balot, quienes habían puesto el énfasis en los objetivos didácticos. En líneas generales, todos reconocían que la provisión de ejemplos históricos de comportamiento moderado estaba orientada a suavizar la experiencia griega del dominio romano.²⁶ Contra Arnaldo Momigliano, que imaginó a un Polibio preocupado exclusivamente por explicar a griegos y romanos las razones por las que estos últimos estaban destinados a la victoria, los estudios más recientes muestran el involucramiento activo del historiador aqueo en lograr que la derrota resultara menos pesada para la élite griega.²⁷

A partir de la propuesta teórica de James Scott, sobre la dinámica entre “discursos públicos” y “discursos ocultos” como arma de resistencia, Thornton ha redimensionado la cuestión al instalarla en el terreno diplomático, que tiene mucho en común la apelación a un lenguaje político común, tal como lo entiende Elías Palti.²⁸ Así, el supuesto prorromanismo y la pretendida adopción

del punto de vista imperial, que supone la tesis de una “conversión”, se entenderían en cambio como “un intento, usando medios diplomáticos, de convencer a los representantes del poder hegemónico de poner en práctica las declaraciones grandilocuentes de principio contenidas en sus discursos y documentos oficiales”.²⁹ Allí, estaría el punto de toque con el aporte de John Ma y las relaciones entre Antíoco III y las ciudades de Asia Menor: el discurso tiene cierto poder performativo. La propuesta implicaría una adhesión calculada al discurso público romano con el objetivo de convencer a los nuevos dominadores de mantener la imagen pública que habían sistemáticamente diseminado desde fines de la Segunda Guerra Macedónica.³⁰ De esa forma habría procedido, por ejemplo, Calcis de Eubea. La ciudad había abierto sus puertas a Antíoco III al comienzo de su guerra contra Roma y, tras la batalla de Termópilas (191 a.C.), T. Quincio Flaminino intercedió en su favor ante M. Acilio Glabrión.³¹ Agradecida, decretó honrar a su “salvador” con un festival anual, que incluía el canto de un himno en honor a Zeus, *Dea Roma*, Flaminino *Sóter* y la *Pístis* romana.³² A esto mismo apuntaba Filopemén, político aqueo, quien en su célebre debate con Aristeno instaba a intentar siempre primero persuadir a los romanos de mantenerse dentro de los límites de su propio discurso público, exaltando, al mismo tiempo, su *pístis*, una constricción moral particularmente fuerte entre los romanos.³³

En realidad, este discurso público romano en buena medida no sería más que una adaptación al lenguaje político helenístico, cuyo rasgo más evidente era la adopción del tópico clásico de la libertad de los griegos. Sin embargo, es sintomático de la clase de negociaciones y tensiones que estaban en juego en Grecia en el plano de los discursos durante el siglo II a.C. A continuación, veremos algunas de las complejidades del cruce entre las perspectivas griegas y romanas a propósito de una noción importante en el plano de las relaciones interestatales, la *philanthropía* del vencedor. La misma es una de las piedras angulares del lenguaje político helenístico, pero, lejos de carecer de problemas, el encuentro entre percepciones culturales diferentes se

convirtió en un espacio para la reflexión y para la explicitación de la propuesta didáctica de Polibio de la utilidad de la moderación del poder imperial romano frente a Grecia.

2 SULPICIO GALBA, EGINA Y LA *PHILANTHROPIA* GRIEGA

Un breve *excerptum* del libro IX menciona una de las disposiciones del procónsul Sulpicio Galba tras la toma de la ciudad aquea de Egina (IX.42.5-8), en el marco de una de las limitadas acciones militares que la flota romana llevó a cabo durante la Primera Guerra Macedónica (214-205 a.C.). El hecho se data usualmente en el 210 a.C.,³⁴ pero no hay completa seguridad debido a que se desconoce el contexto narrativo previo y, por lo tanto, se ignora si el ataque ocurrió antes o después del intento conjunto del procónsul y del líder etolio Dorímaco de auxiliar a Equina, asediada a su vez por Filipo V.³⁵ Ambos problemas, sin embargo, pueden ser pasados por alto en la presente indagación. Nos interesa evaluar la naturaleza del intercambio verbal entre el comandante romano y los prisioneros eginetas, en la medida en que el mismo es la muestra de un verdadero choque entre perspectivas político-culturales diferentes.

Repasemos brevemente la acción. Egina, ciudad miembro de la Confederación aquea, y, por tanto, de la Liga Helénica, había sido conquistada por la flota romana. Encadenados, y a punto de ser embarcados por los vencedores, los ciudadanos cautivos eginetas se dirigieron al comandante romano, Sulpicio Galba, para rogarle que les permitiera buscar “rescate entre las ciudades de linaje afín (*pròs tàs syngeneís póleis perì lýtron*)”, refiriéndose con ello al conjunto de ciudades dorias del Istmo (Corinto, Argos, Mégara y Sición).³⁶ La reacción inicial, sin embargo, fue desestimar el pedido egineta haciendo ver a los prisioneros que, puesto que ya “eran esclavos (*doúlous gegonótas*)”, no tenían derecho a solicitar nada.³⁷ Al día siguiente, con todo, habiendo cambiado de opinión, quizá tras discutir con su consejo privado, Sulpicio Galba congregó nuevamente a los prisioneros para comunicarles que, aunque no merecían piedad, permitiría enviar legados en busca de rescate

“solo en atención a los griegos restantes... puesto que es habitual entre estos (*tôn de loipôn Hellénon hénéka... epei toúto par' autoís éthos estín*)”.³⁸

Gracias a otros pasajes de la obra, pero también a una inscripción hallada en Acarnania y a la mención por parte de Tito Livio, se sabe que el procedimiento romano en aquella ocasión respondía a las cláusulas del tratado de alianza firmado el año anterior con los etolios, que tenía como objetivo hacer la guerra en Grecia contra Filipo V y sus aliados (c. 212/11 a.C.).³⁹ El texto establece un reparto diferenciado del botín: Ciudades y territorios griegos para los etolios, el botín móvil para los romanos, lo que explica seguramente el interés de Sulpicio Galba en que los prisioneros fueran rápidamente embarcados.⁴⁰ Sus objetivos inmediatos, y su necesidad de recursos para presionar más efectivamente a Filipo, pudieron también empujarlo a buscar esclavizar en masa a los eginetas, o, al menos, a intentar cobrar un rescate para contar con recursos que le permitieran proseguir la campaña.⁴¹

Sospecho que existe un interés específico en detenerse a narrar esta acción marginal. Primero, porque Polibio es un líder aqueo y, como tal, el destino de una importante ciudad federal tiene que haber llamado necesariamente su atención. En segundo lugar, porque el historiador va a volver a tocar el tema más tarde, cuando se mencione el destino de los eginetas en los discursos de Trasícrates de Rodas y de Casandro de Egina, lo que afectará notablemente las relaciones diplomáticas con la dinastía atálida.⁴² En tercer lugar, porque, de acuerdo con los objetivos historiográficos de XI.19a.1, Polibio consideraba que la historia pragmática debía interesarse principalmente por “los combates y guerras, el asedio y la esclavización de las ciudades”. El pasaje tenía todo eso, al menos en su estado original. ¿Puede advertirse, además, el juicio del historiador sobre la política romana durante la primera etapa de la intervención en Grecia? Craige Champion ha considerado que Polibio habría buscado allí solo poner de relieve la virtud moral romana en las relaciones interestatales, con un

acento en la *philanthropía* del procónsul.⁴³ Esta posición debería ser, en mi opinión, objeto de una reconsideración.

Las palabras de Sulpicio Galba revelan, por un lado, una perspectiva plenamente romana, distinguible en su indicación de que los prisioneros eginetas ya “eran esclavos”, y que, por ello, carecían de derechos. Posiblemente puede vincularse esto no solo con una concepción del poder absoluto del *imperator* sobre los despojos, sino también con la idea romana de que los vínculos de parentesco cesaban inmediatamente con la pérdida de la libertad. Además, la posterior admisión de la costumbre griega del rescate entre “parientes” deja ver alguna sensibilidad de Sulpicio Galba por las costumbres griegas, que diferían mucho, sin embargo, del rechazo habitual de los romanos ante la práctica del rescate de prisioneros.⁴⁴ En efecto, los romanos rara vez liberaban a los cautivos, que eran importantes para las relaciones sociales de producción esclavistas italianas, pero también para el prestigio social del comandante romano, que buscaba hacer desfilar a los cautivos durante la celebración de un hipotético triunfo.⁴⁵ El *Digesto* bizantino, colección tardía de época de Justiniano, es explícito al respecto: “Los esclavos (*servi*) se denominan de este modo porque los generales tienen la costumbre de vender a sus prisioneros y, por lo tanto, de preservarlos más que asesinarlos; y se los llama *mancipia*, porque son prisioneros (*captivi*) en manos (*manus*) de sus enemigos”.⁴⁶ Es posible, por lo tanto, que Sulpicio Galba estuviera mostrando cierta flexibilidad con respecto a las prácticas militares romanas.

¿Buscaba Polibio, entonces, resaltar la “humanidad” o “generosidad” del procónsul en aquella oportunidad? De ser así, sería una excepción notable en la carrera del mismo, dado que Sulpicio Galba había actuado durante su campaña con una brutalidad inusitada. Comenzó saqueando Egina y terminó haciendo lo mismo en Dime, en Acaya occidental. Sulpicio Galba puso en práctica una sistemática política de “terrorismo” frente a los aliados griegos de Filipo V, en particular, contra los aqueos.⁴⁷ Una vez reelecto cónsul en 200 a.C., para dirigir una nueva campaña contra el rey de Macedonia, sus métodos no

experimentaron ningún cambio, tal como parecen atestiguar la sumisión de Oreo o la entrega de Andros a Atalo de Pérgamo.⁴⁸ Este personaje no gozaba, pues, de buena imagen ante la opinión pública griega.⁴⁹ ¿Por qué insertar, entonces, este comentario “positivo”? En ello puede que queden más dudas que certezas.

La “humanidad” de Sulpicio Galba también es problemática desde un punto de vista narratológico. La alusión a la acción humana o generosa (*poiên philánthropon*) no es una reflexión del historiador-narrador, sino una apreciación vertida por el propio comandante romano-personaje de la historia. Teniendo en cuenta el modo del relato, y de la regulación de la información narrativa implícita, se trata de la presentación de una perspectiva particular, no necesariamente coincidente con la del historiador-narrador.⁵⁰ El “dijo”, usado para introducir, que los eginetas no merecían que actuara con humanidad [*Aiginétais mèn (oudèn) ophéilein éphe poiên philánthropon*], permite marcar una distancia, en efecto, con el punto de vista del personaje.⁵¹

En ese sentido, estamos ante un problema historiográfico. Varios trabajos han reconocido en los últimos años la importancia que tienen la visión y la narrativa en la construcción de los distintos puntos de vista de los personajes, del público y del propio historiador.⁵² Adriana Zangara ha advertido, por ejemplo, de qué manera el aspecto visual de las descripciones polibianas pone en juego un poder de “presentación” para hacer “ver los hechos mismos” al lector. El público accedía solo a una experiencia atravesada por los puntos de vista caóticos de múltiples personajes, los que se oponían, por su parte, a la mirada sinóptica, externa, que el historiador analítico desplegaba en sus digresiones autoriales didácticas para ordenar el paisaje de acontecimientos.⁵³ Otros estudiosos, como Brian McGing y Nikos Miltsios, se han centrado en la cuestión de las expectativas que buscaba generarse en los lectores, por medio de focalizaciones y provisión de puntos de vista limitados, así como también mediante una distribución desigual de la información entre los personajes. El resultado era una disociación entre las acciones narradas, que aparentan dar acceso no mediado a los “hechos”, y las reflexiones del historiador,

que, por su parte, racionalizaban y daban coherencia final a lo narrado.

En concordancia con estas investigaciones, y en ausencia de una intervención autorial explícita, que implicaba una posible suspensión del juicio, podríamos preguntarnos qué se muestra y por qué es importante hacerlo con la narración de la discusión posterior a la toma de Egina. En principio, está expuesta allí la perspectiva particular de un personaje romano, que reconoce explícitamente la importancia de las costumbres griegas en la diplomacia, y que es consciente, a su vez, del valor de mostrarse sensible a las mismas para alcanzar el éxito de la política romana en el Egeo. Ahora bien, ¿su percepción de “humanidad” es históricamente plausible? ¿Su concepto de *philanthropía* se ajusta al lenguaje político griego? Desde ya, descartemos una hipotética confusión con la noción de *clementia* romana. Aunque pudo existir alguna superposición entre ambas nociones, el equivalente griego más exacto de la misma sería la *epieikeia*, y, además, Sulpicio Galba refiere explícitamente a una costumbre griega y, por lo tanto, introduce su práctica en un marco interpretativo helenístico.⁵⁴ Como intentaremos demostrar, el punto de vista del personaje romano es allí limitado, así como también lo es su comprensión cultural de la *philanthropía* como piedra angular del lenguaje político helenístico. Su mala comprensión, sin embargo, no debe ser explicada como una consecuencia de la personalidad violenta del procónsul, sino como parte del proyecto didáctico polibiano para la formación de las élites políticas griegas y romanas.⁵⁵

3 PHILANTHROPÍA Y POLÍTICA EN EL MUNDO HELENÍSTICO

En términos generales, *philanthropía* alude a un conjunto de ideales, actitudes y acciones propias de reyes, funcionarios e, incluso, de individuos particulares que buscan favorecer con sus acciones tanto a comunidades como a personas concretas.⁵⁶ En época helenística, la *philanthropía* se había vuelto una virtud ideal de reyes, de quienes se esperaba el mantenimiento de la “concordia” (*homónoia*) entre sus súbditos, así como también de la seguridad

dentro de sus territorios. Un rey debía ser “piadoso” (*eusebés*) y “afectuoso” (*philóstorgos*), así como también “sabio” (*sophós*), tener “inteligencia” (*phrónesis*) y también “dominio de sí mismo” (*enkráteia*). Con todo, se valoraban más la “magnanimidad” (*megalopsychía*) y la “generosidad” o “humanidad” (*philanthropía*), uno de los vocablos más comunes en las inscripciones helenísticas para caracterizar la política real.⁵⁷ El término aparece frecuentemente, incluso, a partir de la baja época helenística para relacionar a la persona honrada con el evergetismo de las élites cívicas o con el del propio emperador, aunque en la alta época helenística tiene una connotación que está más vinculada a la prosperidad asegurada en un contexto de desastre bélico.⁵⁸

Como *Leitmotiv* real de la propaganda helenística, la *philanthropía* puede rastrearse hasta el texto de la carta de Isócrates a Alejandro Magno (342/1 a.C.).⁵⁹ Por su parte, en la *Carta a Filócrates*, la *philanthropía* y el afecto hacia el pueblo se destacan como las virtudes cardinales que todo rey debía exhibir:⁶⁰

Es obra de un tirano gobernar con despotismo a quienes le rechazan, causándoles daño por medio del terror, siendo objeto de odio y odiando a los subordinados; de un rey, en cambio, es el dirigir y mandar a quienes le aceptan, haciendo el bien a todos, amado por su beneficencia y su humanidad (*dià tèn energesían kai philanthropían agapómenon*).⁶¹

Se advierte en el propio Polibio, entonces, una profunda internalización de este lenguaje político helenístico,⁶² pero también una aceptación de los principios de la reflexión filosófica griega y romana sobre la tiranía como experiencia contraria al reino.⁶³ Por ejemplo, Aristóteles consideraba que solo podía llamarse rey a un individuo que hubiera proporcionado beneficios a las ciudades o a los pueblos.⁶⁴ El concepto polibiano del rey como un individuo cuyo poder es aceptado, y que gobierna a todos con *energesía* y *philanthropía*, descansa, por lo tanto, en una apelación a un lenguaje político que el autor comparte con su público.

La apelación a este lenguaje político, como formación conceptual históricamente situada, permite comprender, por

ejemplo, que Polibio escriba que Escipión Africano había sido saludado por los íberos como “rey”. Si seguimos la narrativa en la que está inserto aquel pasaje, la actitud era un resultado lógico de la previa caracterización del líder romano como un hombre naturalmente *euergetikòs* (“dispuesto a realizar favores”), considerado por ello, por lo tanto, “de carácter real” (*basilikós*).⁶⁵ En sintonía con esta caracterización, Escipión es representado como un romano particularmente predispuesto a la *philanthropía*.⁶⁶ Por un lado, exhibe un comportamiento real típicamente helenístico y, por el otro, también romano, por su *clementia*. Este tipo de transposiciones culturales entre virtudes romanas y griegas no son extrañas en la obra, quizá tampoco en la época. La realidad del intenso contacto cultural en el Mediterráneo, en el que la conectividad, junto con la circulación de bienes, personas, ideas y tecnologías, habían sido aceleradas por la conquista romana, llevaba a que se avanzara hacia cierto lenguaje común. Quizá en esa dirección debamos leer las palabras de Flaminio dirigidas a Alejandro de Etolia, cuando traduce la máxima del *parcere subiectis et debellare superbos* en clave político-cultural griega al decir que los romanos, al combatir, siempre deben ser corajudos y altivos (*hettoménous de gennaíous kai megalóphronas*), mientras que, al vencer, deben comportarse de forma moderada, benigna y humanitaria (*nikóntas ge mèn metríous kai praeís kai philanthrópous*).⁶⁷

Andrew Erskine ha mostrado que la elección de Escipión y de su modelo de construcción de la hegemonía romana sobre los íberos servía en las *Historias*, además, a los fines de ilustrar la importancia que para todo imperio en crecimiento tenía conseguir primero la *éunoia* de aliados y súbditos, pero luego preservarla.⁶⁸ Polibio también lo ejemplifica con la trayectoria de la casa real macedónica y la evolución de sus relaciones con los griegos: Filipo V y los etolios, Filipo II y los atenienses y Antígono Dosón y los espartanos.⁶⁹ Filipo II y Antígono Dosón aparecen como perfectos exponentes de la *philanthropía*, por su comportamiento moderado tras obtener victorias decisivas sobre griegos, mientras que, en el caso de Filipo V, por el contrario, se critica su accionar opuesto a

las expectativas ideales de cómo debía un rey administrar su victoria.

Esto conduce a pensar finalmente los límites entre ideología y práctica, puesto que, aunque en los hechos, los vencedores no se comportaban moderadamente, sí se esperaba tal actitud en un plano ideal. En la práctica, quien vencía en la guerra tenía total libertad para actuar y decidir el destino de los vencidos, por lo que la esclavización en masa formaba parte permanentemente del horizonte de expectativas.⁷⁰ Solo para mencionar algunos datos, habría que tener en cuenta que, en un estudio sobre la suerte sufrida por la población de 100 sitios fortificados griegos capturados en tiempos de guerra, se ha concluido que en un 59% de los casos el resultado fue brutal: 25 masacres, 34 esclavizaciones en masa.⁷¹

Pero la opinión pública griega también representaba un límite para esta supuesta libertad de actuar con los vencidos. Se acostumbraba implementar, en cambio, el cobro de un rescate, lo que podía redundar en un mayor beneficio económico y en un incremento del prestigio social.⁷² La realidad puede ser, de todos modos, bastante más compleja que la imagen construida en un plano idealista. Por ejemplo, según Jenofonte, tras conquistar Babilonia, Ciro el Grande había dicho que era completamente habitual que las personas y sus propiedades pasaran a pertenecer a los vencedores, pero que si esto no ocurría era exclusivamente el resultado de la generosidad (*philanthropía*) del rey para con los vencidos.⁷³ Ahora bien, como señala Pascal Payen, reflexionando sobre lo que está por detrás de la guerra en el pensamiento griego, si bien Jenofonte reconoce la justicia del razonamiento de Ciro, no arenga en la *Anábasis* a sus propias tropas a emular este comportamiento moderado, sino que acentúa los derechos totales que la victoria supuestamente otorga.⁷⁴

Un comportamiento moderado se atribuye en las *Historias* también al líder aqueo Arato, al menos durante la primera conquista de Mantinea, en Arcadia, cuyos habitantes se habrían salvado gracias a su generosidad (*dià tèn... eis autoùs philanthropían*).⁷⁵ Su posterior esclavización en masa, por el contrario, se presentaba

como justa con respecto a las mismas supuestas “leyes de la guerra (*katà toùs toù polémou nómous hypókeitai patheîn*)”.⁷⁶ Su punto de vista no fue compartido en la Antigüedad ni por Filarco, ni por Plutarco, para quienes los aqueos en aquella oportunidad no se habían comportado como griegos (*ouch Hellenikós*).⁷⁷ Magnánimo y humano (*megalopsýchos kai philanthrópos*) había sido, para Polibio, también el comportamiento de Antígono Dosón en Esparta luego de Selasia, cuando tenía la ciudad absolutamente a su merced tras dicha victoria militar y podía actuar como gustara, y eligió el camino de la moderación.⁷⁸

Lamentablemente, en el pasaje sobre los prisioneros eginetas solo se conserva el comportamiento del comandante tras la conquista, y no su acción durante la toma de la ciudad. Esta última acción constituía un motivo muy importante para la historiografía helenística.⁷⁹ En su discurso ante los espartanos, en el mismo libro IX, Licisco de Acarnania revelaba la vigencia de esta sensibilidad en el caso de las mujeres y niños de Anticira, que habían sido esclavizados por los romanos durante la misma campaña.⁸⁰ La esclavización en masa de griegos era un horror tan grande que, a menudo, no requería siquiera una explicación adicional.⁸¹ Grecia continental estaba hasta cierto punto desacostumbrada a esta práctica, que no había observado durante un siglo – o al menos el bache en las fuentes literarias del periodo lo ha ocultado muy bien – entre la destrucción de Tebas y la conquista de Mantinea (335-223 a.C.).⁸²

Aunque Polibio no desdeña la introducción de este tipo de recursos dramáticos, su uso debía ser el adecuado para no restar utilidad a la narración histórica.⁸³ Inclinado a acentuar la alteridad cultural de las prácticas romanas buscó siempre develar la lógica racional oculta detrás de la aparente brutalidad romana. Así, su objetivo al describir la masacre perpetrada por los romanos en Carthago Nova no se asimilaba al de Tucídides, cuando narraba la caída de Micaleso, sino que, por el contrario, como Erskine ha mostrado, buscaba brindar enseñanzas prácticas a sus lectores griegos.⁸⁴ Su relato de la carnicería de los soldados macedonios tras Cinoscéfalas debe leerse del mismo modo, puesto que, para el

historiador, habría ocurrido debido a la mala comprensión por parte de los legionarios de la costumbre de rendición de aquellos (*hóper éthos estì poieîn toîs Makedósîn*).⁸⁵ No sería distinta la situación en el intento de *deditio* de los etolios, que los empujó casi al desastre por no saber exactamente cuál era el sentido de la misma para los romanos (*ouk eidótes tína dýnamín échein toûto*).⁸⁶ La misma lógica subyace a la intervención en Egina de Sulpicio Galba, dado que conoce que el rescate de prisioneros es una costumbre de los griegos (*epèi toûto par' autoîs éthos estín*), pero, en cambio, parece ignorar el lenguaje político subyacente.⁸⁷

El sentido político de la *philanthropía* estaba vinculado con la eficacia, o no, de la estrategia romana en lograr captar el apoyo griego durante la Primera Guerra Macedónica. ¿Por qué los aliados griegos se mantuvieron fieles a Filipo V en aquella oportunidad? ¿Comprendían los romanos la importancia de la *philanthropía* como un eficaz mensaje público? La guerra de Cartago contra sus súbditos libios y sus mercenarios (241-237 a.C.), tal como es narrada en las *Historias*, brinda algunas claves al respecto. Allí, la decisión de los rebeldes de ejecutar a todos los prisioneros cartagineses para cortar cualquier posibilidad de acuerdo con Amílcar Barca actúa como un punto de inflexión en el relato, puesto que los líderes rebeldes advierten el riesgo de la política conciliatoria propuesta por el general cartaginés para dar fin al conflicto: “recelando de la humanidad de Amílcar para con los prisioneros (*hypidómènoi tèn Amílkou philanthropían eis toûs aichmalótoûs*) y temiendo que los libios y la masa de mercenarios, atraídos con este proceder, corriesen tras la seguridad que se les ofrecía”.⁸⁸ El general cartaginés había liberado a cuatro mil prisioneros con la única condición de no tomar nuevamente las armas.⁸⁹ La *philanthropía* representaba, pues, un grave peligro mientras brindara alguna esperanza de seguridad,⁹⁰ lo que muestra por qué la misma era importante para Sulpicio Galba, que intentaba desarticular la alianza griega de Filipo.

¿Pensaba Polibio en las diferencias entre los modos de hacer la guerra entre griegos y romanos y, en consecuencia, buscó acentuarlas discursivamente? Algunos pasajes parecen acentuar

esta alteridad en el terreno militar, mostrando su faz más brutal. Pero el historiador no buscaba solo esto, sino que apostaba a lograr que el accionar romano consiguiera equipararse a la ideología helenística, volviendo más tolerable así la nueva experiencia de dominio. En ese sentido, no basta con que Sulpicio Galba se refiriera a la *philanthropía* de su acción, sino que sería necesario ver en qué medida esta expectativa concordaba con el modelo griego predominante en las relaciones interestatales. Por ejemplo, Filipo V pagó él mismo el rescate de sus aliados aqueos esclavizados por los romanos tras el saqueo de Dime.⁹¹ Esta *euergesía* no fue un gesto altruista, sino que permitió generar obligaciones y lealtades;⁹² de hecho, conocemos este beneficio solo porque los dimeos no olvidaron su obligación para con el rey durante la votación aquea para disolver la alianza con aquél.⁹³

Llegados a este punto, se impone una aclaración. Polibio exponía una visión idealista de la política interestatal, lo que ha sido sobredimensionado. En su clásico estudio sobre el tratamiento de los prisioneros en Grecia antigua, por ejemplo, Pierre Ducrey creyó advertir una ruptura en las normas tácitas de la guerra helenística con la llegada de Roma. Para ello, citó tres pruebas. La primera era el comportamiento de Sulpicio Galba en Egina, la segunda el saqueo de Epiro por L. Emilio Paulo y la tercera la destrucción de Corinto por L. Mumio.⁹⁴ Parecía un verdadero choque entre dos modos de concebir la guerra, entre un modo atroz (romano) y uno mucho más reglado (griego). Los tres hechos aducidos, sin embargo, provienen directa o indirectamente de las *Historias*.⁹⁵ ¿La llegada de Roma representó una verdadera ruptura?

Ducrey no está solo en esta perspectiva, que se expone recurrentemente. Para William Tarn, por ejemplo: “el mundo griego, acostumbrado a los métodos de la guerra macedónica, que se habían hecho relativamente humanos, vio con miedo o ira lo que hacían los romanos en una ciudad ocupada”. Señala, además, que Filipo V “tomó Lisimaquia, Calcedonia y Cíos, y destruyó esta última con furia que más tarde desplegaría también en Abidos y Maronea; estaba probando los métodos romanos, y provocó

desconfianza general y hasta odio”.⁹⁶ También Claire Préaux pensaba en una ruptura en los métodos de la guerra con la llegada de los romanos.⁹⁷ Pero el mundo helenístico estuvo también signado por la guerra y la violencia, que hundían sus raíces en las necesidades económicas y políticas de las grandes monarquías, pero también en los impulsos de las *póleis* más modestas.⁹⁸ La brutalidad helenística no difería necesariamente de la romana, excepto en la escala e intensidad.⁹⁹

Más que reflejar una tendencia en el mundo griego antiguo, estas opiniones son parte de una reflexión contemporánea sobre la supuesta “humanización” de la guerra en el mundo helenístico, tesis que bregó por atribuir un carácter vinculante a las llamadas “leyes de la guerra” en la Antigüedad. Esta postura fue alentada por algunos historiadores, que, ante los horrores de dos guerras mundiales, comenzaron a buscar ejemplos de cómo los griegos habían logrado temperar los efectos de la violencia en diversas circunstancias. Esta era una faceta importante del “milagro griego”, que podía ser un ejemplo edificante para el mundo contemporáneo.¹⁰⁰ Para reconocer los límites de esta perspectiva baste tener en cuenta, por ejemplo, que en Etolia dos tercios de los esclavos manumitidos sobre los que existe algún tipo de registro eran, en efecto, de origen griego.¹⁰¹

¿Qué tipo de beneficio concedió, entonces, Sulpicio Galba a los eginetas? Liberación de prisioneros sin rescate era una estrategia usual de prestigio en el mundo griego.¹⁰² Sin embargo, la acción del comandante romano revela, por lo menos, su miopía política en un momento en el que necesitaba comenzar a competir activamente con la hegemonía macedónica en Grecia. El beneficio concedido, que era permitirles marchar en búsqueda de rescate, era comparativamente magro.

El contraste con otras figuras históricas en la obra puede ofrecer mayor luz. Filipo II aparece allí como un ejemplo de líder que, actuando lógica y racionalmente, conduce exitosamente su política en Grecia.¹⁰³ Ello ocurrió cuando, tras Queronea (338 a.C.), consiguió la *éunoia* (“adhesión”) de los atenienses derrotados porque “liberó a los prisioneros de guerra sin exigir rescate (*choris*

lytron aposteílas toùs aichmalótons)”.¹⁰⁴ Esto contribuyó además a cimentar su reputación panhelénica de *philanthropía*.¹⁰⁵ No es necesario discutir aquí la historicidad de esta afirmación, por lo demás bastante dudosa, sino advertir su peso en tanto ideal de comportamiento del vencedor propuesto en las *Historias*.¹⁰⁶ El discurso de Cleneas revela, en efecto, que la política de Filipo no había sido un gesto altruista,¹⁰⁷ pero no debemos perder de vista que el concepto de virtud polibiano incluía la necesidad de ser un individuo con un “cálculo considerablemente prudente, incluso egoísta”.¹⁰⁸ Como Marie-Rose Guelfucci ha señalado, que se eligiera caracterizar a Filipo utilizando el término *anchinoia* no es casual, puesto que es una virtud apreciada no solo en el plano moral, sino también en el práctico.¹⁰⁹ Se ofrecía al público, por lo tanto, como un ejemplo de construcción y ejercicio responsable de la hegemonía, imitable por los romanos en su relación presente con los griegos.¹¹⁰

Sulpicio Galba, insistimos, había garantizado a los eginetas un favor pequeño, al menos comparado con los ejemplos de Arato, Antígono Dosón y, particularmente, Filipo II. En esos casos, Polibio mismo se encarga de juzgar y encuadrar sus acciones como “humanas” o “generosas”. Adicionalmente, un problema importante es que se desconoce si la acción del procónsul permitió finalmente, o no, la salvación de los eginetas. Solo se sabe que la isla fue entregada a los etolios y que estos la vendieron luego a Atalo I, que necesitaba una base naval en el área (que contrapesara la presencia ptolemaica y antigónida). Su probable final no parece, sin embargo, haber sido feliz. El discurso de Trasícrates de Rodas deja entrever su infortunio (*tón talaipóron Aiginetón*).¹¹¹ La misma expresión vuelve a aparecer en una ulterior intervención de Casandro de Egina ante la asamblea aquea (185 a.C.) (*bóte Póplios Solpíkios... exendrapodísato toùs talaipórous Aiginétaï*).¹¹² Más allá del contexto retórico, debemos suponer que la intervención del procónsul no habría podido impedir la esclavización en masa.¹¹³

4 A MODO DE CIERRE

Entonces, ¿por qué Sulpicio Galba consideró que actuaba con *philanthropía*? Lo más probable es que Polibio, al recurrir a un personaje que no gozaba de buena fama en el mundo griego, diera a entender a sus lectores que en el dramático momento de contacto militar entre romanos y griegos ambos pueblos interpretaban la *philanthropía* de formas bastante diferentes. Polibio podía buscar explicar, evitando reducir al mismo tiempo la atmósfera de alteridad, ciertos aspectos de la cultura romana que resultaban chocantes para el público griego. Al mismo tiempo, perseguía formar a los líderes políticos romanos a través de la provisión de ejemplos de conducta moderada. De hecho, la construcción de Sulpicio Galba no es completamente negativa, puesto que se le muestra al menos dispuesto a comportarse de acuerdo con lo que considera que son las prácticas diplomáticas griegas. El objetivo de obtener botín móvil era un imperativo particular para los romanos, de acuerdo con el tratado que habían firmado con los etolios. Los relatos de las tomas de Morgantina, Siracusa y Tarento parecen mostrar asimismo que los romanos no gozaban de buena fama entre los griegos.¹¹⁴ A su vez, el problema de la esclavización de griegos era un tema tan sensible para la opinión pública en Grecia, que fue utilizado activamente en la oratoria hostil a Roma, por ejemplo, por Licisco de Acarnania¹¹⁵ o Trasícrates de Rodas¹¹⁶. Allí, el comportamiento de los romanos se definía allí retóricamente como propiamente bárbaro (*omòn ênai tò toioúto kaí barbarikón*), quizá, a esa altura, simplemente como “no griego”.¹¹⁷

Como Champion ha sugerido, es probable que esta atribución de barbarie a los romanos en discurso indirecto, en boca de tres personajes griegos, constituyera un vehículo para dar voz a una línea de hostilidad hacia Roma, compartida por una buena parte del público griego al que se dirigía Polibio.¹¹⁸ Champion se pregunta además sobre dos cuestiones. Primero, sobre las posibilidades reales de hallar versiones impresas de estos discursos y, en tal sentido, sobre la ilusión historicista de poder acceder a los textos originales, no intervenidos de ninguna manera por el

historiador antiguo para incorporar su propia perspectiva y comprensión de los hechos.¹¹⁹ Segundo, sobre la inutilidad de considerar el carácter prorromano o antirromano *prima facie* de estos discursos, puesto que este tipo de abordaje desviaría el foco de la cuestión de una obra en condiciones de ser leída tanto por griegos como por romanos.¹²⁰ La complejidad intercultural debe ser tenida, por lo tanto, muy en cuenta.

A estas dos preocupaciones podríamos añadir la importancia de plantear una pregunta por los efectos situacionales que el historiador, en tanto narrador, buscaba generar en sus lectores, griegos y romanos, y cómo ubicaba para ello a sus distintos personajes en la posición de observadores, pero siempre con limitados puntos de vista. Esto creaba un texto con perspectivas, percepciones e interpretaciones variadas, que solo podían conciliarse y ordenarse mediante la intervención del historiador como narrador omnisciente.¹²¹ En ese sentido, es útil reconsiderar la distancia entre lo expuesto por Sulpicio Galba, la propia interpretación que hace de su propia acción, y lo reflexionado, a su vez, por el historiador con respecto a Filipo II. Allí, Polibio construía y proveía a los lectores un modelo de comportamiento hegemónico válido para todo poder en sus primeras etapas y, por lo tanto, al hacerlo, tenía un ojo puesto también en los romanos y en su relación con el mundo griego. El comportamiento de Sulpicio Galba con los prisioneros egipcios, aunque formalmente en concordancia con el lenguaje político helenístico, no se adaptaba completamente al modelo trazado por Filipo II, revelando una cierta incapacidad del romano para reconocer las implicancias completas de la *philanthropía*.

Las diferencias culturales, la frontera entre griegos y romanos, no eran infranqueables en el camino de la construcción de una hegemonía exitosa. Polibio consideraba que un comandante romano podía perfectamente incorporar el lenguaje político helenístico tal como Escipión Africano había hecho durante su campaña en Iberia. El historiador aqueo no solo creía que una adaptación a este lenguaje era posible, como la práctica de Flaminio había revelado con su ideal de que “la más bella de las

empresas” era luchar “por la libertad de Grecia”,¹²² sino que también su obra estaba en gran medida pensada para orientar las acciones de sus lectores romanos por el camino de esa moderación imaginaria.

ABSTRACT

This essay is an interpretation of a fragmentary passage of the *Histories* of Polybius (ix.42.5-8), which narrates the final episode of Aegina's capture during the First Macedonian War (210 BC). The encounter between Greek and Roman perspectives on the notion of *philanthropia* is stressed in order to show its importance in the context of Polybius' conceived lesson on the moderate exercise of power.

KEYWORDS

Polybius; *philanthropia*; Greek historiography; Didactics.

REFERENCIAS

- AUSTIN, Michel. Hellenistic Kings, the War and the Economy. **Classical Philology**, v. 36.2, p. 450-466, 1986.
- BALOT, Ryan. Polybius' Advice to the Imperial Republic. **Political Theory**, v. 38.4, p. 483-509, 2010.
- BARONOWSKI, Donald. **Polybius and Roman Imperialism**. London: Bristol Classical Press, 2011.
- BIELMAN, Anne. **Retour à la liberté: libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne: recueil d'inscriptions honorant des sauveteurs et analyse critique**. Paris: De Boccard, 1994.
- BRADLEY, Keith. **Esclavitud y sociedad en Roma**. Barcelona: Península, 1998 (1994).
- BRANDSTÄTER, Franz. **Die Geschichten des Aetolischen Landes, Volkes und Bundes**. Berlin: Reimer, 1844.
- BRISCOE, John. **A Commentary on Livy. Books xxxi-xxxiii**. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- BROUGHTON, Thomas. **The Magistrates of the Roman Republic**, v. 1. New York: American Philological Association, 1951.
- BURTON, Paul. **Friendship and Empire: Roman Diplomacy and Imperialism in the Middle Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- CHAMPION, Craige. The Nature of Authoritative Evidence in Polybius and the Speech of Agelaus at Naupactus. **Transactions of the American Philological Association**, v. 127, p. 111-128, 1997.
- CHAMPION, Craige. *Histories* 12.4b.1-4c.1: An Overlooked Key to Polybius' Views on Rome. **Histos**, v. 4, p. 1-5, 2000.
- CHAMPION, Craige. Romans as BAPBAPOI: Three Polybian Speeches and the Politics of Cultural Indeterminacy. **Classical Philology**, v. 95 (4), p. 425-444, 2000a.
- CHAMPION, Craige. **Cultural Politics in Polybius' *Histories***, Berkeley, University of California Press, 2004.
- CHANOTIS, Angelos. **Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit**. Stuttgart: Franz Steiner, 1996.
- CLARKE, Katherine. Polybius and the Nature of late Hellenistic Historiography. In: SANTOS YANGUAS, Juan; TORREGARAY PAGOLA, Elena. **Polibio y la Península Ibérica**. Vitoria, Universidad del País Vasco, 2005, p. 69-87.

- DAVIDSON, James. The Gaze in Polybius' *Histories*. **The Journal of Roman Studies**, v. 81, p. 10-24, 1991.
- DE ROMILLY, Jacqueline. **La douceur dans la pensée grecque**. Paris: Les Belles Lettres, 1979.
- DE ROMILLY, Jacqueline. **Thucydide et l'impérialisme athénien**. Paris: Les Belles Lettres, 1947.
- DEININGER, Jürgen. **Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland, 217-86 v. Chr.** Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- DMITRIEV, Sviatoslav. **The Greek Slogan of Freedom and Early Roman Politics in Greece**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- DUBUISSON, Michel. La vision polybienne de Rome. In: VERDIN, Herman *et al.* **Purposes of History: Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries BC**. Peeters: Leuven, 1990, p. 233-243.
- DUBUISSON, Michel. **Le latin de Polybe. Les implications historiques d'un cas de bilingüisme**. Paris: Klincksieck, 1985.
- DUCREY, Pierre. Les fortifications grecques: rôle, fonction, efficacité. In: LERICHE, Pierre; TREZINY, Henri. **La fortification dans l'histoire du monde grec**. Paris: CNRS, 1982, p. 133-142.
- DUCREY, Pierre. **Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique. Des origines a la conquête romaine**. Paris: De Boccard, 1968.
- ECKSTEIN, Arthur. Hannibal at New Carthage: Polybius 3.15 and the Power of Irrationality. **Classical Philology**, v. 84, p. 1-15, 1989.
- ECKSTEIN, Arthur. T. Quinctius Flaminius and the Campaign against Philip in 198 B.C. **Phoenix**, v. 30.2, p. 119-142, 1976.
- ECKSTEIN, Arthur. **Mediterranean Anarchy, Interstate War and the Rise of Rome**. Berkeley: University of California Press, 2006.
- ECKSTEIN, Arthur. **Moral Vision in the Histories of Polybius**. Berkeley: University of California Press, 1995.
- ECKSTEIN, Arthur. **Senate and General. Individual Decision-Making and Roman Foreign Relations, 264-194 B.C.** Berkeley: University of California Press, 1987.
- ERRINGTON, Robert. **Philopoemen**. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- ERSKINE, Andrew. *O Brother, where art thou?* Tales of Kinship and Diplomacy. In: OGDEN, Daniel. **The Hellenistic World: New Perspectives**. London: Duckworth, 2002, p. 97-115.

- ERSKINE, Andrew. Polybios and Barbarian Rome. **Mediterraneo Antico**, v. 3.1, p. 165-182, 2000.
- ERSKINE, Andrew. Spanish Lessons: Polybios and the Maintenance of Imperial Power. In: SANTOS YANGUAS, Juan; TORREGARAY PAGOLA, Elena. **Polibio y la Península Ibérica**. Vitoria: Universidad del País Vasco, 2005, p. 229-243.
- FERRARY, Jean-Louis. **Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate**. Paris: École Française de Rome, 1988.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa. **Polybe ou la Grèce conquise par les romains**. Amiens: Imprimerie de T. Jeunet, 1858.
- GARLAN, Yvon. War, Piracy and Slavery in the Greek World. In: FINLEY, Moses, **Classical Slavery**. NJ. Cass, London-Totowa: Psychology Press, 1987, p. 7-21.
- GAUTHIER, Philippe. **Les cités grecques et leurs bienfaiteurs**: Paris: École Française d'Athènes, 1985.
- GENETTE, Gérard. **Figures III**. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- GIGANTE, Marcello. La crisi di Polibio. **Parola del Passato**, v. 6, p. 33-53, 1951.
- GLOTZ, Gustave. Le droit des gens dans L'Antiquité grecque. **Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres**, v. 13.1, 1923, p. 91-103.
- GRAINGER, John. **Aitolian Prosopographical Studies**. Leiden: Brill, 2000.
- GRAY, Benjamin. The polis becomes humane? ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ as cardinal civic virtue in later hellenistic honorific epigraphy and historiography. **Studi Ellenistici**, v. 27, p. 137-162, 2013.
- GRAY, Benjamin. Scepticism about Community: Polybios on Peloponnesian Exiles, Good Faith (*Pistis*) and the Achaian League. **Historia**, v. 62.3, p. 323-360, 2013a.
- GRETHLEIN, Jonas. **Experience and Teleology in Ancient Historiography: Futures Past from Herodotus to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- GRUEN, Erich. **The Hellenistic World and the Coming of Rome**. Berkeley: University of California Press, 1986 (1984).
- GUELFUCCI, Marie-Rose. Polybe et les mises en scène de la Tychè. **Dialogues d'Histoire Ancienne**, suppl. 4.2, 2010, p. 439-468.

- GUELFUCCI, Marie-Rose. Polybe, le regard politique, la structure des *Histoires* et la construction du sens. **Cahiers des Études Anciennes**, v. 47, p. 329-357, 2010a.
- HARRIS, William. **War and Imperialism in Republican Rome**. Oxford: Clarendon Press, 1985 (1979).
- HARRIS, William. **Roman Power. A Thousand Years of Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- HERRMANN, Peter. Antiochus der Grosse und Teos. **Anadolu**, v. 9, p. 29-159, 1965.
- HUNGER, Herbert. Φιλανθρωπία. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Merochites. **Wiener Anzeiger**, v. 100, p. 1-20, 1963.
- KIECHLE, Franz. Zur Humanität in der Kriegführung der griechischen Staaten. **Historia**, v. 7.2, p. 129-156, 1958.
- LA ROCHE, Paul. **Charakteristik des Polybios**. Leipzig: Teubner, 1857.
- LAFOND, Yves. **La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine. IIe siècle avant J.-C.-IIIe siècle après J.-C.** Le Harpe: Presses Universitaires de Rennes, 2006.
- LEHMANN, Gustav. The Ancient Greek History in Polybius' *Historiae*: Tendencies and Political Objectives. **Scripta Classica Israelica**, v. 10, p. 66-77, 1989/90.
- LÉVÊCQUE, Pierre. La guerre à l'époque hellénistique. In: VERNANT, Jean-Pierre. **Problèmes de la guerre en Grèce ancienne**. Paris: Mouton, p. 261-287, 1968.
- LÉVY, Edmond. La tyrannie chez Polybe. **Ktèma**, v. 21, p. 43-54, 1996.
- MA, John. Fighting *Poleis* of the Hellenistic World. In: VAN WEES, Hans. **War and Violence in Ancient Greece**. London: Duckworth, p. 337-376, 2000.
- MA, John. **Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MAIER, Felix. **“Überall mit dem Unerwarteten rechnen”. Die Kontingenz historischer Prozesse bei Polybios**. München: C.H. Beck, 2012.
- MARINCOLA, John. Polybius, Phylarchus, and ‘Tragic History’: A Reconsideration. In: GIBSON, Bruce; HARRISON, Thomas. **Polybius & his World. Essays in Memory of F. W. Walbank**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 73-90.
- MARTIN, Hubert. The Concept of *Philantropia* in Plutarch's *Lives*. **American Journal of Philology**, v. 82, p. 164-175, 1961.

- MARTÍNEZ LACY, Ricardo. □ θραύσιμα μύθοι Polybius and his Concept of Culture, **Klio**, v. 73.1, p. 83-92, 1991.
- MCGING, Brian. **Polybius' Histories**. Oxford, Oxford University Press, 2010.
- MILTSIOS, Nikos. The Perils of Expectation: Perception, Suspense and Surprise in Polybius' *Histories*. In: GRETHLEIN, Jonas; RENGAKOS, Antonios. **Narratology and Interpretation**. Berlin: Walter de Gruyter, p. 481-506, 2009.
- MILTSIOS, Nikos. **The Shaping of Narrative in Polybius**. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- MIONI, Elpidio. **Polibio**. Padova: CEDAM, 1949.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. **Alien Wisdom. The Limits of Hellenization**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- MOORE, John. **The Manuscript Tradition of Polybius**. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- MORENO LEONI, Álvaro. Interpretando el mundo romano: retórica de la alteridad, público y cultura griega en las *Historias* de Polibio. **Gerión**, v. 30, p. 63-90, 2012.
- MORENO LEONI, Álvaro. Polibio, el mundo helenístico y la problemática cultural: Algunas líneas de reflexión en los últimos veinte años. **De Rebus Antiquis**, v. II.2, p. 123-151, 2012a.
- MORENO LEONI, Álvaro. The Failure of the Aetolian *Deditio* as a Didactic Cultural Clash in the *Histories* of Polybius (20.9-10). **Histos. The On-line Journal of Ancient Historiography**, v. 8, p. 146-179, 2014.
- MUCCIOLI, Federicomaria. **Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici**. Stuttgart: Franz Steiner, 2013.
- MUSTI, Domenico. Polibio e la storiografia romana arcaica. In: GABBA, Emilio. **Polybe**. Vandoeuvres: Fondation Hardt, 1974, p. 105-139.
- MUSTI, Domenico. **Polibio e l'imperialismo romano**. Napoli: Liguori, 1978.
- NICHOLSON, Emma. Hellenic Romans and Barbaric Macedonians: Polybius on Hellenism and Changing Hegemonic Powers. **Ancient History Bulletin**, v. 34.1-2, p. 38-73, 2020.
- PALTI, Elías. De la historia de 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos'. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano. **Anales – Instituto Ibero Americano**, v. 7-8, p. 63-81, 2005.
- PAUL, George. 'Urbs Capta'. Sketch of an ancient literary motif. **Phoenix**, v. 36.2, p. 144-155, 1982.

- PAYEN, Pascale. **Les revers de la guerre en Grèce ancienne**. Paris: Belin, 2012.
- PÉDECH, Paul. **La méthode historique de Polybe**. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- PIANEZZOLA, Emilio. **Traduzione e Ideologia. Livio interprete di Polibio**. Bologna: Patron, 1969.
- PRÉAUX, Claire. La paix à l'époque hellénistique. In: **La paix, Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des sociétés**, v. XIV.1, p. 227-301, 1961.
- PRÉAUX, Claire. **El mundo helenístico. Grecia y Oriente (323-146 a. de C.)**, v. I. Barcelona: Editorial Labor, 1984 (1978).
- PRITCHETT, William. **The Greek State at War**, v. V. Berkeley: University of California Press, 1991.
- ROSTOVITZ, Mikhaïl. **The Social and Economic History of the Hellenistic World**. Oxford: Clarendon Press, 1998 (1941).
- SCHUBART, Wilhelm. Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri. **Archiv für Papyrusforschung**, v. 12, p. 1-26, 1936-1937.
- SCOTT, James. **Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos**. México: Ediciones Era, 2004 (1990).
- TARN, William; GRIFFITH, Guy. **La Civilización Helenística**. México: FCE, 1969 (1952).
- THORNTON, John. Polibio e Roma. Tendenze negli studi degli ultimi anni (I). **Studi Romani**, v. 52.1-2, p. 108-139, 2004.
- THORNTON, John. Polibio e Roma. Tendenze negli studi degli ultimi anni (II). **Studi Romani**, v. 52.3-4, p. 508-525, 2004a.
- THORNTON, John. Barbari, Romani e Greci. Versatilità di un motivo polemico nelle *Storie* di Polibio. In: MIGLIARIO, Elvira; TROIANI, Lucio; ZECCHINI, Giuseppe. **Società indigene e cultura greco-romana**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2010, p. 45-76.
- THORNTON, John. Polibio e gli imperi (Filippo v, Cartagine e altri *paradeigmata*). **Dialogues d'Histoire Ancienne**, Suppl. 9, p. 145-164, 2013.
- THORNTON, John. Polybius in Context: The Political Dimension of the *Histories*. In: GIBSON, Bruce; HARRISON, Thomas. **Polybius & his World. Essays in Memory of F. W. Walbank**. Oxford: Oxford University Press, 2013a, p. 213-229.
- VIRGILIO, Biagio. Polibio, il mondo ellenistico e Roma. **Athenaeum**, v. 95, p. 49-73, 2007.

- WALBANK, Frank. *Monarchies and Monarchic Ideas*. **CAH VII.1**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (1984), p. 62-100.
- WALBANK, Frank. **A Historical Commentary on Polybius**, v. I-III. Oxford: Clarendon Press, 1999 (1957-1979).
- WALBANK, Frank. **Philip v of Macedon**. Hamden: Archon Books, 1967 (1940).
- WEISSENBERGER, Michael. Das Imperium Romanum in den Proömien dreier griechischer Historiker: Polybios, Dionysios von Alikarnassos und Appian. **Rheinische Museum für Philologie**, v. 145, p. 262-281, 2002.
- WELLES, Charles. **Royal Correspondence of the Hellenistic Age. A Study in Greek Epigraphy**. New Haven: Yale University Press, 1934.
- WELWEI, Karl. **Könige und Königtum im Urteil des Polybios**. Herbede (Ruhr): Graphische Betriebe Hans Kolb, 1963.
- WELWEI, Karl. **Sub Corona Vendere. Quellenkritische und Studien zu Kriegsgefangenschaft Sklaverei in Rom bis zum Ende Hannibalkrieges**. Stuttgart: Franz Steiner, 2000.
- WICKHAM, Jason. **The Enslavement of War Captives by the Romans to 146 BC**. PhD Dissertation. Liverpool: University of Liverpool, 2014.
- ZANGARA, Adriana. **Voir l'histoire: théories anciennes du récit historique (IIe siècle avant J.-C.- II siècle après J.-C.** Paris: Vrin/EHESS, 2007.

¹Agradezco los comentarios de los dos evaluadores anónimos de la revista. Una primera versión del trabajo fue discutida en 2014 en el marco del *Seminario de Historia Antigua* (UNAM, México), dirigido por Ricardo Martínez Lacy, a quien agradezco por el fecundo intercambio de ideas en aquella oportunidad. El artículo también se benefició de las sugerencias de los demás participantes del coloquio “Formas de alienación política: Constricción sin violencia y violencia del Estado. El paradigma romano (siglos II-I a.C.)” (Universidad del Franco Condado, Francia), al que fui generosamente invitado por Marie-Rose Guelfucci. Estoy en deuda particularmente con John Thornton, quien me llamó la atención sobre cuestiones importantes para la argumentación aquí expuesta. Los problemas que quedan en el texto, desde luego, son responsabilidad absolutamente propia del autor. La investigación se benefició del financiamiento de los proyectos SECYT-UNC Consolidar 2018-2021 y PICT 2016 N°1396, que dirijo.

² MUSTI, 1978, p. 13, 41-42; HARRIS, 1985, p. 1; GRUEN, 1986, p. 343-384; Cfr. BARONOWSKI, 2011, p. 11-13.

³ Cfr. POLIBIO, *Historias*, I.1.6; 4.4; VI.2.3; XXXIX.8.7; BARONOWSKI, 2011, p. 197, n. 2. En adelante, en todas las referencias a la obra de Polibio solo aparece el pasaje, sin abreviatura del nombre del autor. La edición utilizada es la de Teubner de Th. BÜTTNER-WOBST.

⁴ I.1.5.

⁵ III.4.7. El minado del *télos* original de su obra, el año 168/7 a.C., mediante este nuevo proemio, demuestra la importancia que tiene para el historiador a quo “el poder de la retrospectiva (*the power of hindsight*)”, como un punto de vista superior desde el cual el historiador “puede ver y construir líneas que están más allá del agarre de los agentes históricos” (GRETHLEIN, 2013, p. 267). Esto opera de muchos modos, pero sobre todo es posibilitado porque la historia se mira desde el presente del autor, hacia el cual converge la narración de los hechos y también las acciones de los personajes, que carecen de una perspectiva completa. Ver: GRETHLEIN, 2013, p. 224-267, con la importancia de: V.32.

⁶ MILTSIOS, 2013, p. 28, 53-57; BARONOWSKI, 2011, p. 67-71.

⁷ ECKSTEIN, 1995, p. 233-236.

⁸ Cfr. THORNTON, 2004; 2004a; MORENO LEONI, 2012a.

⁹ BARONOWSKI, 2011.

¹⁰ MORENO LEONI, 2012. A mi entender, esto fue observado primero por MARTÍNEZ LACY, 1991.

¹¹ La tesis de una identificación de Polibio con Roma, producto de una profunda “conversión” política, espiritual e, incluso, cultural, es antigua. Basta revisar al respecto: FUSTEL DE COULANGES, 1858; GIGANTE, 1951, p. 34; DUBUISSON, 1985, 1990. Este último ha llevado más lejos su propuesta, señalando que es posible advertir una latinización del griego de Polibio y que esto habría conducido, con el tiempo, a una romanización de su mentalidad: DUBUISSON, 1985, p. 288.

¹² GUELFUCCI, 2010a, p. 330-331 (alude a IX.10.7-10; XXXI.2.5-8; XXXVI.9); CLARKE, 2005, p. 85.

¹³ WEISSENBERGER, 2002, p. 279. El complejo proceso de integración de la cultura romana y griega recién comenzaba: “Para el siglo II a.C., la época de Polibio, hablar de cultura grecorromana sería prematuro”: THORNTON, 2010, p. 45.

¹⁴ Problema estudiado de forma magistral por CHAMPION (2004). En el pasado, he abordado esta cuestión en diversas oportunidades. Ahora, recomiendo también el trabajo de NICHOLSON (2020), que integra la representación del poder hegemónico con los aspectos culturales derogatorios.

- ¹⁵ BARONOWSKI, 2011, p. 94-97.
- ¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 15-60.
- ¹⁷ V.106.5; DE ROMILLY, 1947, p. 73.
- ¹⁸ XXXVIII.2.8-9.
- ¹⁹ ERSKINE, 2005; THORNTON, 2013a.
- ²⁰ MA, 1999.
- ²¹ Idem, *ibidem*, p. 187-188.
- ²² HERRMANN, 1965, n° 24, ll. 6-8; WELLES, 1934, n° 52, p. 7-8; GAUTHIER, 1985, p. 40-41.
- ²³ *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3° ed., 702, ll. 7-8.
- ²⁴ FERRARY, 1988, p. 124-132.
- ²⁵ THORNTON, 2013.
- ²⁶ “Polibio, el consejero de Escipión Emiliano, se puede ver un poco como el consejero de Roma; y era su rol de aqueo que le aconsejaba la delicadeza”: DE ROMILLY, 1979, p. 247; FERRARY, 1988, p. 423; ERSKINE, 2005; BALOT, 2010.
- ²⁷ MOMIGLIANO, 1975, p. 36.
- ²⁸ Los “lenguajes políticos”, claves para la historia intelectual, se entienden como formaciones conceptuales completamente históricas, es decir, claramente contingentes y singulares y en las que es necesario prestar atención a sus condiciones de enunciación: PALTI, 2005, p. 71. Ver sobre los discursos ocultos: SCOTT, 2004 (1990).
- ²⁹ THORNTON, 2013a, p. 227.
- ³⁰ Idem, *ibidem*, p. 229.
- ³¹ TITO LIVIO, XXXV.51.6-7.
- ³² PLUTARCO, *Flaminio*, 16.5-7.
- ³³ XXIV.13.3. Cfr. 1 *Macabeos*. 8.12-13.
- ³⁴ Sobre los problemas para la datación del acontecimiento y proveniencia de los *excerpta* gnómicos de Constantino (manuscrito “MP”): WALBANK, 1999, *HCP II*, p. 186; MOORE, 1965, p. 132-133.
- ³⁵ WALBANK, 1999, *HCP II*, p. 186.
- ³⁶ IX.42.5. Como “antídoto” contra la esclavización en masa: GARLAN, 1987, p. 13-15.
- ³⁷ IX.42-6.
- ³⁸ IX.42.8. Haciendo uso de la relativa libertad de los comandantes romanos para establecer acuerdos: ECKSTEIN, 1987.
- ³⁹ *Inscriptiones Graecae*, IX.1, 241; TITO LIVIO, XXVI.24.8-13. Cfr. IX.37.6-39.7; XI.5.2-8; TITO LIVIO, XXVI.26.3.
- ⁴⁰ La isla es entregada a los etolios, quienes a su vez la venden a Atalo de Pérgamo por 30 talentos (XI.5.8; XXII.8.9-10). El objetivo romano del botín es claro también durante el saqueo de Dime: PAUSANIAS, VII.17.5.
- ⁴¹ WELWEI, 2000, p. 120.
- ⁴² XI.5.8; XXII.8.9.
- ⁴³ CHAMPION, 2004, p. 147. Lo que Sulpicio Galba dice es *poiêm philánthropon* (IX.42.8). Podría haber quizá una diferencia con términos que más claramente aluden a la expresión de una virtud como *philanthropía*, *philánthropos* y *philanthrópos*: GRAY, 2013, p. 142-143. Sin embargo, por el contexto, que no es el otorgamiento de un bien material, creemos que está ligado a la idea de humanidad o generosidad con los prisioneros.
- ⁴⁴ BRADLEY, 1998, p. 41. El rescate de prisioneros con un sentido parental más restringido existía entre los romanos: *cum ab suis non redimerentur* (TITO LIVIO, XXXIV.50.5). Rescate resistido por los romanos: WICKHAM, 2014, p. 50-53.
- ⁴⁵ BRADLEY, 1998, p. 38-39.

- ⁴⁶ *Digesto*, I.5.4.2.
- ⁴⁷ Sobre esta campaña de Sulpicio Galba: IX.42.5-8; XI.5.8 (Oreo y Egina); PAUSANIAS, VII.17.5; TITO LIVIO, XXXII.22.10; APIANO, *Guerras Macedónicas*, 7 (Dime). La idea de “terrorismo” como instrumento tanto de Sulpicio Galba, como de Flaminio: ECKSTEIN, 1976, p. 126. Sobre Sulpicio Galba: DEININGER, 1971, p. 32-34; BROUGHTON, 1951, p. 280, 287, 292, 296, 300.
- ⁴⁸ FERRARY, 1988, p. 51.
- ⁴⁹ GRUEN, 1986, p. 205-206. Cfr. IX.42.5-8; XI.5.6-8; APIANO, *Guerras Macedónicas*, 3.1, 7; PAUSANIAS, VII.17.5; TITO LIVIO, XXVIII.7.4; 8.13; XXXII.22.10; XXXIV.59.1-2; BURTON, 2011, p. 206, n. 71.
- ⁵⁰ GENETTE, 1972, p. 183-184.
- ⁵¹ IX.42.8.
- ⁵² DAVIDSON, 1991; MCGING, 2010, p. 95-128; MILTSIOS, 2009; 2013; ZANGARA, 2007.
- ⁵³ ZANGARA, 2007, p. 55-89.
- ⁵⁴ La superposición de *clementia* y *philanthropía*, *epiétkeia* y *praótes*: DE ROMILLY, 1979, p. 235.
- ⁵⁵ La hipótesis de un posible choque cultural en este pasaje es mencionada por ERSKINE (2002, p. 97).
- ⁵⁶ DE ROMILLY, 1979, p. 230.
- ⁵⁷ WALBANK, 2006, p. 83; SCHUBART, 1936-1937. También entre póleis: GRAY, 2013, p. 152.
- ⁵⁸ La baja época helenística y el alto imperio romano: MARTIN, 1961; HUNGER, 1963; LAFOND, 2006, p. 47-49. Para la relación con la guerra: PRÉAUX, 1961, p. 263-264, 285.
- ⁵⁹ *Philánthropos, philathénaios y philósophos*: ISÓCRATES, *Cartas*, V.2; MUCCIOLI, 2013, p. 365.
- ⁶⁰ *Carta de Aristeas a Filócrates*, 265.
- ⁶¹ V.11.6. Cfr. VIRGILIO, 2007, p. 63.
- ⁶² Tiranía y realza en Polibio: WELWEI, 1963, p. 162-171.
- ⁶³ WALBANK, 1999, *HCP* I, p. 549. Cfr. PLATÓN, *República*, III. 417 B; CICERÓN, *República*, II.45; etc.
- ⁶⁴ ARISTÓTELES, *Política*, III, 1286 b11; V, 1310 b35. Es esencial: LÉVY, 1996.
- ⁶⁵ Escipión “rey”: X.40; beneficios a los jefes íberos (X.34.2-35.2; 37.7-38.3); *energetikós* (X.3.1; 5.6). Ver: GAUTHIER, 1985, p. 40-41. Domenico Musti pensaba que en Roma había una campaña contra Escipión y que el elogio excesivo podía tener como objetivo contrarrestarla: MUSTI, 1974, p. 135. Lo embarazoso del título real se adivina en las palabras que Livio coloca en boca de Escipión (*regium nomen alibi magnum, Romae intolerabile esse*: TITO LIVIO, XXVII.19.4), de todos modos, como apunta Frank WALBANK (1999, *HCP* II, p. 252), la referencia parece políticamente helenística.
- ⁶⁶ X.34.9; 38.3; XXI.4.3; XXXVIII.20.11. “La clemencia de Roma, en Polibio es esencialmente la clemencia de Escipión el Africano”: DE ROMILLY, 1979, p. 240, 246. Sin embargo, es claro que existen diferencias entre la *clementia* romana y lo que Polibio decidió mostrar de la práctica de Escipión, por ejemplo, en el caso de Cartagena: PIANEZZOLA, 1969, p. 68-73.
- ⁶⁷ XVIII.37.7. Cfr. XXVII.8.8 (*parà Romaíois éthos kai pátrion estí*). Anquises a Eneas: Virgilio, *Eneida*, VI.853.
- ⁶⁸ La *hýbris* de los comandantes cartagineses y la consecuente pérdida de la *eúnoia* de sus aliados: ERSKINE, 2005, p. 229-235. Cfr. La perspectiva de DE ROMILLY (1979, p. 240), que pone el acento en el paralelo con la *clementia*, aunque reconoce que hay una lección de orden general pensada por Polibio.
- ⁶⁹ V.9-10.

- ⁷⁰ ARISTÓTELES, *Política*, I.1255a; PLATÓN, *República*, v.468a; cfr. II.58.10.
- ⁷¹ DUCREY, 1982, p. 141.
- ⁷² PRITCHETT, 1991, p. 245-312. Con un matiz más cínico: BIELMAN, 1994, p. 278-282.
- ⁷³ JENOFONTE, *Ciropeida*, VII.5.73.
- ⁷⁴ JENOFONTE, *Anábasis*, V.6.32. Cfr. PAYEN, 2012, p. 94.
- ⁷⁵ II.57.8. Cfr. PLUTARCO, *Arato*, 36.3 (instalación de una guarnición e intervención en el ordenamiento político mantineo, al otorgar la ciudadanía a los metecos local).
- ⁷⁶ II.57.10.
- ⁷⁷ PLUTARCO, *Arato*, 45.6. Cfr. ROSTOVITZ, 1998, p. 194.
- ⁷⁸ II.70.1. Sin embargo, uno de los vicios de Filipo II, según Teopompo, era tomar arderamente ciudades y reducir a esclavitud a sus habitantes (VIII.9.3; cfr. IX.28.3).
- ⁷⁹ PAUL, 1982.
- ⁸⁰ IX.39.2-3. Se repitió en 171 con Haliarto, cuando el pretor C. Lucrecio vendió a 2.500 de sus habitantes (TITO LIVIO, XLII.63.10-12). No se conserva el pasaje polibiano, pero hay ciertas evidencias de que debió hacer un comentario preciso al respecto: ECKSTEIN, 1995, p. 262, n. 86.
- ⁸¹ PAUL, 1982, p. 146.
- ⁸² DUCREY, 1968, p. 75; KIECHLE, 1958, p. 149.
- ⁸³ Sobre la crítica a Filarco y la llamada historia “trágica”, ver: MARINCOLA, 2013.
- ⁸⁴ X.15-16; ERSKINE, 2000, p. 181.
- ⁸⁵ XVIII.26.10.
- ⁸⁶ XX.9.11; MORENO LEONI, 2014.
- ⁸⁷ IX.42.8.
- ⁸⁸ I.79.8.
- ⁸⁹ I.78.13-15.
- ⁹⁰ I.79.11; 80.2; 81.8.
- ⁹¹ TITO LIVIO, XXXII.22.10. Entre 207-206 a.C., aunque la datación presenta ciertas dificultades: BRISCOE, 1973, p. 209. Cfr. WALBANK, 1967 (1940), p. 98, n. 1; ERRINGTON, 1969, p. 59, n. 1. Cfr. Con el trato despiadado a Cíos y sus consecuencias frente a la opinión pública griega (XV.22-23).
- ⁹² DUCREY, 1968, p. 330-332.
- ⁹³ TITO LIVIO, XXXII.22.9-10.
- ⁹⁴ DUCREY, 1968, p. 338-339.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 339.
- ⁹⁶ TARN y GRIFFITH, 1969, p. 22-23.
- ⁹⁷ PRÉAUX, 1984, p. 104.
- ⁹⁸ Entre 323/160 a.C. solo hubo seis años de paz entre las grandes monarquías: LÉVÉCQUE, 1968, p. 279. Cfr. Los reyes: AUSTIN, 1986. Las póleis: MA, 2000, p. 349-353; CHANIOTIS, 1996.
- ⁹⁹ ECKSTEIN, 2006, p. 79-117. La tesis de Harris (1985), de violencia excepcional romana, ha sido sostenida nuevamente (HARRIS, 2016, p. 66-67). Allí, el historiador británico llama la atención, de forma muy sugerente, sobre la desproporcionada ratio de participación social en el ejército, así como en la inusitada tasa de esclavización en masa de la guerra romana, incluso, en comparación con otros imperios como el de la China Qing o el británico moderno.
- ¹⁰⁰ PAYEN, 2012, p. 94-95. Entre ellos: GLOTZ, 1923; KIECHLE, 1958; etc.
- ¹⁰¹ GRAINGER, 2000, p. 39.
- ¹⁰² PRITCHETT, 1991, p. 290-291. También las póleis griegas intercedían, como muestra el decreto en honor de Argos hallado en Palantio (*Supplementum*

Epigraphicum Graecum 11: 1084, ll. 16-25); BIELMAN, 1994, p. 51.

¹⁰³ ECKSTEIN, 1989.

¹⁰⁴ v.10.4; XXII.16.2; cfr. DIODORO SÍCULO, *Biblioteca Histórica*, XVI.87.1-3.

¹⁰⁵ v.10.1; cfr. TUCÍDIDES, VIII.41.2; JENOFONTE, *Helénicas*, I.5.19; ESQUINES, *Sobre la Embajada Fraudulenta*, (II).16; DIODORO SÍCULO, *Biblioteca Histórica*, XIX.85.3.

¹⁰⁶ Cfr. DEMÓSTENES, *Sobre la Embajada Fraudulenta* (XIX), 166; ESQUINES, *Sobre la Embajada Fraudulenta*, (II). 100; también: Démades, 9. La tradición de Teopompo tampoco es halagüeña con Filipo: TEOPOMPO, *Fragmente der griechischen Historiker*, 115 F 27.3 (=VIII.9.3). Cfr. IX.28.3. Es interesante que Polibio, aun conociendo estas versiones, lo construyera como un ejemplo de *philanthropía* con los vencidos.

¹⁰⁷ IX.28.4.

¹⁰⁸ GRAY, 2013a, p. 337. Sobre la base de VI.6.4-7; II.61.

¹⁰⁹ GUELFUCCI, 2010, p. 443. *Prónoia* y *logismós* “ambas confluyen para producir la *anchínoia*, ‘inteligencia penetrante’”: PÉDECH, 1964, p. 211.

¹¹⁰ LEHMANN, 1989/90, p. 75-77. Incluso Filipo V ordena a sus hombres tratar con humanidad a Nicandro (*autoú poiésasthai philánthropon*), pero, antes de liberarlo, dice al etolio que “recordara en todo momento el beneficio recibido” (XX.11.6-8). Cf. TITO LIVIO, XXXVI.14.3-9; THORNTON, 2013, p. 156.

¹¹¹ XI.5.8.

¹¹² XXII.8.9.

¹¹³ Cfr. DMITRIEV, 2011, p. 146.

¹¹⁴ CHAMPION, 2000a, p. 428.

¹¹⁵ IX.32.3-39.

¹¹⁶ XI.4-6.8.

¹¹⁷ XI.5.6.

¹¹⁸ CHAMPION, 2000a, p. 425, 433. Cfr. BRANDSTÄTER, 1844, p. 250; LA ROCHE, 1857, p. 68; MIONI, 1949, p. 115, n. 4.

¹¹⁹ CHAMPION, 1997, p. 112-117.

¹²⁰ CHAMPION, 2000, p. 1.

¹²¹ Sobre la naturaleza fundamentalmente didáctica: MAIER, 2012; GUELFUCCI, 2010.

¹²² XVIII.41.9.

À procura de um algoritmo: a geração automática de referências de uma edição comentada de um texto literário grego

Caio Vieira Reis de Camargo

RESUMO

O objetivo deste artigo consiste em apresentar o método computacional desenvolvido para a geração automática de referências de uma edição comentada de um texto literário grego. Feito um levantamento teórico sobre o uso da computação para pesquisas linguísticas em reuso textual, a partir da obra *Biblioteca*, de Apolodoro, e da edição comentada de James Fraser (1921), utilizamos os nomes próprios presentes no texto grego como algoritmo para testar a eficiência de nosso método.

PALAVRAS-CHAVE

Algoritmo; geração automática; referências; edição comentada; texto literário grego.

SUBMISSÃO 10.6.2020 | APROVAÇÃO 24.9.2020 | PUBLICAÇÃO 25.4.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i40.35429>



INTRODUÇÃO

Importantes trabalhos literários são frequentemente publicados nas chamadas edições comentadas, que oferecem, além da tradução do texto fonte para um determinado idioma, comentários de leituras diversas, possíveis fontes, informações secundárias e referências em comum na própria literatura. Essas edições são amplamente usadas como ferramentas escolares nos estudos textuais, porém os esforços para produzi-las se concentraram em trabalhos mais conhecidos; então há ainda uma grande quantidade de

textos que esperam por uma edição comentada.

Se pensarmos na literatura helênica, autores como Homero e Hesíodo contam com um leque generoso de trabalhos científicos, bem como de traduções comentadas, que facilitam o acesso ao texto e a compreensão de todo o universo construído nessas obras. De modo semelhante, alguns tragediógrafos, como Eurípides e Sófocles, assim como o comediógrafo Aristófanes, também apresentam uma maior quantidade de estudos com foco em suas peças. Por outro lado, autores como Pausânias e Estrabão, comumente referenciados, sequer contam com versões traduzidas de seus textos, e, por essa razão, uma análise aprofundada de suas obras e da relação delas com a literatura grega permanece ainda inexistente em nossa língua.

Tendo isso em mente, a partir de nossa tradução de *Biblioteca*, elaborando uma versão digital do texto, neste artigo, trataremos, brevemente, da teoria de reuso textual e como nos apropriamos dela para, em seguida, falar de todo o processo de preparação do *corpus* para a coleta de dados, descrevendo todos os procedimentos realizados durante essa etapa, a fim de, finalmente, apresentarmos o uso de um algoritmo que dê início ao processo de elaboração de uma edição comentada. Discutiremos os resultados apresentados por nosso algoritmo de busca de modo comparado à

edição comentada de Apolodoro feita por Frazer (1921), a fim de avaliarmos a eficiência de nosso método.

1 REUSO TEXTUAL E REFERÊNCIAS CRUZADAS

O chamado reuso textual é a transformação de um texto fonte em um texto alvo, a fim de servir para diferentes propósitos; já os trabalhos que têm como foco a busca automática por referências cruzadas em um banco de dados de textos antigos são recentes. Dentre os autores que trabalham ou trabalharam com essa vertente da pesquisa, podemos citar Kinable (2006), que explorou como variações, sendo referências-fonte, foram listadas em um dicionário histórico, de forma a propor o uso de expressões regulares para padronizá-las. Seu trabalho consistiu em regularizar referências-fonte como meios de melhorar a obtenção de informação de um único dicionário eletrônico ao invés de explorar meios de identificação automática de citações de uma variedade de textos primários. Da mesma forma, Pouliquen et al. (2007) também optaram por um trabalho que visava à identificação de citação automática, com foco em discursos diretos num *corpus* envolvendo artigos internacionais novos que surgiam na *Internet*.

Essas pesquisas também conduziram a estudos que buscavam a identificação de similaridades entre trabalhos acadêmicos, objetivando encontrar a possibilidade de plágios. Brin et al. (1995) apresentaram um trabalho pioneiro a esse respeito, cujo foco foi justamente detectar duplicações em documentos digitais. Os autores aproveitaram o *software* de busca por plágios para comparar textos de edições históricas diferentes, como “Dom Quixote”. Seguindo essa linha de pesquisa, Stein & Meyer zu Eissen (2005) introduziram uma busca por similaridade aproximada, a fim de encontrar documentos plagiados em *corpora* bem maiores. Já Metzler et al. (2005), por sua vez, optaram por explorar pequenos segmentos textuais, ao invés de documentos inteiros, buscando similaridades entre eles.

No oriente, Lee (2005) desenvolveu um modelo computacional de reuso de texto que é destinado exclusivamente a

textos clássicos. Nesse modelo, é possível trabalhar tanto com a semelhança de frases superficiais quanto com a variedade de traços semânticos e sintáticos que permitem avaliar a alternância de padrões e demonstrar como esse modelo pode ser usado para verificar o reuso de texto. Seu *corpus* de análise foi o *Novo Testamento*, especificamente os evangelhos de Lucas e Mateus, com o intuito de verificar a recorrência de construções, uma vez que ambos possuem como texto-fonte o livro de Marcos. Além dele, Takeda et al. (2000) desenvolveram um trabalho cujo intuito foi verificar semiautomaticamente poemas japoneses similares ao longo de várias antologias, trabalho esse decorrente de seus primeiros estudos, em que foram examinados diferentes algoritmos.

Mais recentemente, Clough et al. (2002) classificaram artigos de jornal como um todo, parcialmente ou não derivados de um texto de agência de notícias. Hembold e O'Neil (1959) e Van den Hoek (1996) também exploraram material de reuso nos escritos de Plutarco, classificando manualmente citações, lembranças, referências ou parágrafos. Uma das hipóteses mais comuns quando trabalhamos com essa abordagem é a conservação em maior ou menor escala de similaridades lexicais entre o texto fonte e seu derivado. Por conseguinte, uma pesquisa inicial, por exemplo, pode avaliar a similaridade lexical e calculá-la; se, em uma determinada sentença do texto alvo, sua ocorrência no texto fonte está acima do limite, então o primeiro é considerado derivado do segundo.

Van den Hoek (1996), novamente, salienta que é muito comum nos textos antigos encontrarmos o uso de outros materiais e o autor fazer uso deles em sua própria obra. Ocorre que, diante da escassez de livros escritos, muitas vezes eles recorriam a sua própria memória, o que acarretava citações não tão precisas e divergências entre elas. Por essa razão, era muito comum autores combinarem várias fontes que tratavam do mesmo assunto, como, no caso de Apolodoro, inserir o material deles em sua própria obra ou parafrasear suas construções. Cabe lembrar, contudo, que a versão usada por um autor grego, por exemplo, como referência,

pode não ser a mesma que aquela a que temos acesso hoje, visto que até o surgimento dos materiais impressos, documentos estavam suscetíveis a distorções por parte dos copistas.

Lee (2005) ressalta ainda que conhecer as fontes dos textos antigos pode ser útil de diversas maneiras: a) esse conhecimento nos ajuda a estabelecer algumas datas e nos fornece uma organização cronológica; b) ajuda-nos a traçar uma evolução das ideias; c) o material citado, excluído ou alterado em uma composição, fornece em grande medida a ideia da agenda do autor. Com efeito, reuso textual é uma atividade em que textos escritos pré-existentes são usados novamente para criar um novo texto ou versão; Aizawa (2003) chama isso de reciclagem textual. Por texto, nos referimos a um documento inteiro ou partes de um documento como uma unidade gramatical (sentença, parágrafo) ou um bloco de extensão fixa de um texto. Há casos, inclusive, em que todo um documento é reproduzido ou repetido. Onde, então, podemos encontrar reuso textual? Os exemplos são variados e diversos, por exemplo: o recontar de contos literários ou textos históricos, revisão, sumarização ou tradução de fontes já existentes, o reuso de textos de agência de notícias por jornalistas e provavelmente o clássico exemplo do plágio, o uso inadequado e não ético de um texto.

Dado que o volume de textos eletrônicos prontamente disponíveis está aumentando em uma velocidade intensa, não é surpresa que o estudo computacional e a análise de reuso textual estejam se tornando um tema de pesquisa popular. A detecção automática dessa modalidade é tanto um problema intelectual interessante e um cuja solução promete benefícios práticos a indivíduos e organizações. Por exemplo, professores acessando a originalidade do trabalho de estudantes, companhias querendo encontrar brechas de patente ou desejando rastrear ou monitorar a disseminação de seu conteúdo digital, e *engines* de pesquisa na *Web* que queiram eliminar conteúdo duplicado antes de apresentar resultados de pesquisa ao usuário; todos esses se beneficiando de técnicas automáticas confiáveis para detectar reuso textual.

Embora um modelo computacional por si só não vá fornecer todas as respostas que almejamos, sua qualidade como suporte para as pesquisas linguísticas, literárias ou análises de reuso textual é inegável, principalmente quando lidamos com uma grande quantidade de textos-fonte. No caso de Apolodoro, sabemos sobre algumas de suas fontes, porém, embora muitas sejam citadas nominalmente ou mesmo reconhecidas por transcrições literais de passagens de outros livros, grande parte delas não é explícita e, considerando que ele seja um autor do séc. II d.C, muitos são os escritores que o precedem, tratando de temas semelhantes. Dessa forma, reconhecer essas fontes por meio do cruzamento automático de sua obra com outras não só é uma tarefa inédita, como também pode revelar grande parte de suas referências não notadas ou mencionadas por estudiosos de seu trabalho.

De acordo com Crane (2013), a fim de comparar textos, comumente há pelos menos três estágios necessários para esse procedimento, sendo eles: a) pré-processamento de textos de entrada em uma representação intermediária apropriada para comparação; b) comparar as representações intermediárias derivadas na etapa do pré-processamento; e c) resultado de uma medida quantitativa de similaridade ou visualizar o resultado da etapa de comparação. No primeiro estágio, os textos de entrada são pré-processados, a fim de se criar uma representação intermediária para comparação. Por exemplo, é comum aplicar alguma forma de remoção de sufixo para aumentar as chances de acerto entre os termos do documento buscado; para detectar plágio no código do *software*, é comum comparar árvores espaçadas, ao invés do código do programa, e substituir nomes variantes com identificadores únicos.

Em língua natural, alguém pode pensar em comparar visões alternativas de um texto como representações gramaticais ou semânticas do texto de entrada. O principal objetivo desse estágio de pré-processamento é reduzir o efeito de diferenças devido a mudanças sistemáticas, resultados da variação lexical (por exemplo, o uso de sinônimos) ou variação sintática (mudança de

tempo ou voz verbal). Mais decisões nesse estágio poderiam incluir o tamanho da unidade para comparar (palavras, sentenças) com qual extensão de recursos de dependência de língua está envolvida.

No segundo estágio, as representações dos textos de entrada derivadas do primeiro estágio são comparadas, geralmente usando algum tipo de medidor de similaridade. Por exemplo, se os textos estão representados por um aglomerado de itens lexicais desordenados ou pares lexicais ocorrendo neles, então a proximidade de variante lexical ou medidas de sobreposição pode ser usada para calcular a similaridade entre os textos. Caso esses estejam representados por sequências ordenadas de caracteres ou palavras, então um método comparativo de sequência pode ser usado para alinhá-los. O último estágio, por fim, seleciona uma forma apropriada de resultado depois de comparar os textos: uma medida quantitativa ou qualitativa de similaridade, ou diferença. Ao testar essas similaridades, somos capazes de reconhecer onde um mesmo texto ou tema pode ter sido reproduzido, mas é importante ter em mente o *corpus* que se usa e também o tipo de similaridade avaliada.

Conforme mencionado, o reuso textual foi, de fato, o grande ponto de partida para a busca por uma geração automática de referências de uma edição comentada de um texto literário, porém nossa abordagem não se restringiu a essa vertente de pesquisa e seu caráter inédito se deve, principalmente, por termos ultrapassado os limites dessa abordagem teórica. Primeiramente, esta pesquisa se diferenciou porque não se restringe a comparar o texto de Apolodoro com outros autores, com relação a estilo, por exemplo, a fim de averiguar as semelhanças e a possibilidade de o autor de *Biblioteca* ter se apropriado de textos anteriores aos seus. Ademais, tratamos também da relação da datação dos textos usados em nossos *corpus*, com base nos autores citados, a esclarecer: Homero; Hesíodo; Píndaro; Ésquilo; Sófocles; Heródoto; Platão; Aristófanes; Eurípides; Hinos Homéricos.; Diodoro; Demóstenes; Estrabão; **Plutarco**; Ário; Ápio; Ateneu; Baquilides; Xenofonte; **Zózimo**.

Os dois escritores assinalados são justamente o motivo de nossa abordagem não ser tradicionalmente um reuso textual, porque, para ser assim considerada, a pesquisa deve avaliar textos que antecedem o autor analisado. Apolodoro é um autor do séc. II d.C, posterior à grande maioria dos autores gregos do *corpus*, o que, a princípio, sugeriria a ideia de reuso textual. No entanto, os dois autores destacados, Plutarco e Zózimo, eliminam essa possibilidade, visto que o primeiro é de 175 d.C, ou seja, ele e Apolodoro compunham suas obras simultaneamente e, por essa razão, seria improvável haver qualquer tipo de apropriação. No caso de Zózimo, fica claro como nossa abordagem não se trata somente de reuso textual, já que essas notas recolhidas dos escoliastas sobre diversos autores datam a partir do séc. VI d.C, ou seja, ao menos 400 anos depois de Apolodoro.

Estabelecido esse breve panorama teórico acerca do uso da computação e das pesquisas em reuso textual que fundamentam este artigo, na próxima seção daremos início à exposição de nosso método de geração automática das referências de uma edição comentada de um texto literário, a partir da escolha do algoritmo e da preparação do *corpus*.

2 DA ESCOLHA DO ALGORITMO E DA PREPARAÇÃO DO *CORPUS*

A partir de nosso objetivo científico de encontrar um algoritmo que possibilitasse um método para compor o processo de elaboração de uma edição comentada de um texto literário, o uso de nomes próprios foi o resultado final depois de várias tentativas com métodos alternativos, como o TFIDF (*Term Frequency Inverse Document Frequency*), cunhado por Jones (1972), que utiliza a recorrência de palavras entre autores para fazer análise comparada, e o LCS (*Longest Common Sequence*), em que são buscadas sequências idênticas entre autores, a fim de testar paralelismos. No entanto, esses dois modelos geraram resultados com eficiência muito baixa, visto que i) os textos gregos, entre autores, variam demais em vocabulário, a ponto de ser baixíssimo o número de vocábulos recorrentes entres eles; e ii) da mesma maneira, sintaticamente, não

há uma recorrência entre vários autores a ponto de nos permitir gerar uma quantidade grande de referências para compor uma edição comentada de uma tradução.

Diante desse cenário inicialmente adverso, a escolha dos nomes próprios partiu de uma análise preliminar, em que esses substantivos eram colhidos pelo computador com frequência, quando o texto de Apolodoro era comparado com o de outros autores. No entanto, para que o computador fizesse qualquer tipo de busca usando esse algoritmo, era necessário, primeiro, realizar uma série de procedimentos distintos, anteriores ao momento da coleta de resultados, e específicos diante do fato de trabalharmos com um texto em grego antigo. Primeiro, o *software* precisou compreender o que é um nome próprio em grego e essa decisão foi feita da forma mais prática possível, a partir da identificação das iniciais maiúsculas no texto, organizadas no sistema por meio de uma simples tabela (1):

A	B	Γ	Δ	E	Z
H	Θ	I	K	Λ	M
N	Ξ	O	Π	P	Σ
T	Υ	Φ	X	Ψ	Ω

Tabela 1 - Letras maiúsculas armazenadas pelo software

A extração das letras maiúsculas foi um método bem sucedido, pois a grande vantagem dessa operação, no caso do texto grego de Apolodoro, deve-se ao fato de não haver distinção de letras maiúsculas e minúsculas no início de um parágrafo ou período, ou seja, o emprego de letras em caixa alta sempre se refere aos nomes próprios da narrativa. Houve apenas necessidade de prestarmos atenção a algumas ocorrências no texto fonte, que foram traduzidas como nomes próprios em línguas modernas e, por conseguinte, precisariam ser incluídas na contagem. Vejamos o exemplo a seguir:

Ex.1) ἐκ δὲ τῶν σταλαγμῶν τοῦ ῥέοντος αἵματος **ἐρινύες** ἐγένοντο, Ἀληκτῶ Τισιφόνῃ Μέγαιρα. τῆς δὲ ἀρχῆς ἐκβαλόντες τοὺς τε καταταρταρωθέντας ἀνήγαγον ἀδελφοὺς καὶ τὴν ἀρχὴν Κρόνῳ παρέδοσαν (Apol. *Biblio.* 1.1.4). Das gotas do sangue que ali fluíam, nasceram as **Erínias**: Alecto, Tisífone e Megeira. Depois de destronarem seu pai, os Titãs resgataram seus irmãos lançados no Tártaro e concederam a soberania a Crono.

No trecho acima, Erínias, ou Fúrias (em grego, ἐρινύες), é um termo que apresenta intertextualidade com outros autores e foi traduzido como nome próprio nas versões em língua moderna de *Biblioteca*, embora na língua de origem não tenha sido empregado com inicial maiúscula; por essa razão, foi necessário incluir no sistema esse tipo de ocorrência. Extraídos os nomes próprios com iniciais minúsculas no texto original, a etapa a seguir consistiu em resolver o problema das diferenças morfológicas de um mesmo nome, decorrentes das variações dialetais do grego antigo, uma vez que, vale lembrar, nossa análise de dados perpassa um *corpus* que abarca desde Homero (séc. VIII), dialeto homérico, o próprio Apolodoro (séc. II d.C), dialeto ateniense, até os textos dos escoliastas (séc. IX d.C).

As variantes dialetais podem acarretar problemas de coleta de dados para o computador, já que, se usarmos apenas as formas presentes em *Biblioteca*, textos de outros autores podem não ser encontrados pelo sistema pela simples diferença na grafia. Ademais, um procedimento semelhante deve ser realizado para resolver a questão da irregularidade de alguns nomes próprios e das variantes morfológicas da língua grega, decorrentes de sua organização gramatical por meio de casos.

Primeiramente, a questão da variação dialetal e das irregularidades de alguns nomes próprios foi resolvida da seguinte maneira: organizando uma tabela para incluir no *software* de busca, elencamos todos os nomes próprios extraídos da narrativa de Apolodoro e as principais formas de suas formas dialetais. Por exemplo, Gaia (Terra) pode ser encontrada na *Teogonia* de Hesíodo, em uma variante; assim, essa forma deveria ser adicionada ao método de busca, a fim de que ele compreendesse todas as formas

de Gaia como uma mesma entidade. Para isso, todas essas variantes foram reunidas numa única tabela (2).

Ζεύς	Δία	Δίι	Διὸς	Ζηνί
Γαῖα	Γαίης	Γαίη		
Χάος				
Οὐρα				
Ἐρινύς	Ἐρίνυες			

Tabela 2 – A incorporação no sistema das variantes dialetais

A cada problema na busca que, porventura, sugerisse uma diferença entre dialetos, qualquer outro nome poderia ser incluído na tabela de programação, e uma nova coleta de dados seria realizada, dessa vez com as informações atualizadas. No caso das variantes morfológicas, o procedimento consistiu no seguinte: consideramos o radical da palavra ou a maior sequência de letras até a desinência de caso, e, se houvesse equivalência entre essas sequências, as palavras seriam consideradas as mesmas. Esse mecanismo permite que as desinências de cada caso sejam ignoradas e o radical da palavra seja determinante de igualdade entre os vocábulos. Especifiquemos esse procedimento a seguir.

Ποσειδῶν
Ποσειδόνος

Οὐρανός
Οὐρανόν

Ζεύς
Διὸς

Ζεύς
Δίι

Ἄθλας
ἄθλον

No primeiro grupo, o computador identifica as letras em negrito uma a uma, desconsidera até as três últimas letras de uma palavra (entendendo-as como desinências de casos), por conta da morfologia do dativo plural, e reconhece como mesma palavra uma igualdade de, no mínimo, cinco letras. Os dois pares do primeiro exemplo, Poseidon (nominativo e genitivo, respectivamente) e Urano (nominativo e acusativo) são lidos pelo sistema como ocorrências de uma mesma palavra. No caso do segundo grupo, Zeus, um nome irregular, acarretaria problemas, se avaliado da mesma forma que o primeiro par de palavras, ou seja, a sequência de letras aqui não permitiria o computador identificar as duas ocorrências como mesma entidade; porém, uma vez inseridas todas as variantes desse radical relativas a cada um dos casos em que o nome próprio aparecia no *corpus*, o sistema automaticamente processa todas as formas como Zeus.

No caso do último par de palavras, a semelhança entre as três primeiras letras poderia considerá-las como um mesmo nome, se desconsideradas as duas últimas como marcas de caso. Atlas tem as três primeiras iniciais semelhantes ao do substantivo comum *trabalho*. No entanto, nesses casos prevalece o primeiro critério de inicial maiúscula, o que resolve o problema de o programa trazer um substantivo comum ao longo da coleta de dados. Os nomes extraídos do *corpus* ficam disponíveis em uma planilha.

Depois da escolha do algoritmo e do ajuste desses pequenos detalhes, a próxima etapa, então, foi dar início ao rastreamento dos nomes próprios, a fim de avaliar a quantidade de dados obtidos. Com todos os nomes próprios extraídos de *Biblioteca*, foi feito um cruzamento de informações entre os textos helênicos digitalizados na *Persens Digital Library*, a fim de verificarmos em qual ou quais autores encontramos os mesmos nomes próprios, e as notas da edição comentada de Frazer (1921), para avaliar a precisão do uso de nomes próprios em um primeiro momento. Como a edição em inglês é extremamente completa, nossos resultados foram comparados com as notas do tradutor, com o intuito de visualizarmos o grau de precisão de nosso

método. Quanto mais próximo do trabalho do tradutor inglês, mais preciso seria nosso modelo. Os resultados sempre eram reunidos em planilhas como a da Imagem 1.

# section (in Apollodoros)	author	filename	section	end of section	line index	end of line index	type
1.1.1	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	126		125		source
1.1.1	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	147		146		linguistics
1.1.1	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	116		115		
1.1.1	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	211	233	210	232	
1.1.2	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	139		138		source
1.1.2	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	617		616		source
1.1.2	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	717		716		information
1.1.2	Homer/Iliad	hom.il_gk.content.txt	1,403		402		
1.1.2	Strab	strab_gk.content.txt	8,11				
1.1.2	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	720	726	719	725	
1.1.3	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	132		131		source
1.1.3	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	453		452		source
1.1.3	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	137		136		
1.1.4	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	156	190	155	189	source
1.1.4	Pausanias	paus_gk.content.txt	7.23.4		1972		information
1.1.4	Plato/Republic	plat.rep_gk.content.txt	377	378	48	49	information
1.1.4	Esq/Eum	aesch.eum_gk.content.txt	321		320		
1.1.5	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	453	467	452	466	source
1.1.6	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	468	480	467	479	information
1.1.6	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	475	485	474	484	
1.1.7	Hesiod/Theogony	hes.th_gk.content.txt	485		484		source
1.1.7	Strabo/Geography	strab_gk.content.txt	8.7.5		606		source
1.1.7	Strabo/Geography	strab_gk.content.txt	10.3.11		788		source
1.1.7	Pausanias	paus_gk.content.txt	10.24.6		3024		source, information

Imagem 1 – Planilha de nomes extraídos do corpus

Na edição inglesa, o autor faz uso de uma categorização das fontes que foi utilizada em nossa planilha, a fim de auxiliar na verificação da eficácia do método. Acerca desses grupos, destacam-se:

a) **Fonte.** O tipo mais comum de citação feita por Frazer (1921) indica possíveis fontes de uma sentença ou seção da obra de Apolodoro, remetendo-nos a uma intertextualidade, ou seja, uma passagem que trata do mesmo tema com a qual tem o intuito de comparar ou avaliar as pequenas variações entre as versões. O que é importante sobre esse tipo de nota, quando utilizamos nosso algoritmo, é sua ligação direta com nomes próprios, ou seja, toda referência *fonte* tinha, pelo menos, um nome próprio envolvido nos comentários do tradutor;¹

b) **Informações secundárias.** Algumas citações oferecem mais detalhes acerca de um lugar, objeto ou conceito. Elas podem ser uma descrição geográfica, que, por vezes, está associada a um mito, ou à origem de algum famoso objeto mitológico que se encontra ao longo da narrativa de Apolodoro e em outros autores gregos. No caso das

referências dessa categoria, é necessário encontrar palavras-chave ou *clusters* de palavras para encontrá-las. Quando se refere a um objeto, como o *Paládio* (3.12.3), por exemplo, a palavra-chave é mais fácil de ser encontrada pela busca do vocábulo simples. No entanto, há momentos em que são necessárias mais palavras, como o conjunto *pai* + *assassinato*, a fim de encontrar o cruzamento de referências com outro texto.

c) **Linguística.** As citações que envolvem um comentário linguístico tratam, basicamente, de declarações acerca de algum aspecto morfológico ou fonético de uma palavra grega, que pode variar entre autores de diferentes épocas, considerando a ampla variedade dialetal presente no grego antigo. Especificar esse grupo de notas tem um procedimento semelhante ao do grupo anterior, visto que a referência contempla uma ou duas palavras, sobre cuja grafia ou pronúncia se faz um comentário.

Com efeito, buscamos testar nosso modelo em relação a cada uma dessas categorias de notas do tradutor. No entanto, após um primeiro levantamento, a eficiência encontrada foi abaixo de 50%, o que não nos permitiria consolidá-lo como eficaz em seus objetivos. Por essa razão, foi necessário reconhecer os problemas e refinar nosso modelo, o que será apresentado na próxima seção.

3 APRIMORANDO O ALGORITMO DOS NOMES PRÓPRIOS

Uma vez apresentados os problemas que surgiram enquanto aplicamos os nomes próprios como método para a geração automática de referências para uma edição comentada de um texto literário, o passo a seguir foi realizar a nova busca, agora com o algoritmo mais refinado e com os erros corrigidos. Sobre esses procedimentos teceremos alguns comentários divididos nos itens a seguir.

a) Delimitar a janela das referências de Frazer

O tradutor da versão inglesa, recorrentemente, faz uso da indicação *ff* (*following pages*, em inglês), o que significa que a citação

começa na linha indicada, porém se estende por demais linhas, sem precisar até qual. As indicações como *Hes. Th. 126ff.* foram verificadas uma a uma e com a delimitação de seu início e fim, aquilo que o sistema encontrasse dentro desse intervalo seria considerado como válido e equivalente com relação à nota atribuída por Frazer (1921). Abaixo, mostramos em duas colunas como a nova demarcação de início e término de uma referência foram compreendidas pelo computador. Na coluna da esquerda, temos o texto fonte, *Biblioteca*, em que assinalamos os nomes próprios levantados, enquanto na coluna da direita, o texto referenciado pelo tradutor, no caso, a *Teogonia*.

Apol. <i>Biblio.</i> 1.1.1	Hes. <i>Teog.</i> 147
<p>Οὐρανός πρῶτος τοῦ παντός ἐδυναστεύσε κόσμου. γῆμας δὲ Γῆν ἐτέκνωσε πρῶτους τοῦς ἑκατόγχειρας προσαγορευθέντας, Βριάρεων Γύην Κόττον, οἱ μεγέθει τε ἀνυπέρβλητοι καὶ δυνάμει καθειστήκεσαν, χεῖρας μὲν ἀνά ἑκατόν κεφαλὰς δὲ ἀνά πεντήκοντα ἔχοντες.</p>	<p>ἄλλοι δ' αὖτ' Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο] τρεῖς παῖδες μεγάλοι τε καὶ ὄβριμοι, οὐκ ὀνομαστοί, Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύης θ' , ὑπερήφανα τέκνα.</p>
<p>Urano foi quem primeiro governou o mundo todo. Após se casar com Gaia, primeiro engendrou os chamados hecatônquiros: Briareu, Gies e Coto, que, possuindo cem mãos e cinquenta cabeças, apresentavam-se insuperáveis em estatura e força.</p>	<p>“<i>And again, three other sons were born of Earth and Heaven, great and doughty beyond telling, Cottus and Briareos and Gyes, presumptuous children</i>”.</p>

Tabela 3 – Análise das linhas com maior número de alinhamentos

Nesse exemplo, a citação de Frazer (1921) pode ser encerrada na linha 130, ao passo que a informação encontrada pelo computador foi a da linha 128. Dessa forma, antes, buscando a exata equivalência, não teríamos um acerto nesse exemplo, mas, considerando a extensão da citação, passamos a considerar o resultado dessa seção como correto. Tínhamos, de início, um total de 650 notas *ff*, dentre as quais 380 não haviam sido encontradas; então, delimitando o início e fim de algumas notas e incluindo-as na nova contagem, tivemos um aumento de 85% na precisão do

algoritmo, distribuídos nos três grupos das notas, passando para somente 22 ocorrências não encontradas. O resultado final apresentaremos mais adiante.

b) Incluir as palavras-chave para dois grupos de referências

Quando fizemos a classificação das referências e abordamos a questão das seções com nomes não encontrados, comentamos sobre a possibilidade de incluir palavras-chave nos grupos “informações” e “linguística”, a fim de que, além dos nomes próprios, o computador usasse qualquer tipo de palavra que nos levasse à referência dada por Frazer (1921), ou ao menos ajudasse a encontrar referências no *corpus* de busca. Esse procedimento foi feito conforme mostramos no exemplo a seguir:

Ex.1) **Θησεύς** δὲ γεννηθεὶς ἐξ Αἴθρας Αἰγεί παῖς, ὡς ἐγένετο τέλειος, ἀπωσάμενος τὴν πέτραν τὰ πέδιλα καὶ τὴν μάχαιραν ἀναιρεῖται, καὶ **πεζὸς** ἠπέιγετο εἰς τὰς **Ἀθήνας**. (Apol. *Biblio.* 3.16.1) – De Egeu, Etra deu a luz a Teseu e, quando adulto, ele moveu a pedra, recolheu a sandália e o cutelo e seguiu pelo caminho em direção a Atenas.

Nessa passagem, os nomes próprios foram responsáveis pela coleta de algumas referências, porém nenhuma havia dado equivalência com as da edição comentada, dentre elas, Bacc. 16, porque, como se enquadram no grupo de “informações”, descrevem a trajetória de Teseu nessa estrada, anterior ao momento em que o herói chega a Atenas. Diante desse pequeno detalhe, formulamos o *cluster* “Teseu + caminho + Atenas” e, enfim, o sistema conseguiu encontrar a nota dada pelo tradutor. É importante lembrarmos toda a competência de Frazer (1921) ao realizar sua tradução, visto que ela nos permite inferir essas reflexões e buscar o refinamento do texto. No entanto, no caso de elaborar a primeira edição comentada de um determinado texto, é extremamente necessário contar com uma grande bagagem cultural do tradutor, uma vez que a busca por notas assim, embora facilitada pelo sistema, depende muito do conhecimento enciclopédico de quem compõe edição. Inicialmente com o

algoritmo sem refinamento, atingimos uma precisão de 13.2% para esse grupo, ou seja, do total de 151 notas “informações”, vinte haviam sido encontradas. Com a inclusão das palavras-chave, sem considerar a mudança da janela da citação, passamos a encontrar 132/151 notas, ou seja 87% de precisão, um considerável aumento de 74%.

c) O uso de sentenças

Separar o *corpus* de análise em sentença nos proporcionou um salto de eficiência em nosso algoritmo, uma vez que ele foi testado, primeiramente, sem qualquer tipo de divisão e, posteriormente, dividido em seções, tal qual na própria edição digital da obra original. Então, quando o uso de seções pareceu impreciso, recorremos à divisão de sentenças, o que nos auxiliou de duas formas. Primeiro, ela nos permitiu criar *clusters* com nomes específicos, sem misturar, por exemplo, nomes em uma mesma seção, que tratavam de histórias diferentes e poderiam gerar referências diversas ou menos precisas. Segundo, permitiu-nos encontrar várias referências cruzadas não mencionadas por Frazer (1921) em suas notas. Na divisão inicial, tínhamos a seguinte leitura feita pelo computador:

Apol. *Biblio.* 2.1.1

Nomes próprios: Δευκαλίωνος; Ίνάχειον; Ίνάχειον; Μελίας; Ώκεανοῦ; Φορωνεύς; Αἰγιαλεύς; Αἰγιαλέως; Αἰγιάλεια; Φορωνεύς; Πελοποννήσου; Τηλεδίκης; Ἄπιν; Νιόβην; Νιόβην; Ἄπις; Θελξιονος; Τελχίνος; Σάραπις; Διός; Ζεὺς; Ἄργος

Trecho

ἐπειδὴ δὲ τὸ τοῦ Δευκαλίωνος διεξεληλύθαμεν γένος, ἔχομένως λέγωμεν τὸ Ίνάχειον.

Ώκεανοῦ καὶ Τηθύος γίνεται παῖς Ίναχος, ἀφ' οὗ ποταμὸς ἐν Ἄργει Ίναχος καλεῖται. τούτου καὶ Μελίας τῆς Ώκεανοῦ Φορωνεύς τε καὶ Αἰγιαλεύς παῖδες ἐγένοντο. Αἰγιαλέως μὲν οὖν ἄπαιδος ἀποθανόντος ἡ χώρα ἅπασα Αἰγιάλεια ἐκλήθη, Φορωνεύς δὲ ἀπάσης τῆς ὕστερον Πελοποννήσου προσαγορευθείσης δυναστεύων ἐκ Τηλεδίκης νύμφης Ἄπιν καὶ Νιόβην ἐγέννησεν. Ἄπις μὲν οὖν εἰς τυραννίδα τὴν ἑαυτοῦ μεταστήσας δύναμιν καὶ βίαιος ὢν τύραννος, ὀνομάσας ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν Πελοπόννησον Ἀπίαν, ὑπὸ Θελξιῶνος καὶ Τελχίνου ἐπιβουλευθεὶς ἄπαις ἀπέθανε, καὶ νομισθεὶς

θεὸς ἐκλήθη Σάραπις· Νιόβης δὲ καὶ Διὸς ἥ πρώτη γυναίκε Ζεὺς
θνητῆ ἐμίγη παῖς Ἄργος ἐγένετο, ὡς δὲ Ἀκουσίλαός φησι, καὶ
Πελασγός, ἀφ' οὗ κληθῆναι τοὺς τὴν Πελοπόννησον οἰκοῦντας
Πελασγούς. Ἡσίοδος δὲ τὸν Πελασγὸν αὐτόχθονά φησιν εἶναι.

Dividindo em sentenças, criamos *clusters* de nomes próprios que foram lidos pelo sistema da seguinte forma:

2.1.1.a

Nomes próprios: Δευκαλίωνος, Ἰνάχειον

ἐπειδὴ δὲ τὸ τοῦ Δευκαλίωνος διεξεληλύθαμεν γένος, ἐχομένως
λέγωμεν τὸ Ἰνάχειον. (a)

2.1.1.b

Nomes próprios: Ὠκεανοῦ, Τηθύος, Ἰναχος, Ἄργει, Ἰναχος,
Μελίας, Ὠκεανοῦ, Φορωνεύς, Αἰγιαλεὺς

Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος γίνεται παῖς Ἰναχος, ἀφ' οὗ ποταμὸς ἐν Ἄργει
Ἰναχος καλεῖται. τούτου καὶ Μελίας τῆς Ὠκεανοῦ Φορωνεύς τε καὶ
Αἰγιαλεὺς παῖδες ἐγένοντο (b).

2.1.1.c

Nomes próprios: Αἰγιαλέως, Αἰγιάλεια, Φορωνεύς,
Πελοποννήσου, Τηλεδίκης, Ἄπιον, Νιόβην

Αἰγιαλέως μὲν οὖν ἄπαιδος ἀποθανόντος ἡ χώρα ἅπασα Αἰγιάλεια
ἐκλήθη, Φορωνεύς δὲ ἀπάσης τῆς ὕστερον Πελοποννήσου
προσαγορευθείσης δυναστεύων ἐκ Τηλεδίκης νύμφης Ἄπιον καὶ
Νιόβην ἐγέννησεν (c).

2.1.1.d

Nomes próprios: Ἄπις, Πελοπόννησον, Ἀπίαν, Θελξίονος,
Τελχίνος, Σάραπις

Ἄπις μὲν οὖν εἰς τυραννίδα τὴν ἑαυτοῦ μεταστήσας δύναμιν καὶ
βίαιος ὢν τύραννος, ὀνομάσας ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν Πελοπόννησον
Ἀπίαν, ὑπὸ Θελξίονος καὶ Τελχίνος ἐπιβουλευθεὶς ἄπαις ἀπέθανε,
καὶ νομισθεὶς θεὸς ἐκλήθη Σάραπις (d)

2.1.1.e

Nomes próprios: Νιόβης, Διός, Ζεὺς, Ἄργος, Ἀκουσίλαος, Πελασγός, Πελοπόννησον, Πελασγούς, Ἡσίοδος, Πελασγὸν
Νιόβης δὲ καὶ Διός ᾗ πρώτη γυναικὶ Ζεὺς θνητῆ ἑμίγη πᾶσι
Ἄργος ἐγένετο, ὡς δὲ Ἀκουσίλαός φησι, καὶ Πελασγός, ἀφ' οὗ
κληθῆναι τοὺς τῆν Πελοπόννησον οἰκοῦντας Πελασγούς. Ἡσίοδος
δὲ τὸν Πελασγὸν αὐτόχθονά φησιν εἶναι.

Anteriormente, tínhamos 349/1491 sentenças com nomes não encontrados e, realizados todos os refinamentos encimados, obtivemos uma redução considerável, somente 55/1491 sentenças não foram encontradas, aprimorando em muito o mecanismo de busca.

4 DOS RESULTADOS OBTIDOS

Resta-nos, portanto, apresentar os resultados finais da coleta de referências feita com nosso algoritmo de nomes próprios, a fim de verificarmos se os procedimentos, após todas as etapas de refinamento descritas ao longo desta seção, foram capazes de aumentar a precisão do método e torná-lo uma ferramenta eficiente para nossa proposta. O que tínhamos anteriormente era:

1

□ Compare *Zenobius, Cent. iv.38*; *Tzetzes, Scholiast on Lycophron 229*; *Scholiast on Hom. Il. vii.86*; *Eust. on Hom. Il. vii.86, p. 667*; *Eust. on Hom. Od. v.339, p. 1543*; Paus. 1.44.7ff.; Paus. 9.34.7; Ov. Met. 4.481-542; *Hyginus, Fab. 4, 5*. Euripides wrote a tragedy, *Ino*, of which a number of fragments remain. See *TGF (Nauck 2nd ed.), pp. 482ff.* It is said that Hera drove Athamas mad because she was angry with him for receiving from Hermes the infant Dionysus and bringing him up as a girl. See Apollod. 3.4.3; *Tzetzes, Scholiast on Lycophron 22.*

1 Nomes próprios – 1ª coleta	1.2.1 Fonte
	1.2.1.1 Top 5: 92/547 (16.8%)
1.1 Precisão	1.2.1.2 Top 10: 112/547 (20.5%)
1.1.1 Fonte: 48/261 (18.4%)	1.2.1.3 Top 30: 126/547 (23%)
1.1.2 Informações: 20/128 (15.6%)	1.2.2 Informação
1.1.3 Linguística: 2/12 (16.7%)	1.2.2.1 Top ² 5: 29/230 (12.6%)
1.2 Recall	1.2.2.2 Top 10: 32/230 (13.9%)

1.2.2.3 Top 30: 34/230 (14.8%)

1.2.3 Linguística

1.2.3.1 Top 5: 4/26 (15.4%)

1.2.3.1 Top 10: 4/26 (15.4%)

1.2.3.1 Top 30: 4/26 (15.4%)

2

□ *Top* aqui se refere ao número de nomes mais encontrados pelo método de busca. Por exemplo, dentre uma quantidade X de nomes próprios, o *Top 5* são os cinco mais recorrentes no texto e no cruzamento de dados.

Feito o refinamento do algoritmo, alcançamos os seguintes resultados:

1 Nomes próprios – 2ª coleta

1.1 Precisão

1.1.1 Fonte: 240/261 (91.9%)

1.1.2 Informações: 108/128 (84.3%)

1.1.3 Linguística: 10/12 (83.3%)

1.2 Recall

1.2.1 Fonte

1.2.1.1 Top 5: 500/547 (91.4%)

1.2.1.2 Top 10: 508/547 (92.8%)

1.2.1.3 Top 30: 532/547 (97.2%)

1.2.2 Informação

1.2.2.1 Top 5: 211/230 (91.7%)

1.2.2.2 Top 10: 215/230 (93.4%)

1.2.2.3 Top 30: 219/230 (95.2%)

1.2.3 Linguística

1.2.3.1 Top 5: 18/26 (70%)

1.2.3.2 Top 10: 19/26 (73.%)

1.2.3.3 Top 30: 21/26 (80.7%)

Os resultados apresentam uma precisão muito maior do algoritmo e um funcionamento bastante eficiente para utilizarmos na busca por uma geração automática de referências para uma edição literária. Conforme esperado, o tipo de referência mais fácil de ser rastreado pelo sistema é do tipo *fonte*, cuja precisão alcançou aproximadamente 92%, o que é bastante importante, principalmente porque é nela que encontramos as ocorrências de intertextualidades, as mais procuradas em análises comparadas e também na elaboração de edições comentadas. A alta precisão deve não só ao refinamento de nosso método de busca, mas também por ser uma categoria que trabalha quase que predominantemente com nomes próprios, quando feito um cruzamento com outros textos.

O grupo *informações secundárias*, embora mais diversificado que o anterior, também aumentou significativamente e, de fato, os resultados não encontrados se devem, principalmente, a quando as passagens nos remetem a trechos em outros autores em que não há nomes próprios envolvidos, mas aspectos culturais ou mesmo descrição de regiões, hábitos, práticas ritualísticas, objetos etc. Esses dados reforçam também a necessidade da presença de um tradutor bastante inteirado quanto ao universo cultural das referências existentes na e em relação à obra que traduz.

Por fim, o grupo *linguística*, conquanto de menor ocorrência no *corpus*, foi o que apresentou exemplos mais difíceis de serem solucionados pelo computador, porém o alto número a que chegamos nos deixa com uma precisão excelente para o objetivo almejado. As referências coletadas foram, na maioria das vezes, graças à diferença de grafia entre possíveis nomes próprios e às palavras-chave que incorporamos na resposta-modelo. Os casos omissos, contudo, precisam ser revistos e avaliados, para caso haja algum outro refinamento que permita encontrá-los automaticamente.

Com esses resultados em mãos, nosso método de geração automática de referências usando os nomes próprios como algoritmo se mostra bastante preciso e passível de ser usado no grego antigo, mesmo com todos os obstáculos que essa língua antiga nos oferece. O alto grau de precisão, comparado com uma edição comentada canonizada, assegura a viabilidade de utilizá-lo em outros textos gregos e também de exportá-los para trabalho com línguas modernas, acreditando que, embora possa haver outras dificuldades em novos idiomas, o grau de eficiência deve manter seu alto índice.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, após um panorama teórico acerca das pesquisas linguísticas computacionais envolvendo reuso textual, apresentamos nosso método de geração automática de referências

de uma edição comentada de um texto literário helênico, a partir do uso dos nomes próprios como algoritmo de busca.

Após demonstrarmos a preparação do *corpus*, a obra *Biblioteca*, de Apolodoro, e as particularidades para se gerar dados em um texto em grego antigo, mostramos a etapa de escolha de nosso algoritmo e dos procedimentos para seu refinamento até, finalmente, apresentar sua eficiência comparada às referências feitas pela edição comentada de J. Fraser (1921), atingindo uma equivalência de mais de 90% em todas as ocorrências.

ABSTRACT

This paper aims to present a computational method specially developed to automatically generate references of a commented edition of a Greek literary text. After a theoretical approach concerning the usage of computation for linguistic research about text reuse, from Apollodorus' book *Library*, and its translated and commented edition from James Fraser (1921), we utilize the proper names withing the Greek text as algorithms to test the efficiency of our method.

KEYWORDS

algorithm; automatically generate; references; commented edition; literary Greek text

REFERÊNCIAS

- AIZAWA, A. Analysis of source identified text corpora: exploring the statistics of the reused text and authorship. *In: Annual Meeting of the Association For Computational Linguistics*, 41., 2003, Sapporo. **Proceedings** [...]. Sapporo: [s.n.], 2003. p. 383-390.
- APOLLODORUS. **The Library**: with an English Translation by Sir James George Frazer, F.B.A., F.R.S. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, William Heinemann Ltd., 1921. 2v. Includes Frazer's notes. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu>.
- BRIN, S.; DAVIS, J.; GARCÍA-MOLINA, H. Copy detection mechanisms for digital documents. *In: CAREY, M.; SCHNEIDER, D. (ed.). ACM Sigmod International Conference on Management of Data*, 1995, Nova York. **Proceedings** [...]. Nova York: ACM Press, 1995. p. 398-409.
- CLOUGH, P.; GAIZAUSKAS, R.; PIAO, S.S.L.; WILKS, Y. METER: Measuring Text Reuse. *In: Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*, 40, 2002, Philadelphia. **Proceedings** [...]. Philadelphia: ACL, 2002. p. 152-159.
- CORREIA, S. Tradução automática e competência tradutória: repensando interseções. **Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**, v. 1, n. 1, p. 60-72, 2013.
- CRANE, G. What do you do with a million books? **D-Lib Magazine**, v. 12, n. 3, 2006.
- FERREIRA, A. (org.). **Introdução aos textos clássicos na era digital do terceiro milênio**. Araraquara: Letraria, 2015.
- HELMBOLD, W. C.; O'NEIL, E.N. **Plutarch's quotations**. Baltimore: American Philological Association, 1959. (Philological Monographs, 19).
- KINABLE, D. Computerized restoration of historical documents: uniformization and date-assigning in dictionary quotations of the Woordenboek der Nederlandsche Taal. **Literary and Linguistic Computing**, v. 21, n. 3, p. 295-310, 2006.
- LAVIOSA, S. **Corpus-based translation studies: theory, findings, applications**. New York: Rodopi, 2002.
- LEE, J. A computational model of text reuse in ancient literary texts. *In: Annual Meeting of the Association of Computational Linguistics*, 45, 2005, New York. **Proceedings** [...]. New York: ACM Press, 2005. p. 517-524.

LEVINSON, S.C. Three levels of meaning. *In*: PALMER, F.R. **Grammar and meaning: essays in honour of Sir John Lyons**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 90-115.

METZLER, D.; DUMAIS, S.; MEEK, C. Similarity measures for short segments of text. *In*: AMATI, G.; CARPINETO, C.; ROMANO, G. (ed.). **Advances in Information Retrieval**. ECIR 2007. Lecture Notes in Computer Science. Berlin: Springer, 2007. v. 4425.

POULIQUEN, B.; STEINBERGER, R.; BEST, C. Automatic detection of quotations in multilingual news. *In*: ANGELOVA, G.; BONTCHEVA, K.; MITKOV, R.; NICOLOV, N.; NOKOLOV, N. (ed.). International Conference Recent Advances in Natural Language Processing, 2007, Shoumen. **Proceedings** [...]. Shoumen: Incoma, 2007. p. 487-492.

SARDINHA, T.B. Linguística de Corpus: histórico e problemática. **D.E.L.T.A.**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 323-367, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010244502000000200005. Acesso em: 15 jul. 2010.

STEIN, B.; EISSEN, S.M. ZU. Near Similarity Search and Plagiarism Analysis. *In*: SPILIOPOULOS, M.; KRUSE, R.; BORGELT, C.; NÜRNBERGER, A.; GAUL, W. (ed.). **From Data and Information Analysis to Knowledge Engineering**. Berlin: Springer, 2006. p. 430-437.

STEWART, G.; CRANE, G.; BABEU, A. A New Generation of Textual Corpora: Mining Corpora from Very Large Collections. *In*: Joint Conference on Digital Libraries, 7, 2007, New York. **Proceedings** [...]. New York: ACM Press, 2007. p. 356-365.

TAKEDA, M.; FUKUKA, T.; NANRI, L.; YAMASAKI, M.; TAMARI, K. Discovering Instances of Poetic Allusion from Anthologies of Classical Japanese Poems. **Theoretical Computer Science**, v. 292, n. 2, p. 497-524, 2003.

VAN DEN HOEK, A. Techniques of Quotation in Clement of Alexandria: a View of Ancient Literary Working Methods. **Vigiliae Christianae**, v. 50, n. 3, p. 223-243, 1996.

Uma porta para a liberdade: reflexões de Sêneca sobre a morte

Viviane Moraes de Caldas

RESUMO

A obra senequiana é, como se sabe, permeada por conceitos estoicos e tem como um dos objetivos auxiliar o indivíduo a percorrer o caminho do bem de modo que ele possa alcançar a virtude, o bem moral. Ou seja, a sua filosofia não é apenas teórica, mas se preocupa em ser também prática, uma vez que os princípios estoicos devem, obrigatoriamente, estar presentes nas ações de cada um em seu cotidiano. Este artigo aborda, portanto, as reflexões de Sêneca sobre um dos temas de grande relevância que pode auxiliar o homem na busca pela virtude, pela tranquilidade da alma, e pela sabedoria: a meditação sobre a morte. Sendo assim, lançaremos mão não só das *Epístolas morais a Lucílio*, assim como de alguns diálogos, por exemplo, *Da tranquilidade da alma*, *Da brevidade da vida*, *Da providência*, assim como da *Consolação a Márcia* e da *Consolação a Políbio*, que nos auxiliarão na compreensão da morte, entendendo-a como liberdade para a alma.

PALAVRAS-CHAVE

Estoicismo; Sêneca; morte.

SUBMISSÃO 30.7.2020 | APROVAÇÃO 5.10.2020 | PUBLICAÇÃO 26.4.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i40.36932>

S

êneca foi um dos expoentes da filosofia estoica do Império Romano e teve como mestres Sócio, responsável por apresentar-lhe o pitagorismo; Átalo, seguidor dos cínicos, influenciou-o a viver uma vida desprovida de riquezas; e Papírio Fabiano ensinou-lhe as ideias platônicas.¹ Os três foram grandes influenciadores na construção do pensamento senequiano, cuja recepção foi positiva, a partir do cristianismo, muito provavelmente por se tratar do primeiro filósofo que se ocupou mais detalhadamente com a consciência do que como juiz do comportamento individual.²

Sêneca se assumia adepto da filosofia estoica³ e tratou sobre conceitos fundamentais e caros aos estoas. Para ele, a filosofia tem por objetivo dar ao homem um direcionamento na vida, orientando suas ações e ensinando a ele o que deve ser feito e o que se deve repudiar; ou seja, ela deve ser, sobretudo, prática e vivenciada no dia a dia, sempre na busca pela imperturbabilidade da alma. Nas palavras do filósofo, “sem ela ninguém pode viver sem temor, ninguém pode viver em segurança”.⁴ A filosofia é, portanto, o guia para se libertar dos vícios e das paixões, para se viver uma vida feliz, para se percorrer o caminho da virtude e da verdade, para se viver seguro, para salvar-se e ser livre.⁵ Mais do que isso, para Sêneca, ela é “a lei que rege a totalidade da vida”.⁶ Na máxima que escreve a Lucílio, cita Epicuro para ensinar ao amigo que “deves ser servo da filosofia se pretendes obter a verdadeira liberdade”,⁷ uma vez que a libertação da alma é condição *sine qua non* para se alcançar a condição de *sapiens*, afastando de si as perturbações da vida e atraindo para si as virtudes.

Nesse sentido, buscamos tentar apresentar quais as reflexões trazia a filosofia estoico-senequiana sobre a morte e de que modo os indivíduos que tivessem acesso aos textos de Sêneca poderiam aprender acerca de tema tão caro ao filósofo, de modo a manterem a tranquilidade diante da única certeza de que temos na vida.

UMA FILOSOFIA PARA SER VIVIDA

Os indivíduos são divididos por Sêneca em duas categorias: o sábio (*sapiens*), ou seja, aquele que age de acordo com o *lógos*, vive conforme a natureza e, portanto, tem uma vida feliz; e os insensatos (*stulti*) são aqueles que não seguem o *lógos* e, por isso, são infelizes, uma vez que vivem no erro, deixando-se levar pelos vícios e pelas paixões. Ullmann ratifica a diferença eles:

Sábio, no estoicismo, há de ser considerado quem segue a retidão da vida, após madura reflexão. Sábio é aquele que não obedece às leis por medo, mas porque as julga salutares. Em contraposição, insensatos (*phaúloi*) são os que prendem o coração aos bens exteriores, ainda que tenham que amassar com sangue as riquezas que acumulam, matando, difamando, cometendo injustiça sobre injustiça. Assim agindo, insurgem-se contra a razão universal e não vivem em conformidade com ela. Em consequência, não fruem da paz interior, e sua vida constitui um rosário de infelicidades. Numa palavra, não possuem consciência reta. Esta somente tem-na o sábio que, em meio às tentações da ambição, jamais se perturba [...].⁸

O que podemos compreender acerca da filosofia estoica a partir do pensamento senequiano é que ela estava, de fato, mais voltada para a moral e para a ética, na busca por uma convivência tranquila e por uma retidão dos atos; ela direciona-se, pois, para os costumes, para os deveres e para o modo de agir dos homens nas suas relações em sociedade. Ou seja, ela preocupa-se com os ensinamentos do que é próprio para favorecer os bons costumes. Gazolla afirma que a filosofia estoica romana “apresenta-se mais desenvolvida na formulação de conselhos morais e bem menos na especulação”.⁹ A título de exemplo, podemos citar as *Epistulae morales ad Lucilium*, um conjunto de 124 cartas escritas por Sêneca, no ano 63 d.C., em sua fase mais madura, considerada por alguns estudiosos como a mais importante de todas as atribuídas ao filósofo. Segurado e Campos, por exemplo, elenca vários aspectos da obra para julgá-la como uma das mais relevantes: 1) reflete um pensamento mais maduro; 2) apresenta reflexões sobre diversos

temas, principalmente sob o aspecto moral; 3) encontra-se bem fundamentada teoricamente, visando à prática cotidiana do homem; 4) analisa situações e comportamentos humanos; 5) contém exemplos da vida e cultura romanas; 6) permite um questionamento sobre os valores da sociedade. Além disso, como havia uma preocupação com a formação moral do indivíduo, podemos encontrar, nas cartas, noções jurídicas com o intuito de descrever as etapas de transformação moral pelas quais passa o homem.¹⁰

O destinatário¹¹ das cartas é Gaio Lucílio que nos é apresentado como um homem virtuoso, mas que necessitava de um guia que pudesse despertar nele potencialidades latentes; e Sêneca se encarrega de fazê-lo através das 124 epístolas escritas ao amigo, que versam sobre os mais variados temas, tendo como fio condutor a doutrina estoica fundamentando os preceitos morais. O objetivo de Sêneca era, pois, ensinar a Lucílio as bases da filosofia estoica para que ele pudesse colocá-las em prática, na busca por atingir a condição de *sapiens*. Em muitas epístolas, é possível verificar a preocupação do filósofo com a retidão do indivíduo e como ele deve se comportar para ser virtuoso e incorruptível, uma vez que, para o filósofo estoico, a virtude é imprescindível para se ter uma vida feliz e, principalmente, tranquila, livre de perturbações.

As reflexões contidas nas cartas a Lucílio quase sempre partem de acontecimentos, situações concretas, personagens históricas ou do convívio de Sêneca e Lucílio, que servem de modelo (*exemplum*) prático para fundamentar a conduta moral que deve ser seguida ou rejeitada. A produção literária senequiana tem o propósito de trazer à tona questões pertinentes à sociedade e, a partir delas, discutir os aspectos morais e sociais que percorrem o mundo romano. Por isso, se autodenomina educador espiritual,¹² uma vez que os seus escritos têm uma função significativa que é, sobretudo, contribuir para a formação moral do homem.

A obra senequiana não é baseada em uma escrita aleatória, mas, pelo contrário, ela é muito bem direcionada, abordando assuntos relacionados à política romana que interferiam

sobremaneira na vida do cidadão. A única sátira escrita por Sêneca, *Apocoloquintose*, por exemplo, não só faz uma crítica ao imperador Cláudio e ao seu governo, ao narrar a sua morte/apoteose de maneira cômica,¹³ mas também tem como objetivo, dentre outros, apresentar as ideias do novo regime e fazer crer que novos tempos áureos estão por vir.

Sêneca, no entanto, não tinha a preocupação em difundir as suas ideias apenas para os leitores contemporâneos dele, mas, também, para aqueles que o leriam no futuro. Ele manifesta o seu pensamento a esse respeito na carta 22, ao reconhecer que os conselhos acerca dos costumes e dos deveres podem atingir as gerações futuras através dos textos escritos. Sendo assim, mantendo o mesmo raciocínio, escreve a Lucílio:

[...] estou trabalhando para a posteridade. Vou compoendo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil; passo ao papel alguns conselhos, salutares como as receitas dos remédios úteis, – conselhos que sei serem eficazes por tê-los experimentado nas minhas próprias feridas, as quais, se ainda não estão completamente saradas, deixaram pelo menos de me torturar.¹⁴

Essas palavras nos fazem perceber que o objetivo de Sêneca era, sobretudo, deixar algum ensinamento válido àqueles que tivessem acesso aos seus escritos. Os seus conselhos advinham da sua experiência, isto é, daquilo que ele próprio havia vivenciado. O valor de suas obras centra-se no fato de que elas deveriam de certa forma tocar o seu leitor, permitindo que ele não só pudesse refletir sobre seus atos, mas possibilitar uma modificação desses atos que, por ventura, pudessem não estar de acordo com uma vida virtuosa, e, sobretudo, fazê-lo agir corretamente de acordo com o que a filosofia estoica preconizava. Para difundir conhecimento àqueles dispostos a aprender, Sêneca sugere que sejam utilizadas palavras simples que possam ser apreendidas e fixadas na memória.¹⁵ Dessa forma, o leitor poderia adquirir uma conduta virtuosa, atingindo, pois, a felicidade plena.

Sêneca demonstra, na carta 79, mais uma vez a sua atenção e cuidado, salientando a importância de não se deixarem ignorar aqueles que estão por vir e que poderão ter contato com a sua obra. Sendo assim, ratifica:

Quem só pensa nos seus contemporâneos veio a este mundo para proveito de escasso número. Muitos milhares de anos e de gerações se sucederão: pensa na posteridade. Ainda que a inveja dos teus coetâneos cubra de silêncio o teu nome, outros homens virão capazes de te julgarem sem má vontade nem parcialidade. Se a glória dá algum valor à virtude, esse valor nunca perecerá. Não chegará aos nossos ouvidos o que os pósteros dirão de nós, mas decerto nas suas palavras, embora sem o sentirmos, continuaremos a ser presença.¹⁶

O filósofo afirma que só escrevia o que considerava ser de utilidade.¹⁷ Além disso, não se considerava o detentor de todo o saber, mas reconhecia que estava em constante processo de aprendizagem. Dessa forma, aconselhava a Lucílio: “Seja qual for o valor dos meus escritos, lê-os como obra de um homem em busca da verdade, não detentor dela, mas em busca contínua e tenaz”.¹⁸ Compreendemos, pois, que esse conselho não é recomendado apenas ao destinatário das cartas, Lucílio, mas a todos que, porventura, viessem a lê-las. Acreditamos que esse conselho seja válido não só para os leitores da obra epistolar, mas também para aqueles que se interessarem por quaisquer textos do autor, especialmente pelas tragédias que, apresentando os ideais estoico-senequianos, também possam levar os leitores a uma reflexão sobre a moral. A respeito disso, Lohner (2014) assegura que Sêneca se utiliza, não só nos textos em prosa, assim como nos textos dramáticos, de dois recursos da admoção (*exempla* e *sententiae*)¹⁹ de eficácia parenética comprovada, tornando-os marcas de estilo dos textos senequianos.

Sobre a preceptística, em Sêneca, fazem-se necessárias algumas observações, de modo a ressaltar que não só os conselhos, assim como os *exempla* contribuem para a educação moral do indivíduo. Para isso, tomaremos como base fundamental a epístola 94, uma vez que ela ratifica a importância da linguagem exortativa

que visa incitar o homem à prática do bem moral a partir de conselhos e de exemplos práticos, que cumprem a sua função de modelo que deve ser seguido. Sêneca ressalta que “a via através de conselhos é longa, através de exemplos é curta e eficaz.”²⁰ Na carta 94, o filósofo explica a Lucílio em que medida a preceptística auxilia o espírito no caminho do bem. De acordo com o que está posto na carta 94, percebe-se que os preceitos não devem ser o único meio de tentar corrigir as opiniões falsas que se estabelecem na alma, fazendo-a incorrer em vícios. Os preceitos servem, portanto, não só para avivar a memória, assim como para fazer compreender determinadas questões, uma vez que são abordadas separadamente e não em sua globalidade. Isto é, eles visam à particularidade e não à globalidade, facilitando a compreensão. Dito de outro modo, se, por um lado, os princípios da filosofia são gerais, os preceitos, por outro, são particulares; e esses de nada valem sem o conhecimento daqueles.

Segundo Sêneca, apenas proferir um conselho não contribui para o ensino, mas nos mantém em estado de alerta, conservando a memória concentrada, sem que se disperse. Um princípio utilizado pelo filósofo é manter as ideias salutares em movimento, ou seja, elas devem ser de conhecimento de todos não só na teoria, mas, sobretudo, na prática.

Quando Ariston defende, em se tratando de matéria controversa, que provas são mais proveitosas do que os preceitos, Sêneca o rebate veementemente, afirmando que “os próprios preceitos ministrados podem ter por si só muita força, se vierem, por exemplo, sob forma métrica ou, mesmo em prosa, sob forma de uma sentença concisa”.²¹ Para corroborar sua assertiva, ele cita máximas extraídas de textos literários de Catão, Publílio Siro, e uma sentença retirada do livro X da *Eneida*, de Virgílio. Com isso, podemos perceber o valor dado pelo filósofo à literatura, ou melhor, aos conselhos que podem ser apreendidos a partir da leitura literária, uma vez que ela pode ensinar, educar e formar moralmente o leitor através de exemplos contidos nos comportamentos modelares de personagens da história ou da mitologia. Ou seja, a aprendizagem ocorre a partir do momento

em que o leitor convive com o texto, recebendo dele conhecimentos.

Para ilustrarmos o que acabamos de afirmar, lançamos mão de uma metáfora utilizada por Sêneca, incentivando Lucílio ao estudo da filosofia, ao convívio com filósofos, cujo objetivo é mostrar ao amigo que a companhia deles pode ser fundamental à aquisição do conhecimento. Ele diz:

Quem se põe ao sol, ainda que não seja essa a intenção, acaba por ficar bronzeado; a quem entra numa perfumaria e lá se demora algum tempo comunica-se-lhe um pouco do cheiro característico do local [...].²²

Inferimos, pois, que, ao ler a obra de Virgílio, de Catão, de Cícero, ou até mesmo do próprio Sêneca, o leitor, mesmo que não tenha a intenção de adquirir conhecimento, o faz inconscientemente através da força que as palavras contidas nas obras podem exercer sobre ele. O mesmo efeito têm os preceitos, os conselhos e os exemplos, que cumprem não só a sua função estética, mas, sobretudo, sua função pragmática, contribuindo para a mudança do comportamento do leitor. A relação entre preceito e educação nos parece tão forte para Sêneca que ele faz a seguinte observação, em seu texto: “[S]e os preceitos não servem para nada, então acabe-se de vez com a educação e fiquemos contentes com o que a natureza nos deu”.²³

No rol de argumentos em defesa da preceptística, o filósofo expõe que os conselhos devem ser baseados na razão, pois dessa forma eles serão mais proveitosos. Além disso, faz-se necessário elencar os motivos pelos quais se deve ou não agir de tal forma e mostrar ao indivíduo quais benefícios ele pode obter caso siga e obedeça aos preceitos.²⁴ Como a virtude é o bem maior a ser alcançado, Sêneca nos ensina que ela envolve dois aspectos: a contemplação da verdade e a ação. Portanto, de acordo com ele, “o estudo teórico leva-nos à contemplação, a preceptística conduz-nos à ação. Uma acção justa exercita e revela a virtude. Quando alguém quer agir, se a exortação lhe pode ser útil, também o conselho o será”.²⁵ Isto é, para se atingir a virtude, faz-se

necessário não apenas o estudo da filosofia, mas também, e principalmente, pôr o conhecimento adquirido em prática, seguindo os conselhos baseados na razão. Ou seja, de nada serve ter conhecimentos acerca do que é a virtude, ou o bem moral, e não se utilizar deles no seu cotidiano.

Sêneca entende que as palavras podem exercer força sobre as ações dos indivíduos e acredita que eles sentem vontade de pôr em prática o que ouvem, uma vez que as palavras podem penetrar até o seu âmago, fazendo com que as pessoas mudem o seu comportamento, agindo de acordo com as máximas que ouviram/leram.²⁶ A obra, então, cumpre o seu papel de ensinar (*docere*), deleitar (*delectare*) e mudar ou, ao menos, influenciar o comportamento (*suadere, monere*). Além disso, compreendemos que, como todos nascemos bons e com a semente da virtude, basta apenas que o indivíduo tenha contato com algo/alguém que lhe faça refletir, para que a sua alma seja despertada para a virtude, que não vai ao encontro do indivíduo por acaso, mas é incitada, estimulada, a partir das observações realizadas pelo homem dos atos de exemplos modelares presentes na sociedade.

Utilizando-se do recurso da metáfora da criança aprendendo a escrever, Sêneca nos faz compreender como o espírito aprende a guiar-se por meio de um modelo:

[P]ega-se-lhes nos dedos, a mão do mestre guia-os sobre os desenhos das letras, depois diz-lhe que imitem o modelo apresentado, e que por ele corrijam sua caligrafia.²⁷

Ainda no que se refere aos *exempla*, há uma citação do filósofo que resume o seu pensamento: “[E]xponham-se obras dignas de admiração, sempre aparecerá quem as imite”.²⁸ Sêneca esclarece, na carta 120, como se adquire a noção de bem e moral. O filósofo afirma que essa noção ocorre por analogia, isto é, por meio de exemplos e modelos. Sendo assim, ensina:

[P]or vezes, contemplamos com admiração certos actos de bondade, de humanidade, de coragem, e começamos a apreciar tais actos como modelares.²⁹

O mesmo aprendizado ocorre com os exemplos contrários à virtude, ou seja, aqueles carregados de vícios, que, também por analogia, fazem com que o indivíduo os despreze. As noções de bem e de moral são adquiridas por meio de exemplos e modelos à disposição do indivíduo, estejam eles na figura de um grande homem da sociedade, na figura de um homem exemplar da história, ou na figura de um herói trágico, por exemplo.

Tendo em vista o posicionamento de Sêneca de que se podem obter, através de exemplos e, sobretudo, da leitura de suas obras, não só ensinamentos significativos, de maneira geral, sobre a vida, mas também promover, a partir deles, uma reflexão sobre a virtude, discutiremos, a seguir, algumas reflexões fundamentais do estoicismo imperial acerca da morte. Lançaremos mão não só das *Epístolas morais a Lucílio*, mas também de alguns diálogos, por exemplo, *Da tranquilidade da alma*, *Da brevidade da vida*, *Da providência*, assim como das *Consolação a Mária* e *Consolação a Políbio*, que nos auxiliarão na compreensão acerca de um conceito tão caro à filosofia senequiana, a morte como liberdade para a alma.

MORS: UMA PORTA PARA A LIBERDADE

A reflexão é uma arma de que o indivíduo deve lançar mão em todos os momentos de sua vida. Por exemplo, pensar a morte e aceitá-la como algo natural ao homem é uma atitude aconselhada por Sêneca no decorrer de sua obra. Na concepção dele, caminhamos para a morte todos os dias da nossa existência, e é, por isso, que esse deve ser um tema fundamental sobre o qual o homem deve meditar constantemente. Como a morte é uma certeza, uma vez que somos todos seres mortais e a todos ela alcançará, refletir sobre ela permite ao homem vivenciá-la com tranquilidade, pois não correrá o risco de ser pego desprevenido pela fortuna.

Os estoicos dividem as coisas presentes na natureza de forma tripartite: o que é bom, o que é mau e o que é indiferente. São conceituadas como ‘o que é bom’ todas as formas de excelência que beneficiam o indivíduo, como a prudência, a

moderação e a coragem; aquilo que é mau é denominado pelos estoicos de formas de deficiência, ou seja, que causam prejuízo, por exemplo, a imprudência ou a injustiça; na categoria dos indiferentes, encontra-se tudo aquilo que não é bom nem mau, isto é, que nem beneficia e nem prejudica o ser: “[A] vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força [...] e seus contrários: a morte, a doença, o sofrimento, a feiúra, a debilidade [...]”.³⁰ Vida e morte são, portanto, caracterizadas como indiferentes, ou seja, aquilo que “nem contribui para a felicidade ou infelicidade”.³¹

A morte, ou o fim da vida, é considerada como um indiferente, mas não como qualquer outro indiferente, por exemplo, como exemplifica Sêneca, “ter um número par ou ímpar de cabelos”.³² Ela exerce um papel importante na constituição do indivíduo e, por isso, figura como uma preocupação constante nas reflexões senequianas que contribuem para a formação do homem enquanto ser mortal, uma vez que ela é uma certeza sobre a qual deve-se meditar incessantemente. Para o filósofo, a vida é um indiferente que deve ser desprezado de modo a permitir que, sem a exagerada preocupação com ela, o indivíduo possa ser feliz.

O medo da morte foi-nos inculcado, pois acreditava-se que morrer seria sinônimo de escuridão, de noite eterna, de sermos jogados nas trevas, num local obscuro e horrendo, e, na visão de Sêneca, os poetas³³ são alguns dos culpados por reforçar a má fama da morte.³⁴ Na verdade, nos parece que o medo não é da morte em si, mas do pós-morte, do que aconteceria depois da passagem. Em virtude desse medo da escuridão que pode acometer o homem durante toda a sua vida, uma reflexão acerca da morte se faz necessária de forma a ensinar o homem a preparar-se para ficar sem a sua vida, uma vez que o medo da morte é um tormento que persegue o homem, impossibilitando-o de ter uma vida tranquila.

Logo nas primeiras cartas escritas a Lucílio, Sêneca se esforça por ensinar ao amigo a importância de se desprezar a vida e meditar sobre a morte. Nesse sentido, aconselha:

Se queres ter uma vida agradável deixa de preocupar-te com ela! Nenhum objeto dá bem estar ao seu possuidor senão quando este está preparado para ficar sem ele; e nenhuma

coisa mais facilmente podemos perder do que aquela que é irrecuperável depois de perdida. Anima-te, pois, e ganha coragem contra aquilo que é inevitável mesmo aos mais poderosos.³⁵

A morte em si não é um mal; o mal está no medo despertado pelo não desprezo pela morte, pela não preparação, por não refletirmos sobre algo de mais certo na vida. Além disso, de acordo com Sêneca, morrer é deixar de ser escravo da vida, é descansar numa eterna paz, é não sofrer mais com as inquietações da vida, tais como pobreza, riqueza, luxúria, ou inveja; é estar, portanto, em um lugar onde nada mais pode aterrorizar a alma, lugar onde se encontra a tranquilidade em sua plenitude.³⁶

A coragem para enfrentar a morte é uma das virtudes que deve ser buscada pelo homem, porque é ela que lhe permite enfrentar com desprezo todos os obstáculos que lhe causam medo e tornam-no escravo. Sêneca ressalta, por exemplo, em sua *Consolação a Márvia*, a importância de se refletir sobre a morte, com o objetivo de que as dores causadas por ela sejam mais amenas e de modo que não sejamos pegos de surpresa:

Tantos funerais passam diante de nossa casa: não pensamos na morte; tantas mortes prematuras: nós preocupamo-nos com a toga dos nossos filhos, com o seu serviço militar e com a sucessão da herança paterna; cai sob os nossos olhos a súbita pobreza de tantos ricos, e nunca nos vem à mente que também as nossas riquezas estão num terreno igualmente escorregadio. E, assim, é inevitável que soçobremos mais: como se fôssemos feridos inesperadamente; as desgraças que foram previstas muito antes sobrevêm mais fracas.³⁷

Através dessas palavras, o filósofo nos faz compreender que estamos a todo instante mais preocupados com quaisquer outros aspectos da vida do que com a morte ou com a pobreza, por exemplo. Um espírito preparado, que meditou sobre a morte, pode vivenciá-la com coragem, isto é, com virtude. Como afirma Sêneca, a morte em si mesma não é um ato de louvor, mas a glória está n o “homem que a morte arrebatava sem previamente lhe

perturbar o ânimo”.³⁸ Em virtude disso, pensar na morte e aceitá-la como algo natural a todos, e que inexoravelmente ocorrerá, permite ao homem ser consciente de que o mais importante na vida não é só a qualidade da alma, mas, além disso, viver uma vida digna e virtuosa. A preocupação diária deve se centrar no fato de que temos de aprender que a importância não está na quantidade de tempo que vamos viver, mas na qualidade desse tempo. A ansiedade despertada pelo medo do futuro, um tempo que não existe, é um sentimento perturbador que retira o homem do caminho da virtude, isto é, do caminho do bem moral. O valor moral da morte está em si mesmo, quando o homem tem consciência do seu desprezo pela vida e enfrenta o seu fim sem covardia, mas repleto de virtude.³⁹

Durante uma crise de asma, Sêneca faz uma reflexão sobre o que seria a morte e chega à conclusão de que “a morte é um não ser”,⁴⁰ ou seja, aquilo antes do ser e depois dele, sendo a vida o período intermediário. A morte, segundo ele, não existe e, por esse motivo, não é nociva, uma vez que para ser prejudicial precisa, primeiramente, ser.⁴¹ Se, por um lado, na vida, há a presença do sofrimento, por outro lado, a morte pode ser compreendida como um momento de profunda tranquilidade⁴² ou uma segurança eterna.⁴³ Sendo assim, não há motivos para temê-la. Na *Consolação a Marcia*, Sêneca define a morte como “libertação de todas as dores e o limite para além do qual os nossos males não passam, é ela que volta a colocar-nos naquela tranquilidade em que repousámos antes de nascer”.⁴⁴ A morte como sinônimo de tranquilidade ao espírito também encontra-se, na *Consolação a Políbio*: “Finalmente livre, finalmente, seguro, finalmente eterno está”.⁴⁵

Mas o que seria, de fato, a morte? Esse questionamento é posto em relevo por Sêneca, na epístola 65: “O que é a morte? Ou é termo ou é passagem”.⁴⁶ Na obra *Sobre a providência*, ele faz o mesmo comentário, afirmando que a morte ou é um fim ou uma passagem e deve ser desprezada.⁴⁷ Independente de ser um fim ou um meio a outro plano, a morte deve ser vista com naturalidade e, principalmente, como liberdade para a alma aprisionada em um corpo frágil e suscetível ao sofrimento ocasionado pelo que é

exterior. Dessa forma, os ensinamentos de Sêneca têm o propósito de nos instruir para que não temamos a morte, afirmando que ele “não recei[a] chegar ao termo, pois ficar[á] no mesmo estado de quem nunca nasceu; também não recei[a] a passagem, pois em lugar algum estar[á] tão limitado como aqui”.⁴⁸ Como a morte simboliza a liberdade para um espírito aprisionado, para Sêneca, ela deve ser louvada como a melhor invenção da natureza.⁴⁹

O filósofo ressalta que estamos num contínuo movimento de morrer a cada instante, ou seja, a partir do nascimento já começamos a morrer: “[M]orremos diariamente, já que a cada dia ficamos privados de uma parte da vida; por isso mesmo, à medida que nós crescemos a nossa vida vai decrescendo”.⁵⁰ Nessa mesma linha de pensamento, o filósofo escreve a Márcia:

Se sofres pela morte do teu filho, a culpa é do momento em que nasceu, pois a morte foi-lhe anunciada à nascença; nesta condição foi gerado, este fado perseguia-o desde que saiu do teu ventre.⁵¹

Na *Consolação a Políbio*, o filósofo ressalta

que de novo há em morrer um homem, cuja vida inteira nada mais é a não ser um caminho para a morte? [...] Todos somos criados para isso: quem quer que venha à vida se destina à morte.⁵²

Em virtude disso, o homem precisa compreender que a morte não é futuro, mas passado, pois o tempo que se passou da vida é um morrer a cada instante. Sendo assim, ele preconiza a aceitação da morte como algo natural, uma vez que é necessário morrer para que se possa “re-nascer”, baseando sua assertiva no que denomina de ‘lei do tempo’⁵³. Assim, ensina o filósofo que a tão temida morte “interrompe a vida, mas não lhe põe termo; virá um dia em que novamente veremos a luz, num regresso à vida que muitos recusariam sem o prévio esquecimento da vida passada!”⁵⁴ Isto é, a morte permite um eterno e infinito “re-tornar”; ao mesmo tempo que, aparentemente, põe fim, permite um recomeço, um reiniciar.⁵⁵ A natureza se constitui em um interminável formar e

decompor, para de novo voltar a formar,⁵⁶ mantendo e preservando o ciclo do eterno retorno, alternando os movimentos de esconder-se e ressurgir. Em relação a esse ciclo, o filósofo afirma que “a natureza, embora as respectivas durações sejam diferentes, destina ao mesmo fim todos os seres: o que é, deixará de ser, não porque seja aniquilado, mas porque se transforma”.⁵⁷

O homem é considerado um ser existente, mas, para Platão, concordando Sêneca com ele, não possui existência própria, porque encontra-se em um processo contínuo de mudanças desde o seu nascimento. O “ser-homem” é composto por um corpo e por uma alma que é eterna, imortal; o corpo, por sua vez, é efêmero e sofre com as adversidades do tempo, sendo um fardo, um tormento para a alma.⁵⁸ De acordo com Sêneca, a alma está aprisionada no corpo e tortura-se. Devido a isso, o filósofo espanta-se com fato de “amarmos essa coisa fugidia que é o corpo, e a temer morrermos um dia quando cada momento é a morte do estado imediatamente anterior.”⁵⁹ O corpo,⁶⁰ um mal necessário,⁶¹ nos foi emprestado para que possamos dar à alma um abrigo e, um dia, será necessário abandoná-lo. Ele é frágil, dependente da alma e sofre os ataques da fortuna – “uma senhora volúvel, caprichosa e negligente com os seus escravos”⁶² –, ao passo que o espírito é forte e livre, mas aprisionado momentaneamente num corpo e limitado a ele.

O filósofo ensina a Lucílio que o homem sábio sabe separar as necessidades do corpo e da alma e deve se preocupar, sobretudo, com a alma, isto é, com a sua parte divina, reservando ao corpo apenas o que é indispensável a sua sobrevivência. Sobre a relação entre corpo e alma, Sêneca faz a seguinte reflexão:

Eu sou algo mais, eu nasci para algo mais do que para ser escravo do meu corpo, a quem não tenho em maior conta do que a uma cadeia em torno à minha liberdade. [...] Quando chegar a altura romperei a minha ligação com ele. E mesmo agora, enquanto estamos colados um ao outro, não somos companheiros com direitos iguais: o espírito arroga para si todos os direitos. O desprezo pelo corpo é a certeza da liberdade.⁶³

Fundamentado no fato de que o corpo é apenas uma prisão que impede a alma de desfrutar da sua liberdade e de que somos seres mortais que morremos a cada instante, ele considera a possibilidade de abreviarmos a vida do corpo com as nossas próprias mãos.⁶⁴ No entanto, há condições para que o suicídio seja praticado, porque morrer para simplesmente evitar uma dor, ou sofrimento, é uma atitude considerada por Sêneca como fraca e covarde. Quando submetidos à ordem de outrem, prejudicando sua dignidade; quando há a falta de recursos materiais que garantam a sua dignidade; quando a inteligência for afetada e prejudicar a integridade; e o corpo estiver tomado por uma doença incurável, transformando-o num edifício podre e arruinado, nesses casos,⁶⁵ a abreviação da vida é uma atitude sábia, uma vez que significa libertar-se de amarras que causam sofrimento ao indivíduo. Sendo assim, ele nos ensina que

nada há de mais divino para o homem do que meditar na sua mortalidade, conscientizar-se de que o homem nasce para ao fim de algum tempo deixar esta vida, perceber que o nosso corpo não é uma morada fixa, mas uma estalagem onde só se pode permanecer por breve tempo, uma estalagem de que é preciso sair quando percebemos que estamos a ser pesados ao estalajadeiro.⁶⁶

Com isso, Sêneca ressalta a importância de não só ser necessário meditar sobre a morte, assim como deixar claro que tanto a vida quanto a morte devem ser tratadas com desprezo, de modo a não causar medo e dor no indivíduo. Além disso, é o exercício de reflexão que prepara o ser para atingir a virtude, fazendo com que ele saiba lidar com coragem e serenidade diante da morte.

A doutrina estoica compreende o homem como um ser livre, por isso, para Sêneca, a servidão é algo que rouba a dignidade do indivíduo, privando-o do seu direito de liberdade, de ser livre, sendo, portanto, a servidão uma justificativa para o suicídio. Como *exemplum* de uma morte em decorrência da servidão, Sêneca narra a Lucílio o suicídio de um dos Germanos, que se utiliza de um

instrumento de limpar imundícies (um pedaço de pau com uma esponja na ponta) para pôr termo a sua vida; ele define sua morte como heroica e ressalta que “é preferível o suicídio mais imundo à mais higiênica servidão”.⁶⁷ Ou, como confirma Maria Cristina Pimentel, “o suicídio se torna a garantia de que o homem tem sempre ao seu alcance uma via, ainda que seja a única, de conservar ou recuperar a liberdade”.⁶⁸ Assim, considerando a morte como liberdade para a escravidão que a vida impõe ao homem, Sêneca atribui algumas características a ela:

ela põe fim à escravidão contra a vontade do senhor; ela tira as correntes aos cativos; ela liberta do cárcere aqueles a quem um poder despótico impedira de sair de lá; ela faz ver aos exilados, que têm sempre o espírito e os olhos voltados para a pátria, que nada importa a quem se está submetido; ela, quando a sorte repartiu mal os bens comuns e deu aos nascidos com igual direito uma coisa a um, outra a outro, nivela todas as coisas; ela é tal que, depois dela, ninguém tem de se submeter à vontade alheia; ela é aquela em quem ninguém sente a sua própria pequenez; ela é aquela que está aberta a todos; ela é, Márcia, a que o teu pai desejou ardentemente; ela é, repito, aquela que faz com que não seja um suplício nascer, que faz com que eu não sucumba às ameaças do acaso, que possa manter o meu espírito incólume e senhor de si mesmo: tenho sempre um último recurso.⁶⁹

A morte é, portanto, uma porta sempre aberta que temos diante de nós e pela qual podemos passar em busca de uma libertação não só da servidão, da decrepitude do corpo e do que nos é necessário para mantermos a nossa dignidade, mas, principalmente, uma libertação para a alma. A porta de entrada para a vida é apenas uma e, para a morte, ou seja, para a libertação, são várias.⁷⁰ O filósofo menciona, inclusive, que abrir uma veia com um bisturi é um dos meios para se chegar à suprema liberdade. Foi dessa forma que Sêneca, depois de ser acusado de participar da conspiração contra o imperador Nero e ser condenado à morte, pôe termo a sua vida, na busca pela libertação.

Definindo a morte como um ‘não ser’, momento durante o qual se pode ‘gozar de profunda tranquilidade’, Sêneca chega à

conclusão de que não há motivos, portanto, para que não abandonemos a vida de modo a poder desfrutar da tranquilidade que a morte oferece ao homem. É necessário salientar, pois, que o ato de abreviar a vida deve ser a última opção do indivíduo, depois de muita reflexão e, também, depois de descartadas todas as tentativas de solucionar o incômodo. Faz-se necessário ressaltar que, em alguns momentos, Sêneca afirma que um ímpeto de coragem é suficiente para abreviar a vida. Diante disso, infere-se que, ao falar em profunda reflexão, o filósofo esteja se referindo ao sábio, uma vez que ele é capaz de agir de acordo com o *lógos*, com a razão. O sábio não precisa de um ímpeto de coragem para escolher o caminho da morte, porque ele meditou demasiadamente sobre ela; ao passo que o indivíduo comum, que não se encontra no mesmo patamar de sabedoria que o *sapiens*, mas é ainda um *stultus*, precisa apenas de um impulso de coragem. Decidir pela morte é, pois, um ato de coragem, mas, sobretudo, se for uma atitude pensada e não uma atitude tomada pelo impulso,⁷¹ de modo a ter certeza de que “o obstáculo que o impede de continuar vivo [seja] intransponível”.⁷²

Parece-nos um pouco contraditório porque ao mesmo tempo que o filósofo elogia aqueles que não temem a morte, nem temem por abreviar a sua própria vida, sugerindo que se cometa o suicídio em caso de perda da dignidade, ele menciona uma condição para que o indivíduo se mantenha vivo: a esposa ou um amigo merecem o sacrifício de prolongar um pouco mais a existência.⁷³ Na epístola 78, Sêneca escreve a Lucílio que decidiu continuar vivo, mesmo com vontade de pôr termo a sua vida, por causa do sofrimento que seu pai sentiria com a sua morte. Ou seja, para Sêneca, os interesses familiares ou de amigos que dependem de outrem devem ser postos em primeiro plano, fazendo com que a porta para a liberdade se feche, numa atitude altruísta e corajosa.

Muitas vezes, no entanto, não há a possibilidade de escolher viver, e a morte de um ente querido traz consigo a dor e o sofrimento de familiares e amigos. Para essa situação, deve o indivíduo também estar preparado de modo que a dor não seja excessiva, desmedida, de modo a enraizar-se na alma. Nesse

sentido, na *Consolação a Márcia*, obra em que busca consolar uma mãe que perdera prematuramente seu filho, Sêneca alerta para o prolongamento da dor ocasionada pela morte que a pegou de surpresa:

Assim como todos os vícios se enraízam profundamente se não são extirpados à medida que surgem, assim também estes sentimentos de tristeza e infelicidade e que se exacerbam contra si mesmos, por fim acabam por se alimentar da própria amargura, e a dor torna-se um prazer mórbido de um espírito infeliz.⁷⁴

O filósofo, na tentativa de confortar Márcia, lhe apresenta dois exemplos de mulheres que sofreram com a morte precoce de seus filhos: Otávia e Lívia. A primeira não teve forças suficientes para se livrar da dor da perda, lamentando e alimentando o sofrimento por todos os dias de sua vida.⁷⁵ Lívia, por sua vez, sofreu moderadamente e viveu com o filho na memória, demonstrando força diante dos ditames da fortuna.⁷⁶ Dois caminhos são, portanto, apresentados: um representa o caminho dos vícios, da dor, da não moderação e da falta de equilíbrio; ao passo que o outro simboliza a força, a moderação, o controle e o equilíbrio necessários a uma vida feliz e tranquila, na busca pela virtude. Podemos perceber dois comportamentos distintos no que diz respeito à morte, e aquele retratado pela figura de Lívia é o modelo exemplar⁷⁷ defendido pelos ensinamentos estoicos de Sêneca – e, por esse motivo, o sugerido a Márcia. Através do comportamento resignado e resiliente da mãe que perdeu um filho, vemos a demonstração não só da morte como algo natural, assim como as evidências das virtudes que tanto se deseja alcançar: firmeza, moderação, temperança e, também, equilíbrio.

Ação muitas vezes ressaltada por Sêneca no decorrer de sua obra, meditar na morte tem como objetivo principal instruir o espírito de modo que ele não seja pego desprevenido pela fortuna. Além disso, um indivíduo, cuja alma está preparada para a morte, não se deixa abater e suporta com firmeza o peso que a vida lhe impõe, vencendo com calma e tranquilidade os caprichos da

fortuna que, como observa Sêneca, odeia um espírito tranquilo.⁷⁸ Sêneca nos ensina que o destino dá a cada um de nós um tempo determinado de vida, ao qual não se acrescentam nem se subtraem dias, iniciando a contagem no dia em que se viu a luz pela primeira vez. O que é certeza, como escreve Sêneca a Políbio, é que todos seremos arrebatados pelo destino, sem exceção, por isso, o filósofo aconselha “que o espírito se erga armado e nunca tema o que é preciso, mas sempre espere o que é incerto”.⁷⁹

Como não sabemos a quantidade de tempo que nos foi prometida, é importante que vivamos com qualidade, com justiça, com moderação, com equilíbrio, isto é, com virtude, não nos esquecendo de refletir sobre a morte, encarando-a como uma porta para a libertação dos transtornos da vida. Por esse motivo, o sábio anseia pela morte, pois possui um espírito grande e sabe que sua alma é prisioneira de um corpo frágil e débil que está suscetível aos vícios e aos prazeres. Ele, no entanto, não teme, não se deixa aterrorizar pelo fim de sua vida, mas, através das palavras de Platão empregadas por Sêneca, “a alma do sábio estende-se inteira para a morte, deseja nisso, medita sobre isso, é sempre levada por este desejo tendendo para as coisas mais além.”⁸⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia senequiana preocupa-se com a vida prática do indivíduo, isto é, ela precisa necessariamente sair do papel e ser vivenciada no cotidiano. O filósofo traz, em sua obra, várias reflexões sobre os mais diversos temas e todos confluem na busca por um mesmo objetivo: a tranquilidade de alma.

Um dos temas presentes na obra de Sêneca e sobre o qual o filósofo nos apresenta suas reflexões é a morte – a única certeza de que temos na vida. Portanto, refletir sobre a morte e aceitá-la como natural deve ser uma atitude que devemos ter ao longo da vida, sobretudo para não sermos pegos de surpresa quando a morte se fizer presente, de forma que possamos experienciá-la de maneira tranquila.

Se a vida é caracterizada por Sêneca como um indiferente, a morte também deve ser, e ambas devem ser desprezadas para que o indivíduo, sem grandes inquietudes com elas, possa ter uma vida feliz. O corpo, prisão da alma, perece e a liberta ao morrer, permitindo que ela “re-nasça” em um outro momento, seguindo o ciclo da vida.

É normal sentir medo da morte, porque ela sempre nos foi apresentada como algo ruim, relacionada às trevas e à escuridão – os próprios poetas se encarregaram muito bem de fazer isso. Esse medo que carregamos em nossa alma configura-se como um sofrimento, uma tortura, uma angústia, que nos impede de termos uma vida tranquila. E é justamente por isso que Sêneca aconselha que devemos refletir sobre a morte de modo a nos prepararmos para o dia em que ela se fizer presente.

Morrer é sinônimo de libertação, de descanso numa eterna paz, de deixar de ser afetado pelas inquietações da vida, é estar em um lugar onde a alma não pode ser perturbada, é estar na morada da tranquilidade plena, é sentir-se livre. A morte é, portanto, para Sêneca, uma porta que se abre para a liberdade, para a libertação de todos os males que nos atingem, é poder viver a felicidade em sua totalidade.

ABSTRACT

Seneca's work is, as we know, permeate by Stoic concepts and it has as one of the aims help individuals to walk the way of good so that they can reach virtue, honourable. In other words, Seneca's philosophy is not only theoretical, but it is also concerned with being practical, since the Stoic principles must, necessarily, be present in the actions of each one in their daily lives. This article approaches, hence, Seneca's reflections on one of the most relevant themes that can assist man in the search for virtue, for the tranquility of the soul and for wisdom: a meditation on death. Therefore, we use not only *Moral Letters to Lucilius*, but also some dialogues, for instance, *On the Tranquility of the Mind*, *On the Shortness of Life*, *On Providence*, as well as *On Consolation to Marcia* and *On Consolation to Polybius*, which will help us in the understanding of death, perceiving it as freedom for the soul.

KEYWORDS

Stoicism; Seneca; Death.

REFERÊNCIAS

- AUVRAY, Clara-Emmanuelle. **Folie et douleur dans Hercule Furieux et Hercule sur l'Oeta**: recherches sur l'expression esthétique de l'ascèse stoïcienne chez Sénèque. Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: Lang, 1989.
- CAROÇO, Alexandra Flôr Pazuinho. **'Omnia humana caduca sunt'**: A Consolação a Márcia de Sêneca. 2011. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011.
- CICERO. **Discussões tuscianas**. Tradução de Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed., reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico**: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- GRIMAL, P. **Sénèque ou la conscience de l'Empire**. Paris: Fayard, 1991.
- HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução: Jaa Torrano. 2. ed. 5. reimpressão. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- HORÁCIO. **Arte Poética**. Ed. bilingue. Tradução: R.M. Rosado Fernandes. Lisboa: Editorial Inquérito, 1984.
- LOHNER, José Eduardo S. Introdução. *In: Sobre a ira; Sobre a tranquilidade da alma*. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014. p. 7-85.
- PIMENTEL, Maria Cristina. **A meditatio mortis nas tragédias de Sêneca**. Lisboa: Edições Colibri, 1999. p. 27-45. (Classica 23).
- PLATÃO. **A República**. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
- SEGURADO E CAMPOS, J.A. Introdução. *In: SÊNeca. Cartas a Lucílio*. Tradução: J.A. Segurado e Campos. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. p. V-LIV.
- SÊNeca. **Consolação a Políbio**. Organização, seleção e revisão do original por Matheus Trevizam. Tradução: Matheus Trevizam e Ana Araújo Grossi Ribeiro Belo Horizonte, FALE, UFMG, 2007.
- SENECA. **Apocolocyntosis sive Ludus de morte Claudii Neronis**. Die Verkümbissung des Kaisers Claudius oder Satire auf den Tod des Claudius Nero.

Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Anton Bauer. Stuttgart: Reclam, 2010.

SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J.A. Segurado e Campos. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

SÊNECA. **Sobre a Brevidade da vida. Sobre a Firmeza do sábio**: diálogos. Tradução: José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

SENECA. **Ad Lucilium Epistulae Morales**. Translated by Richard M. Gummer. v. II. Cambridge, Massachusetts; London: 1970.

SENECA. **Ad Lucilium Epistulae Morales**. Translated by Richard M. Gummer. v. III. Cambridge, Massachusetts; London: 1971.

SENECA. **Ad Lucilium Epistulae Morales**. Translated by Richard M. Gummer. v. I. Cambridge, Massachusetts; London: 1979.

SENECA. **Moral Essays**: De Providentia, De Constantia, De Ira, De Cementia. v, I. Translate by John W. Basore. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1989.

SENECA. **Tragedies II**. Edited and translate by John Fitch. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2004.

SÉNÈQUE. **Dialogues**. Tome III. Consolations. Texte établi et traduit par René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1942.

SÉNÈQUE. **Dialogues**. Tome IV. De la providence; De la constance du sage; De la tranquillité de l'âme; De l'oisiveté. Texte établi et traduit par René Waltz. 8eme. tirage. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

ULLMANN, Rinholdo A. **O Estoicismo Romano**: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

WEINKAUF, Wolfgang. **Die Stoa**: kommentierte Werkausgabe. Übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Weinkauf. Augsburg: Pattloch, 1994.

¹ ULMANN, 1996.

² WEINKAUF, 1994.

³ Sen., *Ep.* 37, 2. Embora se intitule estoico, Sêneca cita Epicuro em muitas cartas escritas a Lucílio e se justifica diante da pergunta retórica “*Essa frase é de Epicuro; para quê recorrer à propriedade alheia?*” Tudo quanto é verdade, pertence-me. E vou continuar a citar-te Epicuro para que todos quantos juram pelas palavras e se interessam, não pela ideia mas pelo seu autor, fiquem sabendo que as ideias correctas são pertença de todos” (Sen., *Ep.* 12, 11). “*Epicurus*”, inquis, “*dixit. Quid tibi cum alieno?*” *Quod verum est, meum est. Perseverabo Epicurum tibi ingerere, ut isti, qui in verba iurant, nec quid dicatur aestimant, sed a quo, sciant, quae optima sunt, esse communia.* Todas as traduções das citações das *Cartas a Lucílio* são de Segurado e Campos (2014).

⁴ Sen., *Ep.* 16, 3.

⁵ Sen., *Ep.* 37, 3-4; *Tranq.* I 3, 6.

⁶ Sen., *Ep.* 94, 39.

⁷ Sen., *Ep.* 8, 7.

⁸ ULLMANN, 1996, p. 43.

⁹ GAZOLLA, 1999, p. 20.

¹⁰ AUVRAY, 1989.

¹¹ Grimal (1991) ressalta que os destinatários de todos os escritos de Sêneca são ou um amigo, ou um parente a quem ele, primeiramente, quisesse instruir, mas, sobretudo, conduzir a uma vida espiritual mais simples (*pure*) e verdadeira (*vrai*).

¹² Sen., *Ep.* 34, 1.

¹³ De acordo com Grimal (1991), a morte de Cláudio não foi apenas um evento humano, mas político, uma revolução. E essa sátira trata da transformação do imperador Cláudio em uma abóbora – literalmente, o título significa “aboborificação”.

¹⁴ Sen., *Ep.* 8, 2. “[...] *posterorum negotium ago. Illis aliqua quae possint prodesse conscribo; salutare admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt.*”

¹⁵ Na epístola 38, ao tratar da linguagem que deve ser utilizada nos textos, o filósofo afirma: “De facto, o que é necessário não é a abundância, mas sim a eficácia das palavras. Devemos distribuí-las como se fossem sementes; ora uma semente, ainda que minúscula, se cai em terra favorável, multiplica as suas energias e alcança, de exígua que era, dimensões assaz consideráveis [...] As nossas palavras são breves, mas se o nosso espírito as acolher favoravelmente, elas enrijarão e florescerão” (Sen., *Ep.* 38, 1-2). “*Facilius intrans et haerent; nec enim multis opus est, sed efficacibus. Seminis modo spargenda sunt, quod quamvis sit exiguum, cum occupavit idoneum locum, vires suas explicat et ex minimo in maximos auctus diffunditur. [...] Pauca sunt, quae dicuntur, sed si illa animus bene excepit, conualescunt et exurgunt.*”

¹⁶ Sen., *Ep.* 79, 17. “[V]eniet qui conditam et saeculi sui malignitate compressam dies publicet. Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat. Multa annorum milia, multa populorum supervenient; ad illa respice. Etiam si omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit, venient qui sine offensa, sine gratia iudicent. Si quod est pretium virtutis ex fama, nec hoc interit. Ad nos quidem nihil pertinebit posterorum sermo; tamen etiam non sentientes colet ac frequentabit.”

¹⁷ Sen., *Ep.* 23, 1.

¹⁸ Sen., *Ep.* 45, 4. “*Sed qualescumque sunt, tu illos sic lege, tamquam verum quaeram adhuc, non sciam, et contumaciter quaeram.*”

¹⁹ Sobre as sentenças, Sêneca compara a sua condição a das sementes e, de acordo com ele, “os frutos são numerosos, as dimensões muito reduzidas! Basta apenas, como já disse, que um espírito propício as entenda e as interiorize; se assim for, em breve esse espírito estará por sua vez a produzir muitas outras,

mais numerosas mesmo do que as recebidas” (Sen., *Ep.* 38, 2). “*Multum efficiunt, et angusta sunt. Tantum, ut dixi, idonea mens capiat illa et in se trahat. Multa invicem et ipsa generabit et plus reddet quam acceperit.*”

²⁰ Sen., *Ep.* 6, 5. “longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla.” Na *Ep.* 108, 35 faz a seguinte exortação: “Procura recolher, isso sim, preceitos que te sejam úteis, frases e lições cheias de sentido que possas desde logo pôr em prática. Façamos com que o nosso estudo transforme as palavras em acto.” “*Sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas, quae mox in rem transferantur. Sic ista ediscamus, ut quae fuerint verba, sint opera.*”

²¹ Sen., *Ep.* 94, 27. “*Praetera ipsa, quae praecipuntur, per se multum habent ponderis, utique si aut carmini intexta sunt aut prosa oratione in sententiam coartata.*” Sobre a eficácia do verso e o seu efeito na mudança de comportamento do indivíduo, cf. *Ep.* 108, 9-16.

²² Sen., *Ep.* 108, 4. “*Qui in solem venit, licet non in hoc venerit, colorabitur; qui in unguentaria taberna resederunt et paullo diutius commorati sunt, odorem secum loci ferunt.*”

²³ Sen., *Ep.* 94, 30. “*Aut si praecepta nihil adiuvant, omnis institutio tollenda est, ipsa natura contenti esse debemus.*”

²⁴ Sen., *Ep.* 94, 44.

²⁵ Sen., *Ep.* 94, 45. “*Contemplationem institutio tradit, ationem admonitio. Virtutem et exercet et ostendit recta actio. Acturo autem si prodest qui suadet, et qui monet proderit.*”

²⁶ Sen., *Ep.* 108, 7.

²⁷ Sen., *Ep.* 94, 51. “*Digitum illorum tenentur et aliena manu per litterarum simulacra ducuntur, deinde imitari iubentur proposita et ad illa reformare chirographum.*”

²⁸ Sen., *Ep.* 95, 66. “[P]roponamus laudanda, invenietur imitator.”

²⁹ Sen., *Ep.* 120, 5. “*Aliqua benigna facta, aliqua humana, aliqua fortia nos obstupefecerant; haec coepimus tamquam perfecta mirari.*”

³⁰ D.L. VII, 102.

³¹ D.L. VII, 104. Sêneca compreende toda a nossa existência, ou seja, vida e morte, através de círculos concêntricos, onde os maiores abarcam os menores. De acordo com suas palavras, “há um círculo que os abarca e rodeia a todos (este é o que contém todo o tempo do nascimento até a morte); há outro que delimita os anos da adolescência; outro que dentro da sua órbita rodeia os anos da infância; além disso, cada ano de per si contém as subdivisões do tempo, de cuja combinação resulta a nossa vida; um mês está contido num círculo menor; um dia tem um perímetro ainda mais curto, mas mesmo ele tem um princípio e um fim, uma origem e um termo” (Sen., *Ep.* 12, 6). “*Tota aetas partibus constat et orbis habet circumductos maiores minoribus. Est aliquis, qui omnis complectatur et cingat; hic pertinet a natali ad diem extremum. Est alter, qui annos adulescentiae cludit. Est qui totam pueritiam ambitu suo adstringit. Est deinde per se annus in se omnia continens tempora, quorum multiplicatione vita componitur. Mensis artiore praecingitur circulo. Angustissimum habet dies gyrum, sed et hic ab initio ad exitum venit, ab ortu ad occasum.*”

³² Sen., *Ep.* 82, 15. “*utrum capillos pares an impares habeas.*”

³³ Platão, no livro X de sua *República*, trata da expulsão dos poetas da *pólis*, sobretudo porque considera a poesia danosa à inteligência daqueles que não possuem o antídoto para saber o que, de fato, elas são. Para o filósofo, a poesia mimética encontra-se distante três graus da verdade; e o poeta, considerado por ele como um criador de imagens, um imitador, nada entende da realidade, conhecendo, pois, apenas a aparência das coisas (Pl., *Rep.* X).

³⁴ A culpa por nos fazer crer que a morte é um mal e, portanto, devemos temê-la é lançada aos poetas também na *Consolação a Marcia*: “Pensa que um morto não é atingido por nenhum mal, que são fábulas aquelas coisas que nos descrevem os infernos como terríveis, e que não ameaçam os mortos nenhuma treva, nem cárcere, nem rios ardendo em fogo, nem o rio do Esquecimento, nem tribunais

e réus, e, naquela liberdade tão ampla, de novo alguns tiranos: essas coisas criaram-nas os poetas e inquietaram-nos com terrores vãos” (Sen., *Marc.* 19, 4). “*Cogita nullis defunctum malis adfici, illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulas esse, nullas imminere mortuis tenebras nec carcerem nec flumina igne flagrantia nec Oblivionem ammem nec tribunalia et reos et in illa libertate tam laxa ullos iterum tyrannos: luserunt ista poetae et uanis nos agitantere terroribus.*” Sêneca possui certa razão, pois a morte é retratada na literatura antiga de maneira negativa. Hesíodo, por exemplo, na *Teogonia*, apresenta uma descrição do Tártaro se utilizando de vocábulos pertencentes ao mesmo campo de significação, caracterizando o mundo dos mortos como tenebroso (Hes., *Tb.*, 769-773). Cícero, em suas *Discussões Tusculanas*, também faz alusão ao mundo dos mortos como um local assustador (Cic., *Tusc.* I, 10).

³⁵ Sen., *Ep.* 4, 6-7. “*Fac itaque tibi iucundam vitam omnem pro illa sollicitudinem deponendo. Nullum bonum adiuvat habentem, nisi ad cuius amissionem praeparatus est animus; nullius autem rei facilior amissio est, quam quae desiderari amissa non potest. Ergo adversus haec, quae incidere possunt etiam potentissimis, adhortare te et indura.*”

³⁶ Sen., *Marc.* 19, 6.

³⁷ Sen., *Marc.* 9, 2. “*Tot praeter domum nostram ducuntur exequiae: de morte non cogitamus; tot acerba funera: nos togam nostrorum infantium, nos militiam et paternae hereditatis successionem agitamus animo; tot diutum subita paupertas in oculos incidit: et nobis numquam in mentem uenit nostras quoque opes aequae in lubrico positas. Necesse est itaque magis corruamus: quasi ex inopinato ferimur; quae multo ante prouisa sunt languidius incurunt.*” Todas as traduções das citações da *Consolação a Mária* são de Caroço (2011).

³⁸ Sen., *Ep.* 82, 11. “*Nemo mortem laudat, sed eum, cuius mors ante abstulit animum quam conturbavit.*”

³⁹ A respeito disso, nos ensina Sêneca: “É a presença da virtude que pode dar a qualquer coisa o valor de que, em si, carecia. [...] O mesmo se passa com aquelas coisas que nós classificamos de indiferentes ou intermediárias – riqueza, força, beleza, carreira das honras, poder, ou, inversamente, morte, exílio, problemas de saúde, dor, e outras ainda que, ora mais ora menos, nós receamos: é a vileza ou a virtude que delas faz um bem ou um mal” (Sen., *Ep.* 82, 13-14). “*Omnis res quod non habuit decus, virtute addita sumit [...] sic istis, quae a nobis indifferentia ac media dicuntur, diuitiis, viribus, formae, honoribus, regno et contra morti, exilio, malae valetudini, doloribus quaeque alia aut minus aut magis pertinuimus, aut malitia aut virtus dat boni vel mali nomen.*”

⁴⁰ Sen., *Ep.* 54, 4. “*Mors est non esse.*”

⁴¹ Sen., *Marc.* 19, 5.

⁴² Sen., *Ep.* 54, 5.

⁴³ Sen., *Ep.* 22, 16.

⁴⁴ Sen., *Marc.* 19, 5. “*Mors dolorum omnium exsolutio est et finis ultra quem mala nostra non exeunt, quae nos in illam tranquillitatem in qua antequam nasceremur iacimus reponit.*”

⁴⁵ Sen., *Polyb.* 9. “*Tandem liber, tandem tutus, tandem aeternus est.*” Todas as traduções das citações da *Consolação a Políbio* são de Trevizam; Ribeiro (2007).

⁴⁶ Sen., *Ep.* 65, 24. “*Mors quid est? Aut finis aut transitus.*”

⁴⁷ Sen., *Prov.* VI, 6.

⁴⁸ Sen., *Ep.* 65, 24. “*Nec desinere timeo, idem est enim, quod non coepisse, nec transire, quia nusquam tam anguste ero.*”

⁴⁹ Sen., *Marc.* 20, 1.

⁵⁰ Sen., *Ep.* 24, 20. “*[C]otidie morimur. Cotidie enim demitur aliqua pars vitae, et tunc quoque, cum crescimus, vita decrescit.*”

- ⁵¹ Sen., *Marc.* 10, 5. “*Si mortuum tibi filium doles, eius temporis quo natus est crimen est; mors enim illi denuntiata nascenti est; in hanc legem genitus, hoc illum fatum ab utero statim prosequabatur.*”
- ⁵² Sen., *Polyb.* 11. “[*Q*]uid enim est novi hominem mori, cuius tota vita nihil aliud quam ad mortem iter est? [...] Omnes huic rei tollimur; quisquis ad vitam editur, ad mortem destinatur.”
- ⁵³ Esta lei consiste em obedecer a ordem da natureza de que “tudo tem de nascer, crescer, e extinguir-se.” (Sen., *Ep.* 71, 13). “[*N*]asci debent, crescere, extinguí.”
- ⁵⁴ Sen., *Ep.* 36, 10. “[*M*]ors [...] intermittit vitam, non eripit; veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret.”
- ⁵⁵ Essa ideia de eterno retornar da alma se assemelha ao que está posto no livro X d a *República*, de Platão, quando Sócrates narra a Glauco o mito de Er, o escolhido para ser o mensageiro do além. (Plat., *Rep.*, X)
- ⁵⁶ Sen., *Ep.* 30, 11.
- ⁵⁷ Sen., *Ep.* 71, 13. “[*I*]naequalibus ista spatiis eodem natura dimittit. Quicquid est, non erit, nec peribit, sed resolvetur.”
- ⁵⁸ Sen., *Ep.* 65, 16. Sobre o corpo, Sêneca escreve: “Estas coisas que vês que nos rodeiam: ossos, nervos e a pele que recobre, o rosto, as auxiliares mãos e as demais coisas pelas quais estamos envolvidos, são correntes e trevas das almas; por elas a alma é oprimida, sufocada, corrompida, afastada das coisas verdadeiras e suas, lançada nas coisas falsas” (Sen., *Marc.* 24, 5). “*Haec quae uides circumiecta nobis, ossa nervos et obductam cutem uultumque et ministras manus et cetera quibus inuoluti sumus, uincula animorum tenebraeque sunt; obruitur his, offocatur inficitur, arcetur a ueris et suis in falsa coiectus.*”
- ⁵⁹ en., *Ep.* 58, 23. “[*A*]mamus rem fugacissimam, corpus, timemusque, ne quando moriamur, cum omne momentum mors prioris habitus sit.”
- ⁶⁰ Metaforicamente, Sêneca explica que o “corpo é como uma vestimenta dada à alma pela natureza, é como um véu que a rodeia.” (Sen., *Ep.* 92, 13). “*Nam hoc quoque natura ut quandam vestem animo circumdedit.*”
- ⁶¹ Sen., *Ep.* 92, 33.
- ⁶² Sen., *Marc.* 10, 6. “*Vt uaria et libidinosa mancipiorumque suorum negligens domina [...]*”
- ⁶³ Sen., *Ep.* 65, 21-22. “*Maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam vinculum aliquod libertati meae circumdatum [...]. Cum visum erit, distraham cum illo societatem. Et nunc tamen, dum haeremus, non erimus aequis partibus sociis; animus ad se omne ius ducet. Contemptus corporis sui certa libertas est.*”
- ⁶⁴ São muitos os exemplos citados por Sêneca de homens que, desprezando a morte, puseram fim a sua vida: Catão, com uma espada, feriu-se mortalmente; o general Cipião fez o mesmo também com uma espada; Sócrates bebeu cicuta, envenenando-se.
- ⁶⁵ Sen., *Ep.* 58, 35.
- ⁶⁶ Sen., *Ep.* 120, 14. “*Quod numquam magis diuinum est, quam ubi mortalitatem suam cogitat et scit in hoc natum hominem, ut vita defungeretur, nec domum esse hoc corpus, sed hospitium, et quidem breve hospitium, quod relinquendum est, ubi te gravem esse hospiti videas.*”
- ⁶⁷ Sen., *Ep.* 70, 21. “[*P*]raeferenda esse spurcissimam mortem seruituti mundissimae.”
- ⁶⁸ PIMENTEL, 1999, p. 32.
- ⁶⁹ Sen., *Marc.* 20, 2. “*Haec seruitutem inuito domino remittit; haec captiuorum catenas leuat; haec e carcere educit quos exire imperium inpotens uetuerat; haec exulibus in patriam semper animum oculosque tendentibus ostendit nihil interesse infra quos quis iaceat; haec, ubi res communes fortuna male diuisit et aequo iure genitos alium alii donauit, exaequat omnia; haec est postquam nihil quisquam alieno fecit arbitrio; haec est in qua nemo humilitatem*

suam sensit; haec est quae nulli non patuit; haec est, Marcia, quam pater tuus concupit; haec est, inquam, quae efficit ut nasci non sit supplicium, quae efficit ut non concidam aduersus minas casuum, ut seruare animum saluum ac potentem sui possim: habeo quod appellem.”

⁷⁰ Sen., *Ep.* 70, 14.

⁷¹ Na *Ep.* 24, 24 está o seguinte conselho: “Mesmo quando a razão aconselhar a pôr termo à própria vida, nunca uma tal decisão deve ser tomada impensada e impulsivamente.” “*Etiam cum ratio suadet finire se, non temere nec cum prokursu capiendus est inpetus.*”

⁷² PIMENTEL, 1999, p. 32-33.

⁷³ Sen., *Ep.* 104, 3.

⁷⁴ Sen., *Marc.* 1, 7. “*Quem admodum omnia uitia penitus insidunt nisi dum surgunt oppressa sunt, ita haec quoque tristia et misera et in se saeuientia ipsa nouissime acerbitate pascuntur et fit infelicis animi praua uoluptas dolor.*”

⁷⁵ Sen., *Marc.* 2, 4-5.

⁷⁶ Sen., *Marc.* 3, 2.

⁷⁷ Sêneca escreve a Márcia: “Se te juntares ao segundo exemplo de grande mulher, mais moderado, mais suave, não estarás em aflições nem te consumirás em tormentos: pois, ó desgraça, que loucura é castigar-se a si mesmo pela infelicidade e aumentar os seus males com um novo mal!” (Sen., *Marc.* 3, 4). “*Si ad hoc maximae feminae te exemplum adplicueris moderatius, mitius, non eris in aerumnis nec te tormentis macerabis: quae enim, malum, amentia est poenas a se infelicitatis exigere et mala sua nouo augere!*”

⁷⁸ Sen., *Marc.* 5, 6.

⁷⁹ Sen., *Polyb.*, 11. “*In procinctu stet animus, et id quod necesse est numquam timeat, quod incertum est semper expectet.*”

⁸⁰ Sen., *Marc.* 23, 2. “[S]apientis animum totum in mortem prominere, hoc uelle, hoc meditari, hac semper cupidine ferri in exteriora tendentem.”

Anito e o suborno de jurados (*dekázein*) nos processos atenienses

Carlos Augusto de Oliveira Carvalhar

RESUMO

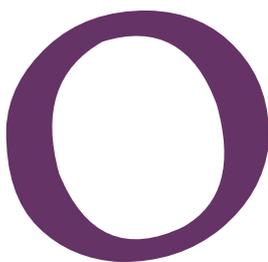
Anito é mais conhecido por ser um dos acusadores de Sócrates, mas este político realizou outra proeza: sua sagacidade o fez criar um método obscuro para identificar os jurados e assim saber exatamente a quem subornar em um processo legal, ou seja, ele conseguia descobrir os *dikastai* que estariam agrupados no *dikastérion* específico que julgaria determinado caso em um tribunal. Com essa metodologia ele conseguiu se safar de uma condenação em 409 A.E.C., quando, por sua falha, Atenas perdeu Pílos (Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 27.5). A façanha desse cidadão possivelmente foi a origem de dois novos verbos (*dekázein* e *syndekázein*) e o motivo de uma nova lei contra esse método (reportada no segundo *Contra Estéfano* de Demóstenes, 46.26). Além disso, duas décadas depois, o sistema por sorteio para a escolha de jurados foi totalmente reformulado, justamente para evitar esse esquema corrupto que ele empregou. Este artigo fará a exposição desses aspectos legais relacionados à escolha de jurados no séc. V, bem como abordará a corrupção e o suborno possibilitados a partir desse método de Anito, percorrendo também sobre uma alteração proposta no séc. IV (que aparece na *Assembleia das Mulheres* de Aristófanes) e a terceira reformulação, apresentada em Aristóteles, na *Constituição de Atenas*, 63-66. Também se explorará essa temática com a *Apologia* de Platão, uma vez que Anito, aquele que subornou jurados, é o mesmo agente que está processando Sócrates por corromper (*diaphtheirein*) os jovens, aproveitando-se assim a ambiguidade desse verbo, pois ele pode significar tanto a corrupção moral em sentido amplo, como também aquela motivada por suborno.

PALAVRAS-CHAVE

Anito; *dekázein*; Sócrates; corrupção; suborno.

SUBMISSÃO 12.7.2020 | APROVAÇÃO 15.9.2020 | PUBLICAÇÃO 24.4.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i40.36287>



artigo¹ trata de uma forma de manejar o resultado de uma votação nos processos atenienses conhecida como *dekázein*, isto é, a corrupção ativa² de membros do corpo de jurados por meio de suborno. O assunto se relaciona diretamente à figura de Anito, um ateniense do séc. V A.E.C., rico por herança, hábil político e general consagrado pela restauração democrática de Atenas. A imagem dele é a de um líder democrático, pois ele lutou ao lado de Trasíbulo e ajudou na derrocada da tirania dos Trinta e na conseqüente restauração do governo democrático. Porém, pelas entrelinhas, pode-se perceber um Anito distante dessa reputação, pois ele tinha sido processado por covardia na guerra e subornado ao menos alguns dos jurados no julgamento que o teria condenado à morte.

O GENERAL ANITO

Mesmo que a imagem predominante de Anito na história seja a de um democrata e político popular, a sua idoneidade pode ser posta em questão, pois é possível que ele tenha praticado corrupção, enquanto ocupava um cargo político como membro do Conselho em 413/2 A.E.C., e por isso teria sido alvo do humor ácido de Aristófanes em *As Tesmoforiantes*.³ Sua índole também pode ser questionada, pois sabemos que seu fisiologismo político o fez apoiar a ‘constituição ancestral’ defendida pelos oligarcas atenienses em comunhão com os interesses do general espartano Lisandro, aliando-se à facção de Terâmenes em 404 A.E.C.⁴ Ou seja, o ‘herói democrata’ manteve laços políticos com um oligarca já conhecido por ter encabeçado o golpe contra a democracia em 411 A.E.C. e que era, naquele momento, um participante efetivo na tirania, a ponto de ter indicado dez dos Trinta.

Os Trinta formavam um governo oligárquico que ascendeu ao poder, com o auxílio de Esparta, ao fim da Guerra do

Peloponeso. Esse regime eliminou vários atenienses que integravam a facção democrática, tendo confiscado seus bens e propriedades e obrigado os sobreviventes a abandonar a *ásty* e se refugiar no Pireu por quase um ano. Os que permaneceram em Atenas se tornaram malvistas,⁵ pois se subentendeu que eles aceitaram o governo dessa oligarquia e a influência espartana nos negócios da cidade.

Um dos acontecimentos obscuros associados a Anito é que, ao contrário do que se esperaria em um momento decisivo como a tirania dos Trinta, ele, um general democrata no demo *Phylé*, teria protegido um informante dos oligarcas que seria morto e o deixado escapar.⁶ Todavia, é preciso reiterar que Anito nunca foi diretamente vinculado aos Trinta; ele se exilou com outros democratas, tendo, ao final, se unido a Trasíbulo e contribuído para a reconquista democrática de Atenas. Mas essas coisas apenas mostram que as jogadas políticas de Anito não aconteceram devido a interesses genuínos, porém, provavelmente, a motivos bem menos nobres e mais individualistas – tudo isso acontecendo em meio à grande guerra entre Atenas e Esparta e à *stásis* causada pela ruptura política entre atenienses democratas e oligarcas.

A má conduta de Anito é notória em sua omissão na batalha que Atenas travava contra Esparta pela custódia de Pilos. Essa cidade histórica, que remonta ao neolítico, durante a Segunda Guerra Messênia, ocorrida no séc. VII, entre as cidades de Esparta e Messênia, se tornou praticamente inabitada, devido à migração de seus habitantes. Ela só ressurge na história quando, durante a Guerra do Peloponeso, o general ateniense Demóstenes (não confundir com o orador) ganhou a Batalha de Pilos e decidiu fortificar a região em 425 A.E.C.⁷ Pouco mais de uma década depois, no entanto, Esparta reconquista Pilos, vencendo Atenas em uma batalha onde o pivô da derrota foi Anito, o *stratégós*. O fator decisivo para a perda de Pilos, em 409 A.E.C., foi causado pela recusa desse general em empregar a frota de trirremes disponíveis, em número quase três vezes maior que o contingente espartano. Essa superioridade bélica era inegável, mas foi desperdiçada porque Anito, supostamente, não quis correr o risco devido ao

mau tempo, um motivo considerado pouco convincente. Tanto é que, quando ele retornou a Atenas, o *dēmos* se opôs veementemente à sua decisão, processando-o por traição.⁸

Por conseguinte, a falha de Anito na batalha em Pilos pareceu, no mínimo, como falta de coragem aos olhos atenienses, tornando-o passível de ser processado por *prodosía*,⁹ o que muito provavelmente lhe renderia a pena capital pelo crime de traição. Assim, munido de grande esperteza, ele subornou¹⁰ ao menos uma boa parte do júri e conseguiu se safar, tendo evitado a quase certa condenação, além de nem ter sido processado por ter subornado os jurados, apesar de seu feito ter ficado conhecido em Atenas. Também vale ressaltar que não era comum a absolvição em um julgamento político no séc. V, sendo esse caso, portanto, uma exceção.¹¹ Apesar desse fato tão grave, Anito se mostrou hábil e persuasivo, pois, em poucos anos, ele logrou reabilitar a sua imagem, bastante prejudicada com o processo de traição e ameaça de pena de morte, passando a ser considerado um herói de guerra aclamado pelo povo, ao ter se exilado no Pireu e participado da reconquista democrática de Atenas. Em suma, em pouco mais de cinco anos, ele passou de pária a herói, mas sempre envolvido em situações no mínimo comprometedoras, como o suborno.

O SUBORNO EM ATENAS

Como apontado na minha Dissertação de Mestrado,¹² é possível verificar que a propina e o suborno ocorriam em muitos julgamentos atenienses, mesmo havendo procedimentos e leis contra isso.¹³ Trata-se de uma temática ainda hoje pouco explorada nos estudos clássicos,¹⁴ muito provavelmente devido à idealização da democracia grega.

Afinal, ao menos supostamente, a estratégia de sortear cidadãos para ocupar cargos em julgamentos seria algo democrático e aumentaria a integridade do processo, pois, em tese, isso dificultaria a constituição de um júri faccioso. No entanto, esse idealismo não sobrevive à análise das fontes, pois os textos gregos, dos historiadores aos oradores, nos mostram como o suborno era

“um problema sério na vida pública ateniense”,¹⁵ mesmo com essa prática sendo punível com pena de morte, tanto para quem aceitasse quanto para quem oferecesse suborno.¹⁶

De tão difundida, temos a impressão de que existiria uma normalização social da corrupção grega (conhecida como *dōrodokía*),¹⁷ mas a verdade é que isso se deve a razões culturais e econômicas:¹⁸ por um lado, as tradicionais relações diplomáticas de hospitalidade,¹⁹ que envolviam a troca de presentes, predisporiam ao aceite dos *dōra* – e aqui se marca nitidamente a duplicidade da palavra *dōron*, que significa tanto um presente quanto uma propina,²⁰ identificando o sentido apenas pelo contexto;²¹ por outro lado, o aspecto material²² se sobressai quando se percebe que não havia salário fixo para quem desejasse seguir carreira política, pois o *misthós*, o pagamento por exercer uma função, tinha valor baixo e ainda por cima era algo irregular, uma vez que ser sorteado para se tornar um magistrado dificilmente seria algo obtido de maneira continuada, impedindo, assim, quem não fosse rico, mas quisesse ser apenas político, de se manter economicamente só com a remuneração paga pela cidade.²³ É preciso lembrar que a própria noção de *misthophoría*, o pagamento de *misthós*, poderia ser vista como uma prática de corrupção por alguns autores antigos, pois esses assumiam a perspectiva de que essas medidas implementadas por Péricles seriam uma forma dele subornar as massas e tornar os cidadãos mais incapazes e manejáveis.²⁴ Portanto, esses dois fatores, o cultural e o econômico, quando analisados em conjunto, nos permitem verificar uma predisposição a aceitar suborno, a partir de uma necessidade econômica moralmente lastreada pela referência aos exemplos das trocas de favores obtidas pelo costume da *xenia*, mas ainda assim alvo de críticas e legislação.

ANITO, O SUBORNO E A *APOLOGIA* DE PLATÃO

Sócrates foi processado por três pessoas, sendo Meleto o acusador oficial e Lícon e Anito os *synégoroi*, contribuindo esses dois últimos para o suporte da acusação,²⁵ pois, supostamente, não assomaram ao primeiro plano do julgamento. Apesar de Platão

destacar textualmente apenas Meleto, é provável que Anito tenha jogado o papel mais importante, tanto é que o panfleto escrito por Polícrates²⁶ era compreendido como o discurso de Anito ainda na época de Libânio, no séc. IV de nossa era.

No meu Mestrado,²⁷ abordei essas referências pouco explícitas, mas presentes no próprio texto da *Apologia* de Platão, com relação à acusação de Sócrates e ao suborno praticado por Anito no julgamento sobre Pilos (dez anos antes da data narrativa do texto platônico). Há evidências de que haveria um movimento em que Sócrates se compararia a Aquiles para trazer à memória de seus jurados o episódio de covardia de Anito²⁸ e, conseqüentemente, instigaria a percepção do público quanto à corrupção não aquela pela qual era acusado, de corromper os jovens, mas a dos jurados de 409 A.E.C., que teriam recebido propina para livrar o general covarde de uma pena capital. Essa insinuação socrática ao se defender e, ao mesmo tempo, relembrar a corrupção de Anito (no julgamento sobre Pilos) acontece devido ao campo semântico do verbo *diaphtheírein*, pois ele pode compreender tanto o sentido de corromper moralmente por meio de uma educação diferenciada, quanto, no contexto político, pela corrupção gerada pelo suborno.²⁹ Assim, fecha-se esse *agón* retórico³⁰ onde o acusado se mostra hábil no discurso e retoma a condição fragilizada de seu acusador para se defender.

O ESQUEMA DO *DEKÁZEIN*

Apesar da referência existente em Isócrates informar que em 403 o *dekázein* era algo popularmente conhecido,³¹ existe um dissenso quanto a se Anito foi o primeiro ou não a usar esse esquema de oferecer propina a jurados, pois em Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 27.5, aparece explicitamente que teve “início a corrupção [*tò dekázein*], de que o primeiro exemplo foi dado por Anito, depois do seu desempenho como comandante em Pilos: ao ser acusado por alguns de ter perdido Pilos, subornou o tribunal [*dekásas tò dikastérion*] e conseguiu a absolvição”.³² Em contrapartida, tanto Goligher quanto Calhoun³³ apontam o uso

dessa prática de corrupção quase vinte anos antes desse julgamento de Anito, porém o verbo empregado é o *syndekázein* (mas que, aparentemente, tem o mesmo significado), encontrado na *Constituição dos Atenienses*, 3.7, de Pseudo-Xenofonte. Nesse texto, controversamente datado³⁴ entre 430-424 A.E.C., está escrito que, caso se diminua o número de jurados, “será fácil se preparar para os juízes e corrompê-los [*syndekásai*]”.³⁵ Como o único fundamento para refutar o que aparece em Aristóteles é a datação bem problemática do texto de Pseudo-Xenofonte, torna-se preciso suspender o juízo, mas ainda seria bom aceitar a fonte antiga que menciona o acusador de Sócrates como o primeiro a corromper o júri pelo *dekázein*.

Pretendo, a partir deste momento, explicar essa estratégia de Anito para se safar do processo que o levaria à morte, baseando-se em um método para corromper o júri através de subornos que ficou conhecido como *dekázein* ou *syndekázein*. Sobre a etimologia de *dekázō*, Chantraine³⁶ vê a referência ao número dez, *déka*, por etimologia popular, mas acredita ser um verbo factitivo (“*verbe factitiv*”) de *dékhomai* (receber, aceitar algo). Por factitivo se entende um aspecto verbal derivado do causativo, no qual o sujeito induz a execução de uma ação, mas sem fazer isso ele mesmo. A sugestão de tradução de Chantraine é “*verser une dîme*”, ou seja, pagar um dízimo. Scafuro também propõe uma alternativa, mas mostra-se hesitosa: “*bribe by tens*’?”, isto é, subornar por dezenas.³⁷ Por ter sido um neologismo a partir de uma prática ilegal, suponho que uma boa tradução para o uso estrito de *dekázein* seria algo como “dar um dez” ou “marcar uma dezena”, mantendo assim uma informalidade próxima a uma gíria e aludindo aos eufemismos de atitudes ilícitas.

Logo, não há uma explicação definitiva sobre como acontecia a ação simbolizada pelo verbo *dekázein*, tampouco há consenso sobre sua metodologia. Há até a conjectura dos lexicógrafos antigos³⁸ de que os indivíduos dispostos a serem subornados ficassem em frente à estátua do herói patrono dos jurados, situada próxima às cortes, ganhando o apelido de “Os dez de Licáon”, pois se reuniam em grupos de dez, *katà déka*.

Contemporaneamente, há a suposição de MacDowell, confirmada por Harvey,³⁹ de que, provavelmente por ser etimologicamente ligado ao número dez, o total de *dikastéria* (que também forma uma dezena) definiria como os jurados eram cooptados em grupos de dez. Dessa forma, essa prática de corrupção poderia ter ocorrido assim:

Sabe-se que no quinto século, pelo menos até 422, cada jurado foi designado a um tribunal durante todo o ano. Como cada litigante sabia em qual tribunal do magistrado seu caso seria julgado, provavelmente seria fácil identificar previamente os jurados que estariam lá e oferecer-lhes subornos. [...] Minha hipótese é que o litigante que desejava subornar os jurados os organizou (ou eles mesmos se organizavam) em grupos de dez, um jurado de cada um dos dez painéis [*dikastéria*]. Assim, em cada grupo, [...] se sabia que havia um homem que estaria no júri do litigante, embora ninguém soubesse qual.⁴⁰

Como não há fonte escrita que detalhe como o suborno acontecia, podemos apenas especular,⁴¹ seguindo esse pensamento de MacDowell, que o jurado comprado (quicá mais de um), alocado na corte responsável pelo julgamento em questão, agiria para convencer, formando consensos, e, talvez, até ‘presenteando’ alguns outros de seu próprio *dikastérion*, ao menos para garantir um total de votos minimamente favoráveis ao parecer desejado pelo corruptor. Calhoun,⁴² por exemplo, afirma ser possível que alguns hábeis agentes fossem responsáveis por conseguir votos favoráveis ao corruptor.

Em contraposição, Conover⁴³ não aceita essa relação com *déka*,⁴⁴ afirmando que tanto *dōrodokía* quanto *dekázein* seriam etimologicamente ligados somente a *dékhomai* (receber), pois, supostamente, esse verbo era derivado de outro mais antigo em grego (**dekmai*), também relacionado a *dokein* (opinar, parecer). O interessante é que esse autor destaca a nuance crucial de *dékhomai* como “‘o recebimento de *dōra* na expectativa de algo ruim’. [Portanto,] *dōrodokía*, *dōrodokéō* e *dekazō* eram uma classe de palavras marcadas que transmitiam, especificamente, troca direta

(compensação) e um desenlace negativo (violação normativa)”.⁴⁵ Assim, só pela etimologia, já se estabeleceria uma relação *quid pro quo* no vocabulário ateniense sobre suborno, indicando, então, uma compensação financeira por burlar uma norma social.⁴⁶

A ESCOLHA DOS JURADOS

Para melhor compreender a prática desse tipo de suborno, é preciso ver como ocorria a alocação do júri para as cortes atenienses. A escolha dos cidadãos para os tribunais partia do sorteio, mas essa metodologia varia em três momentos. Inicialmente,⁴⁷ no séc. V, seiscentos cidadãos (homens com mais de trinta anos) de cada tribo eram sorteados para serem jurados, totalizando seis mil, dos quais se supõe que mil ficariam como reservistas e os outros seriam alocados em dez cortes, as *dikastéria*, de quinhentos jurados cada. Nessa época, o processo que vincularia um jurado a uma corte específica não é plenamente conhecido,⁴⁸ mas afirma-se que a alocação se daria junto ao sorteio dos voluntários e atrelaria um cidadão a um tribunal particular ao longo do ano inteiro.⁴⁹

Porém, devido a essa corrupção do júri documentada no séc. V, a metodologia de sorteio foi alterada duas vezes ao longo do séc. IV, visando evitar a prática do *dekázein*,⁵⁰ supostamente inaugurada por Anito. Todavia, não se pode identificar com exatidão quando ocorreram essas mudanças, mas acredita-se que a primeira alteração tenha ocorrido entre o julgamento de Anito sobre Pilos, em 409 A.E.C., e a representação, em 391 A.E.C., da peça *Assembleia das mulheres* de Aristófanes.⁵¹

A PRIMEIRA ALTERAÇÃO NO SORTEIO

Essa modificação inicial, segundo MacDowell,⁵² é caracterizada pela alocação de cada jurado não mais a um tribunal durante um ano inteiro, mas a uma letra do alfabeto em um total de dez, ou seja, cada jurado era marcado com uma letra entre *alfa* e *kappa* e, a cada dia de julgamento, designava-se por sorteio em qual corte um

grupo de jurados, assinalado por uma letra específica, se apresentaria. O principal motivo dessa alteração no sistema é que:

Isso não daria tempo a um litigante para subornar, antes do início do julgamento, os jurados específicos que foram atribuídos ao seu caso. Contudo, subornar antecipadamente todos os 6000 jurados que poderiam ser atribuídos a ele seria um desperdício e, para a maioria dos litigantes, proibitivamente caro.⁵³

Apesar de ser muito custoso, era sim possível comprar muitos jurados. O general Ergocles, por exemplo, se gabava de ter subornado (com o verbo *dekázein*) quinhentos homens no Pireu e mil e seiscentos na *ásty* de Atenas.⁵⁴ Logo, é justamente para evitar corrupções desse tipo que o sistema de sorteio inicial passou por essas modificações.

Há um indicativo⁵⁵ desse segundo sistema (ou seja, da primeira alteração) em Aristófanes, *Assembleia das mulheres*; aí se encontra a descrição de uma metodologia de sorteio pela qual os votantes, isto é, os jurados, são vinculados não mais diretamente às cortes, como no séc. v, mas a letras do alfabeto grego. Podemos, portanto, ver registrado nos versos de Aristófanes um indício de como eram feitos os sorteios dos tribunais e estabelecida a disposição dos jurados nas cortes do início do séc. iv, pois a fala de Praxágora,⁵⁶ citada abaixo, representa um simulacro da realidade jurídica ateniense através do loteamento por sorteio de cada cidadão a um prédio público para ganhar a refeição à custa da cidade:

Levarei as urnas para a Ágora e as deixarei próximas à estátua de Harmódio, sortearei todas até que os cidadãos sigam satisfeitos sabendo o local de jantar designado pela letra correspondente. Assim o arauto proclamará que os de letra *bêta* irão jantar no Pórtico Real, os de *thêta* ao lado dele [no Pórtico do Templo de Teseu] e os de *káppa* se arranjarão no Pórtico do mercado de farinha.⁵⁷

Sendo assim, vemos que, quase duas décadas após o julgamento de Anito, procedeu-se a uma modificação no modo como os jurados eram escolhidos à sorte, passando esses a serem alocados não diretamente a uma corte, mas a uma letra. Essa seria, então, mais uma etapa do sorteio, pela qual, apenas no dia do julgamento, cada jurado ficaria sabendo da corte para onde deveria ir. Entretanto, esse método não foi efetivo, pois é comprovada a existência de uma lei em 351 A.E.C. proibindo o *syndekázein*.

A LEI CONTRA O MÉTODO DE SUBORNO QUE ANITO UTILIZOU

A *dekasmoû graphê*⁵⁸ é uma das formas possíveis de se abrir um processo público contra a *dōrodokía*, mas especificamente para quem praticou a ação de (*syn*)*dekázein*. Essa lei está registrada⁵⁹ em um discurso do *corpus* de textos atribuídos a Demóstenes, orador ateniense do séc. IV, muito embora a autoria de alguns deles seja questionada. Ela se encontra no segundo *Contra Estéfano* (46), que é um desses discursos em que Demóstenes teria, supostamente, atuado como autor, no papel de logógrafo,⁶⁰ mas, atualmente, há um consenso de que o discurso 46 tenha sido escrito por Apolodoro, principalmente por questões estilísticas.⁶¹ A disputa presente nas duas partes (discursos 45 e 46) se origina no discurso *Para Fórmio* (36), com a autoria de Demóstenes sendo bem aceita,⁶² no qual Fórmio vence Apolodoro e este se vê obrigado a abrir um novo processo, mas dessa vez alegando perjúrio cometido por Estéfano devido a um suposto falso testemunho a favor de Fórmio. Conforme a introdução de A.T. Murray, na edição da LOEB,⁶³ o problema é que, se Demóstenes for mesmo o autor das duas partes do *Contra Estéfano*, ele teria feito algo pouco ético, pois escreveu a favor de Fórmio na primeira parte (e o consenso, hoje, é que o discurso 45 é mesmo dele)⁶⁴ e também redigiu o texto para o adversário dele, Apolodoro, na segunda parte. Apesar de soar contraditório, há indícios de que Ésquines sabia disso e teria feito insinuações contra Demóstenes; além disso, Plutarco, posteriormente, afirmará que Demóstenes é, de fato, o autor das duas partes.⁶⁵ No entanto, isso ia contra a visão de um orador ético

que alguns estudiosos idealizavam, mesmo com fortes evidências de que a prática de mentiras, omissões e falácias fosse recorrente nesses discursos.⁶⁶ Não é possível, portanto, ter completa certeza da autoria do texto, mas o que importa aqui não é nem propriamente a disputa entre Fórmio e Apolodoro, nem a autoria do discurso, mas uma alusão presente a uma lei corrente que proibia explicitamente o *syndekázein*.

O ponto em questão é que, no segundo *Contra Estéfano* (46.25), Apolodoro acusa Estéfano de dar falso testemunho, roubar evidências e enganar os jurados, ou seja, de ter agido contra os interesses da justiça. Assim, ele requer a leitura da lei citada abaixo (46.26), onde podemos verificar uma parte dela que possibilitava o indiciamento de quem agiu para subornar os jurados:

Se alguém se associar em uma conspiração ou subornar em conjunto de dez em dez [*syndekázēi*] a Heliaia ou qualquer um dos tribunais de Atenas ou da Bulé, dando ou recebendo dinheiro para fins de suborno [*dōrodokiāi*], ou organizar um clube [*hetaireian*] com o propósito de derrubar a democracia, ou enquanto defensor público [*synégoros*] aceitar dinheiro em qualquer processo, público ou privado, haverá indiciamentos [*graphàs*] por essas ofensas perante os tesmótetas.⁶⁷

A data do *Contra Estéfano* é considerada entre 351-349 A.E.C.,⁶⁸ mas não há referência para a promulgação dessa lei citada. Sabemos que ela é posterior ao processo de Anito em 409 A.E.C. e que se refere, explicitamente, ao *syndekázein*, a ação de subornar o júri em grupos de dez. Apesar de quase seis décadas de diferença entre o processo de Anito e a referência atestada em Demóstenes, MacDowell⁶⁹ acredita que essa lei originalmente deve ter sido promulgada em uma data próxima ao julgamento que Anito subornou, mas as evidências apontadas pelo comentador são questionáveis e se mostram mais uma tomada de partido que facticidade histórica.⁷⁰

O TERCEIRO SISTEMA PARA EVITAR O SUBORNO

O método de sorteio utilizado no séc. V era falho como bem provou Anito, mas a primeira alteração, presente em Aristófanes, também não foi efetiva, pois a lei encontrada em Demóstenes indica a continuação do *dekázein*. Somente na segunda metade do séc. IV constata-se um terceiro método de sorteio e alocação de jurados às cortes que talvez tenha impedido de vez o suborno de jurados. Esse último procedimento é descrito em Aristóteles, *Constituição de Atenas*, entre 63 e 66, e será brevemente resumido aqui. Essa obra tem autoria posta em dúvida por alguns estudiosos, mas, caso não seja de fato de Aristóteles, ela certamente soa aristotélica e pode mesmo ter sido feita dentro do Liceu por um dos muitos alunos que o ajudavam.⁷¹ A datação também gera outro problema, mas pressupõe-se que tenha sido escrita entre 329 e 322 A.E.C., uma data próxima à morte do filósofo e, portanto, uma de suas últimas obras.⁷² De qualquer forma, nosso interesse aqui é na reformulação do método de escolha de jurados e não na autoria ou datação.

Esse último sistema é bem detalhado, com várias etapas de sorteio e dificulta imensamente a antiga forma de subornar os jurados. As etapas são tão complexas que ocupam cinco páginas do livro apenas com os procedimentos necessários. Contudo, devido à extensão e ao caráter sintético da apresentação feita no texto original, não nos cabe aqui citar o longo trecho, tampouco repassar cada etapa, mas apenas indicar o grau mais elevado de dificuldade obtido com esse terceiro procedimento.

Basicamente, a cada dia de julgamento, e não uma vez por ano como no séc. V, os nomes dos jurados eram tirados à sorte. Eram, então, atrelados a cada uma das dez tribos por meio de vinte máquinas de sorteio, as *klērōtéria*, e esse procedimento era ainda regido por dez magistrados de alta patente, os nove arcontes e o secretário dos *tesmótetas*.⁷³ Os nomes dos sorteados eram registrados em tabuinhas depositadas num total de cem caixas, sendo dez por tribo. Paralelamente a isso, fazia-se um sorteio em dois jarros com boletas marcadas com as letras de *alpha* à *kappa*, com o mesmo número necessário para representar as *dikastéria* que

deviam ser preenchidas por jurados. Cada jurado sorteado recebia uma tabuinha, o *pinákion*, onde se registrava seu nome completo e a letra com a qual estava vinculado. Assim, os jurados escolhidos por sorte encontravam-se divididos em dez partes, segundo as dez tribos, com aproximadamente o mesmo número de pessoas para cada letra. Por fim, os tesmótetas sorteavam as letras que seriam atribuídas a cada tribunal. Porém, ao contrário dos métodos mais antigos, havia uma segunda camada de complexidade: em cada uma das dez tribos, existiam dez caixas com as tabuinhas dos jurados sorteados. O tesmóteta retirava de cada uma delas uma única tabuinha, e esse escolhido recebia o nome de ‘inseridor’, pois ele seria o encarregado de colocar as tabuinhas na máquina de sorteio. O arconte, então, retiraria à sorte as tabuinhas da máquina de sorteio, e cada sorteado seria depois chamado para retirar uma bolota que lhe atribuiria, finalmente, uma das letras. O arconte, então, pegava a tabuinha correspondente a cada sorteado e a colocava na caixa inscrita com a mesma letra do alfabeto sorteada por cada jurado através das bolotas. Cada uma dessas caixas finais era atribuída a um tribunal específico, também por sorteio, pelo vínculo entre as letras. Por fim, cada jurado recebia um bastão, a *baktéria*, marcado por uma cor correspondente à letra sorteada para o tribunal que ele devia se encaminhar. Além disso, ainda havia o terceiro nível de complexidade: o sorteio para definir qual arconte iria para determinado tribunal, algo que não existia no séc. V, época em que cada tribunal correspondia a um arconte específico. Somente assim, depois de tantos sorteios e camadas de proteção para selecionar o jurado e o ligar a uma corte, iniciava-se, finalmente, a sessão do tribunal. Toda essa mudança metodológica do sorteio foi para evitar que alguém, como Anito, conseguisse reunir jurados alinhados a seus interesses pelo suborno.

□

Conclui-se aqui a trajetória em três etapas ao longo do tempo para a escolha de jurados por sorteio. A busca para evitar essas distorções apresentou uma progressão de complexidade tão

grande que, ao comparar a primeira e a última metodologia, vemos quão ingênua parecia ser a primeira forma empregada ao longo do séc. v. Essa configuração mais rudimentar de escolha por sorteio acabou possibilitando o suborno de membros de um júri, pela estratégia corrupta que ficou conhecida como *dekázein*. E não foi apenas isso, uma vez que esse fato livrou Anito da morte e permitiu que, dez anos após, ele articulasse o processo de Sócrates, pois o falso democrata e general covarde foi o principal agente na acusação do filósofo. Caso Anito não tivesse subornado seu julgamento, talvez o mundo da filosofia fosse completamente diferente – um ‘presente’ que nunca custou tão caro.

ABSTRACT

Anytus is best known for being one of Socrates' accusers, but this politician had another feat: his wit made him create an obscure method of identifying jurors and thus knowing exactly who to bribe in a legal process, that is, he managed to identify who were the *dikastai* that would be grouped in the specific *dikastérion* that would judge a determined case in a court. With this methodology he managed to get away with a sentence in 409 BCE, when by his failure Athens lost Pylos (Aristotle, *The Athenian Constitution*, 27.5). This citizen's exploit was possibly the origin of two new verbs (*dekázein* and *syndekázein*) and the reason for a new law against this method (reported in Demosthenes' second speech of *Against Stephanus* 46.26). In addition, two decades later, the drawing lots system for the selection of jurors was completely overhauled, precisely to avoid this corrupt scheme that he employed. This article will expose these legal aspects related to the choice of jurors in the 5th century, as well as addressing the corruption and bribery that was made using this method of Anytus, also discussing an amendment proposed in the 4th century (which appears in Aristophanes' *The Assembly of Women*) and the third reformulation, presented in Aristotle, *The Athenian Constitution*, 63-66. This theme will also be explored with Plato's *Apology*, since Anytus, the one who bribed jurors, is the same agent who is suing Socrates for corrupting (*diaphtheírein*) young people, thus taking advantage of the ambiguity of this verb, as it can mean both corruption at a broad sense, as well as that motivated by bribery.

KEYWORDS

Anytus; *Dekázein*; Socrates; Corruption; Bribery.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. **La asamblea de las mujeres**. Tradução de Federico Baraibar y Zumarraga. (s/d).
- _____. **The Ecclesiazusae**. Tradução de Benjamin Rogers. Cambridge: Harvard University Press, 1946. (Loeb 179).
- ARISTÓTELES. **Constituição dos Atenienses**. Tradução de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1986.
- CALHOUN, G. The Clubs in Litigation. In: CALHOUN, G. **Athenian clubs in politics and litigation**. Austin: The University of Texas, 1913. p. 40 - 96.
- CANFORA, L. **Um ofício perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos**. São Paulo, Perspectiva, 2000.
- CARVALHAR, C. **A caça à sabedoria: a *sophía* a partir d'*Apologia* de Platão**. 2020. 160 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Paris: Klincksieck, 1999.
- CONOVER, K. **Bribery in Classical Athens**. 2010. 363 f. Tese (Doutorado em Clássicas) – Department of Classics, Princeton University, Princeton, 2010.
- DEMÓSTENES. **Private Orations II**. Tradução de A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1929. (Loeb v. 346).
- _____. **Speeches 39 – 49**. Tradução de Adele C. Scafuro. Austin: University of Texas Press, 2011.
- DIODORO DE SICÍLIA. **Biblioteca Histórica - Libros XIII-XIV**. Tradução de Juan José Torres Esbarranch. Madri: Editorial Gredos, 2008.
- _____. **Biblioteca Histórica - Libros IX-XII**. Tradução de Juan José Torres Esbarranch. Madri: Editorial Gredos, 2006.
- GOLIGHER, W. Athenian Clubs. **Hermathena**, v. 17, n° 39, p. 295-311, 1913.
- HARVEY, F. Dona Ferentes: Some Aspects of Bribery in Greek Politic. **History of Political Thought**, v. 6, n° 1, p. 76-117, 1985.
- HASHIBA, Y. Athenian bribery reconsidered: some legal aspects. **The Cambridge Classical Journal**, v. 52, p. 62 - 80, 2006.
- HOMERO. **Íliada**. Tradução de Frederico Lourenço. Londres: Penguin, 2011.
- HORNBLOWER, S., SPAWFORTH, A. (ed.) **The Oxford Companion to Classical Civilization**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

- HUMBERT, J. **Polycratès: l'accusation de Socrate et le Gorgias**. Paris: Klincksieck, 1930.
- LAGGER, U. „Ich doch nicht!“ Bereicherung und Korruption in griechischen Gerichtsreden. In: BEUTLER, F.; RIEGLER, N. (ed.), **Akten des 17. Österreichischen Althistorikerinnen und Althistorikertages**. Wien: 2020. (DOI: 10.25365/wbagon-2020-2-4).
- LAVENCY, M. Aspects de la logographie judiciaire à l'époque de Lysias, **L'antiquité classique**, v. 26, n. 1, p. 125-135, 1957.
- MACDOWELL, D. **The Law in Classical Athens**. New York: Cornell University Press, 1986.
- _____. Athenian Laws about Bribery. **Revue Internationale des Droits de l'Antiquité**, v. XXX, p. 267-273, 1983.
- MARINO, S. A Constituição dos Atenienses de Pseudo-Xenofonte. **Archai**, n. 28, p. 1 - 26, 2020.
- NAILES, D. **The People of Plato: A prosopography of Plato and others Socratics**. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.
- PLATÃO. **Apology of Socrates and Crito**. Tradução de Louis Dyer. Boston: Ginn & Company, 1888.
- _____. **Apologia de Sócrates precedido de Sobre a Piedade (Êutifron) e seguido de Sobre o Dever (Críton)**. Tradução de André Malta. São Paulo: L&PM, 2008.
- PLUTARCO. **Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano**. Tradução de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.
- RHODES, P. **A commentary on the Aristotelian Athenaion politeia**. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- STOREY, I. Comedy and the Crises. In: MARKANTONATOS, A.; ZIMMERMANN, B. (ed.). **Crisis on Stage - Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens**. Berlin: De Gruyter, 2012.
- TAYLOR, C. Bribery in Athenian Politics Part I: Accusations, Allegations, and Slander. **Greece & Rome**, v. 48, n. 1, p. 53-66, 2001a.
- _____. Bribery in Athenian Politics Part II: Ancient Reaction and Perceptions. **Greece & Rome**, v. 48, n. 2, p. 154-172, 2001b.
- TODD, S. The Use and Abuse of the Attic Orators. **Greece & Rome**, v. 37, n. 2, p. 159-178, 1990.

¹ Este artigo é uma versão ampliada e revista do que foi apresentado na 38ª Semana de Estudos Clássicos da UFRJ (ocorrida em agosto de 2019), sob o título “Anito e o suborno em processos jurídicos”.

² Ryszard Kulesza (1995 apud HASHIBA, 2006, p. 69) assevera que o conceito de corrupção ativa só surge depois de 409 A.E.C. (o ano do julgamento de Anito), uma vez que as menções mais comuns são sobre o recebimento de propina e não de oferta, o que só vai aparecer tardiamente.

³ Apesar de possível, esse argumento se baseia somente na alteração crítica do texto apontada pelo classicista Paul Maas para o v. 809 da comédia *Thesmophoriazusa* de Aristófanes, corrigindo “autòs” por “Ánytòs”, conforme NAILS (2002, p. 37) e STOREY (2012, p. 315).

⁴ Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 34.

⁵ CANFORA (2000, p. 30).

⁶ NAILS, 2002, p. 38, a partir de Lísias, *Contra Agorato*, 13.78.

⁷ Baseado em Pausânias, *Descrição da Grécia*, 4.23.1, Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, 4.3 e Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica*, livro XII, 61.1.

⁸ NAILS (2002, p. 37), baseado em Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica*, livro XIII, 64.6.

⁹ RHODES (1985, p. 343-344).

¹⁰ Plutarco, em *Vida de Coriolano* 14.4, afirma que Anito teria sido o primeiro a subornar os jurados.

¹¹ LAGGER (2020, p. 41).

¹² CARVALHAR (2020, p. 19-22). É preciso frisar que muitas das acusações de suborno são retóricas, feitas para atingir a reputação de alguém em um tribunal (LAGGER, 2020, p. 38, 43 e 48), sendo isso até considerado como um *tópos* por HARVEY (1985, p. 92). Além disso, TODD (1990, p. 173-174) discute o artigo de HARVEY (1985), concordando com as conclusões desse último sobre a corrupção ateniense, mas apontando que essas corriqueiras acusações de suborno poderiam ser fruto de uma tentativa de se omitir as falhas do *dēmos* nos julgamentos, pois admitir isso corromperia as bases ideológicas da democracia.

¹³ Não é o objetivo aqui tratar detalhadamente as leis atenienses contra corrupção, mas MACDOWELL (1983) enumera várias delas ao longo de seu artigo, enquanto HASHIBA (2006, p. 63) resume essa apresentação e defende que a primeira lei já seria da época de Sólon (ibidem, p. 76), indicando também as Guerras Médicas, séc. V, como o estopim para os atenienses legislarem sobre o assunto (ibidem, p. 72-73). Além disso, CONOVER (2010, p. 215-20) se aprofunda nas *graphai* contra o aceite ou oferta de suborno, além de fazer a correlação entre o suborno e as *hetaireiai* (Ibid., p. 283), objeto de estudo principal de CALHOUN (1913).

¹⁴ A opinião sobre o suborno ser uma temática pouco estudada é de HARVEY (1985, p. 76), porém esse artigo dele já tem 35 anos. Além disso, HASHIBA (2006, p. 63) fez uma revisão bibliográfica sobre os estudos posteriores, sendo que destaque outros dois mais recentes: CONOVER (2010) e LAGGER (2020). Em um recorte mais amplo, essa questão se relaciona com o fato de os oradores serem, ainda hoje em dia, pouco estudados por historiadores e classicistas, devido a os comentadores dos séc. XVIII e XIX terem desprezado a retórica forense, considerando-a como um gênero de texto repleto de mentiras e escrito por advogados desonestos e, por isso, não sendo próprio à instrução dos *gentlemen*, como apontado por TODD (1990, p. 160-163).

¹⁵ MACDOWELL (1986, p. 172), tradução minha.

¹⁶ TAYLOR (2001a, p. 156).

¹⁷ HARVEY (1985, p. 81 et seq.). Porém, LAGGER (2020, p. 36-37) aponta que em grego não existiria uma palavra exata com o sentido de corrupção, do latim *corrumpere*. Além disso, CONOVER (2010, p. 53) ressalta que os atenienses não

tinham uma palavra específica para suborno, empregando *dōron* e explicitando o sentido somente pelo contexto.

¹⁸ Essas razões são discutidas de modo mais aprofundado em CARVALHAR (2020), fundamentado em MACDOWELL (1986), HARVEY (1985) e TAYLOR (2001a e 2001b).

¹⁹ HARVEY (1985, p. 105) conjectura que o processo educativo por meio de poemas homéricos tornaria os gregos mais suscetíveis a aceitarem esses ‘presentes’, pois esse comportamento tem respaldo na *xenia* grega descrita na poesia.

²⁰ A duplicidade do sentido de *dōron*, representando tanto um presente quanto uma propina, é comentada por HARVEY (1985, p. 82). Um dos objetivos de HASHIBA (2006, p. 62) é traçar em que momento o significado dessa palavra teria se alterado, apontando as Guerras Médicas como o ponto de virada, pois a partir dali os atenienses se aperceberam do dano que o suborno poderia causar dentro da cidade (Idem, *ibidem*, p. 77).

²¹ LAGGER (2020, p. 37).

²² Conforme HARVEY (1985, p. 103).

²³ É preciso lembrar que mesmo “que vários cargos não fossem remunerados, benefícios financeiros poderiam ser extraídos de posições políticas” (LAGGER, 2020, p. 39. Tradução minha).

²⁴ Alguns autores antigos que criticam a *misthophoria* são: Platão (*Górgias*, 515e), Aristófanes (*A paz*, v. 632-3; *Os cavaleiros*, v. 801-9), Plutarco (*Vida de Péricles*, 93.3) e, tacitamente, Aristóteles (*Constituição de Atenas*, 27.4-5). Essas referências foram tiradas de CONOVER (2010, p. 117 e 127-128), onde mais algumas passagens estão indicadas e comentadas.

²⁵ Tanto quem processava quanto quem era acusado podiam solicitar o auxílio dos seus *synégoroi*; esses normalmente eram pessoas influentes que faziam um discurso complementar, expondo mais detalhes e contribuindo, com sua reputação e desenvoltura, à causa do seu protegido (LAVENCY, 1957, p. 126-127).

²⁶ Apesar desse panfleto não ter chegado aos nossos dias, uma reconstrução dessa argumentação está presente em HUMBERT (1930).

²⁷ CARVALHAR, 2020, p. 40-46.

²⁸ Por meio da citação de versos da *Iliada* nos quais a mãe de Aquiles declara: “[M]andei-o nas naus recurvas para Ílion, / para combater os Troianos”. Esses são os v. 57-58 do canto XVIII da *Iliada*, na tradução de Frederico Lourenço em HOMERO (2011). Essa discussão encontra-se mais detalhada em CARVALHAR (2020, p. 42).

²⁹ HARVEY, 1985, p. 82.

³⁰ Como por exemplo, nos usos de *diaphtheirein* e m *Apologia* 24b-26b, comentado em CARVALHAR (2020, p. 21).

³¹ Isócrates, *Contra Calímaco*, 11, apontado por CONOVER (2010, p. 283, nota 64).

³² Na tradução de Delfim Leão em ARISTÓTELES (1986).

³³ GOLIGHER, 1913, p. 299. CALHOUN, 1913, p. 67.

³⁴ CALHOUN, 1913, p. 67. Porém, a datação desse texto é problemática e varia, na opinião de diversos comentadores, entre antes de 440 A.E.C. e depois de 409 A.E.C., como discutido em MARINO (2020, p. 4-5).

³⁵ Tradução de MARINO (2020, p. 22).

³⁶ CHANTRAINE, 1999, p. 259.

³⁷ Scafuro em DEMÓSTENES (2011, p. 288, nota 58).

³⁸ Essa história se origina no verbete *dekázōn* de Harpocraton, gramático alexandrino do séc. II da nossa era, comentado por LAGGER (2020, p. 41), CALHOUN (1923, p. 69-70), HARVEY (1985, p. 88) e MACDOWELL (1983, p. 64-65).

³⁹ MACDOWELL, 1983, p. 65. HARVEY; 1985, p. 89.

- ⁴⁰ MACDOWELL, 1983, p. 64-65 (tradução minha).
- ⁴¹ Outras possibilidades são descritas em CALHOUN (1913, p. 69).
- ⁴² CALHOUN, 1913, p. 71.
- ⁴³ CONOVER, 2010, p. 46-50.
- ⁴⁴ Contra essa visão, confira CONOVER (2010, p. 46, nota 38).
- ⁴⁵ CONOVER, 2010, p. 46 (tradução minha).
- ⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 50.
- ⁴⁷ Como descrito em CARVALHAR (2020, p. 17), fundamentado pelo comentário de Louis Dyer na sua edição crítica da *Apologia*, em PLATÃO (1888, p. 49-50).
- ⁴⁸ Conforme aponta MacDowell, no verbete “*law and procedure, Athenian*” em HORNBLOWER et al. (2011, p. 436).
- ⁴⁹ MACDOWELL, 1983, p. 64.
- ⁵⁰ Idem, 1986, p. 38.
- ⁵¹ Sigo aqui o que foi exposto com mais detalhes em CARVALHAR (2020, p. 45).
- ⁵² MACDOWELL, 1983, p. 64.
- ⁵³ Idem, *ibidem* (tradução minha).
- ⁵⁴ Exemplo indicado por CALHOUN (1913, p. 70), informando ser possível ter havido exagero (Idem, *ibidem*, p. 71). A fonte histórica é Lísias, *Contra Filócrates*, 12. Comentado também por LAGGER (2020, p. 41), que situa a fala de Ergocles em 389 A.E.C., dois anos depois da apresentação da peça de Aristófanes, mas ainda décadas antes da terceira modificação.
- ⁵⁵ Como apontado em MACDOWELL (1983).
- ⁵⁶ A personagem principal dessa comédia é a líder das mulheres Praxágora, que propunha uma revolução na organização da sociedade, envolvendo teorias que atacam a propriedade privada e alteram as relações humanas por meio de uma estatização dos bens e uma mudança radical no envolvimento sexual.
- ⁵⁷ Aristófanes, *Assembleia das mulheres*, versos 680-685. Tradução minha a partir do texto grego, mas apoiado nas traduções de Federico Baraibar e Zumarraga (ARISTÓFANES, s/d) e na de Benjamin Rogers (ARISTÓFANES, 1946). Texto grego da *Ekklesiázousai* disponível em ARISTÓFANES (1946).
- ⁵⁸ Sobre as diferentes *graphai* contra a *dōrodokia*, ver CONOVER (2010, p. 215). A divisão entre os tipos de *graphé* é baseada no *Onomasticon* de Julius Pollux (livro VIII, 40 e 42), em CONOVER (2010, p. 234, nota 37 e p. 243 nota 64).
- ⁵⁹ Como apontado por Adele Scafuro, em DEMÓSTENES (2011, p. 11), as leis presentes nos discursos são adições posteriores, provavelmente do período helenístico. Isso poderia levar ao questionamento da autenticidade desse registro, mas a própria tradutora endossa a opinião de MACDOWELL (1983) e conclui que essa lei parece autêntica (*ibidem*, p. 287, nota 57).
- ⁶⁰ A logografia era uma prática legalizada e recorrente em Atenas. Era também um serviço muito bem pago, no qual um orador, com grande domínio retórico e das práticas judiciais, escrevia o discurso dos litigantes que era lido por eles mesmos no tribunal; baseado em LAVECY (1957).
- ⁶¹ Como indicado por Scafuro, em DEMÓSTENES (2011, p. 274).
- ⁶² Scafuro em DEMÓSTENES (2011, p. 228).
- ⁶³ Murray em DEMÓSTENES (1929, p. 175). Questão abordada também por Scafuro em DEMÓSTENES (2011, p. 227-228).
- ⁶⁴ Scafuro em DEMÓSTENES (2011, p. 229).
- ⁶⁵ As opiniões de Ésquines e Plutarco também foram abordadas por Scafuro em DEMÓSTENES (2011, p. 228).
- ⁶⁶ TODD, 1990, p. 171-172.
- ⁶⁷ Demóstenes, *Contra Estéfano II*, 46.26. Tradução minha, baseada em três versões inglesas (DEMÓSTENES, 2011, DEMÓSTENES, 1929 e MACDOWELL, 1983), mas a partir do texto grego em DEMÓSTENES (1929).

⁶⁸ Murray em DEMÓSTENES (1929, p. 177). Scafuro, em DEMÓSTENES (2011, p. 215 e 217), aponta que o discurso 36 teria acontecido em 350/49 A.E.C., tendo os dois *Contra Estéfano* ocorrido pouco tempo depois.

⁶⁹ MACDOWELL, 1983, p. 66.

⁷⁰ Uma discussão sobre a datação da lei foi feita por HASHIBA (2006, p. 64, nota 11) e CONOVER (2010, p. 279, nota 44, e p. 282-283).

⁷¹ ARISTÓTELES, 1986, p. 4.

⁷² Idem, *ibidem*, p. 6.

⁷³ Em Atenas, havia um total de nove arcontes, sendo os três principais conhecidos como arconte epônimo, rei e polemarco, enquanto os seis de menor importância formavam um grupo conhecido como *thesmothétai*, encarregados de presidir os julgamentos por corrupção (CONOVER, 2010, p. 309, nota 28).

Tradução teatral: *Clitemnestra. Falso monólogo grego*, de Mariana Percovich Maria Fernanda Gárbero

RESUMO

Escrita em 2012, *Clitemnestra. Falso monólogo grego*, é a peça que encerra a *Trilogia Trágica* da dramaturga contemporânea Mariana Percovich (Montevideu, 1963), composta por *Jocasta. Uma tragédia* (2002) e *Medeia do Olimar* (2009). Em *Clitemnestra*, encontraremos uma releitura das personagens Agamêmnon e Clitemnestra, num monólogo tenso que, com o desenrolar do drama, se encaminha para o encontro fatal, atualizando o tempo e questionando os valores da guerra. Tanto na tradução da peça ora apresentada ao público brasileiro, quanto nas outras duas aqui mencionadas, foram utilizados os procedimentos da tradução teatral, isto é: um texto traduzido que tem como horizonte a performance do ator, a dramaturgia e a fluidez das falas no português brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: Teatro latino-americano; Tradução teatral; Recepção do drama antigo grego.

SUBMISSÃO 14.7.2020 | APROVAÇÃO 8.12.2020 | PUBLICAÇÃO 19.4.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i40.36425>

P

INTRODUÇÃO

ensar na tradução como um exercício recorrente em nossas vidas, por mais que pareça simples e já comumente debatido entre pesquisadores da área, não deixa de conferir certo protagonismo à busca da fluidez como ponto de partida na tradução de um texto teatral. Desde muito pequenos, traduzimos significados que, inicialmente, nos foram dados, para depois serem tomados, refeitos, negociados, esquecidos, recuperados, entre outras tantas possibilidades. Nesse jogo constante de ressignificações, muitos sentidos

são tecidos para o que não conhecemos, para o que reconhecemos e, por que não, para o que nos recusamos a conhecer e / ou reconhecer. Traduzir, nessa perspectiva, é interagir; é migrar ao encontro com o outro, a despeito de qualquer solidão que possa parecer, ao primeiro olhar, a experiência do tradutor. O outro inegavelmente está ali, aos nossos olhos, com sua voz própria, sua dicção e nosso desejo de eco.

Ferreira Gullar, em seu poema “Traduzir-se”, faz do ato de tradução uma das metáforas ampliadas do encontro amoroso. O poeta propõe um jogo com nossas próprias ambiguidades e incompreensões, como hesitações que se travam interna e cotidianamente e que, talvez por essas porosidades, podem abrir um espaço para o outro, aceitando-o frágil e ambivalente como nós, seja ele de carne e osso, ou no formato de um texto escrito noutra língua. Diante desse olhar para a tradução como um exercício que nos atravessa e do qual não há como fugir, a palavra se torna um corpo inapreensível, em “uma parte de mim é só vertigem: outra parte, linguagem”, ao mesmo tempo em que parece mediar poeticamente os significados de vida para Gullar. Ao interpelar um embate existencial, a arte poética se torna uma aposta constitutiva dessa incerteza: “Traduzir-se uma parte na outra parte — que é uma questão de vida ou morte — será arte?”.

Falada ou escrita, a palavra que nos escapa em outra língua ganha corpo quando passa a significar, tornando-se apreensível, e isso faz parte da experiência de tradução. Especificamente, na tradução teatral, esse corpo à espera da boca do ator projeta-se em carne e osso, ao pensar-se ser animado, por meio da voz e da performance, estando, assim, disposto a dialogar com os outros e fazer-se ouvir.

Não é raro o público de teatro perceber que algumas peças originalmente escritas em outras línguas e traduzidas ao português funcionam melhor como texto do que como fala. Nos ensaios e nas aulas de dramaturgia, por várias vezes se recorrem aos originais para compreender se há outra maneira de vocalizar expressões que, no português brasileiro, podem parecer perdidas, esvaziadas da potência que exigem e que os atores tanto buscam levar para o palco.

Diante disso, podemos sair de uma peça de teatro pensando no quanto a dramaturgia parece ter ficado em segundo plano e refém duma obediência ao texto formatado por uma gramática que não flui na boca do ator e cuja existência se limita a um aprendizado normativo. Longe de qualquer defesa de ensino que não possibilite aos alunos e às alunas o acesso à norma padrão, acreditamos que esse incômodo pode provir muito mais da artificialidade do que da sistematização.

Entretanto, seria uma injustiça não reconhecer o excelente trabalho que temos na tradução teatral de nosso país e a importância que esses tradutores têm no acesso das obras ao grande público. Quando nos referimos a essas “dramaturgias reféns”, apontamos mais para determinados projetos editoriais do que propriamente para a experiência da tradução dessas peças. Quando cotejamos, por exemplo, as traduções que temos em nosso país das tragédias gregas, podemos ver com clareza que há projetos diferentes que as sustentam, e isso não é um problema, pois mostra a variedade de caminhos que podemos trilhar diante de um texto noutra língua. Por outro lado, quando pensadas para o palco, vemos também que umas funcionarão com mais fluidez do que outras. Ainda sobre o texto grego, embora a sensação

nostálgica nos assombre com a ideia de que algo se perdeu, é preciso lembrar que o teatro ateniense do séc. V a.C. era muito mais popular do que é o teatro hoje em nosso país. Os atores de Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, entre outros que se perderam na história, falavam com as expressões de seu tempo e relendo os mitos com seus contemporâneos.

Nesse sentido, na experiência de tradução de uma peça, além do texto, é preciso levar em consideração o corpo. Não há teatro sem corpo. Até mesmo quando falas são projetadas ou transcritas digitalmente, há um corpo implicado na dramaturgia, há uma mão humana na operação. Por mais óbvio e redundante que isso possa parecer, lembrar do ator e de como o público perceberá o texto original na tradução precisa ser um exercício constante.

Desde 2016, temos nos dedicado à tradução de peças originalmente escritas em espanhol e produzidas em diferentes países que têm a língua como idioma oficial. Na escrita, sabemos que, entre o português e o espanhol, as distâncias não são tão grandes, e, na maioria das vezes, ler um texto numa dessas duas línguas, quando não se trata de sua língua materna, não pode ser comparado às experiências de encontro com línguas menos próximas – como italiano e francês (ambas latinas) ou inglês e alemão, menos ainda com aquelas que têm outros alfabetos, como grego ou árabe, apenas para citar duas. Na escrita, efetivamente, estamos perto.

Porém, a proximidade se desfaz quando a língua sai do papel e exerce sua função primeira: a comunicação oral. Sem ir muito longe, num país como a Argentina, um falante de Jujuy (estado situado ao norte) usa expressões que, embora possam ser compreendidas por um portenho, fazem parte de sua identidade, assim como qualquer outro falante das demais 24 províncias, incluindo a capital federal – e isso sem contar as nuances internas, que costumam variar nas próprias cidades, marcadas geograficamente pela questão social.

Com efeito, essa proximidade geográfica e linguística marca a tradução de um texto escrito e encenado inicialmente no Uruguai. Assim como os limites da Fronteira da Paz nas cidades de

Rivera e Santana do Livramento, constituindo a conurbação internacional entre Uruguai e Brasil, a ideia de dois lados se estende para uma leitura da diferença pela proximidade e vice-versa. Se levarmos em consideração a extensão de nosso país e o lugar de produção do texto traduzido, não nos parece irrelevante destacar a distância que a região do Sudeste brasileiro tem dessas duas cidades, *sea donde sea*. Compreender o que nos distancia – e fazer com que essa diferença se inscreva na tradução – quiçá seja um dos caminhos para a aproximação dos sentidos, sem dominá-los, rejeitá-los ou silenciá-los. Difícil? Sim, no entanto, fundamental na relação com o Outro em sua dimensão ética.

O texto ora apresentado, *Clitemnestra. Falso monólogo grego*, foi originalmente escrito em 2012, e encerra a *Trilogia Trágica* da dramaturga uruguaia contemporânea Mariana Percovich, antecedido pelas peças *Jocasta. Uma tragédia* (2002) e *Medeia do Olimar* (2009). Logo que iniciamos os processos tradutórios das peças, percebemos que havia dois aspectos norteadores dessa tradução: estamos diante de um texto para ser encenado, que precisa funcionar na boca do ator e da atriz em cena; questão fundamental nos estudos da tradução teatral. Além disso, há nas três peças um número considerável de expressões bastante típicas do espanhol rio-platense, ou seja, construções que conservam em si sentidos que até dentro da noção de “uma mesma língua” (logo, o que se entende como “espanhol”) são diferentes. Por mais desafiador que seja – ou porque é desafiador –, isso nos confronta e nos convida a desmontar a ideia romântica de “uma língua única”. Aliás, devemos nos perguntar de que espanhol falamos, pois até mesmo num país do tamanho da Espanha há mais de quatro línguas oficiais, e grande parte de sua população convive em contextos diglóticos. Reconhecer as diferenças que aparente e historicamente foram narradas como próximas, embora sejam distantes, faz parte da aposta em tradução nesse jogo tradutório.

Em *Jocasta. Uma tragédia*, o leitor e a leitora se encontram com uma dramaturgia que ora lembra um canto de versos livres, ora a leitura de uma carta capaz de recontar, pela voz de Jocasta, a dor que só conhecíamos por meio do olhar de Édipo. Na

transposição do diálogo ao texto predominantemente composto por partes monologadas, somos apresentados a *Medeia do Olimar*, uma Medeia oriental, ora mulher, ora vaca, representando a secura de uma cidade metonímica chamada Olimar que, geograficamente, se desprende da cartografia uruguaia para dar sentido a tantos outros espaços onde as mulheres permanecem subjugadas.

A voz até então somente imaginada é posta em cena na peça traduzida a seguir. A reconstrução de personagens perdidas, secundárias, menores, é o que vemos em *Clitemnestra. Falso monólogo grego*, com “a esposa homicida de Agamêmnon”, por meio de um projeto que, lido com os repertórios da contemporaneidade e da enunciação, endereça um novo olhar à memória. De coadjuvante a protagonista, essa mudança de posição interferirá diretamente na maneira de narrar histórias que há milênios ergueram outros protagonistas. Pela recriação do mito, são recriadas em paralelo perspectivas que questionam o lugar dos heróis na tradição literária e os valores justificados nas narrativas de guerra. A ideia de “falso monólogo” se perfaz na separação inicial do público, o que aparece indicado logo nas rubricas iniciais: mulheres e homens são conduzidos respectivamente por Clitemnestra e Agamêmnon, para que ouçam suas versões, antecedendo a cena em que ambos se encontram num mesmo espaço, no banquete mortal junto ao público que assiste à peça, e discutem os lugares de cada na composição da máquina de guerra. O monólogo de Clitemnestra é dividido em jornadas de um a onze, nas quais a personagem monta sua narrativa a partir do olhar daquela que recupera a maternidade. O de Agamêmnon, por outro lado, é contínuo e, por vezes, simula imagens que nos remetem a uma partida de futebol: a bola corre no campo, enquanto ele, entre seus “companheiros”, expõe seus feitos e justificativas. O clima de tensão leva ao desfecho que vemos na tragédia *Agamêmnon*, de Ésquilo, compreendido pela perspectiva da recepção dos mitos clássicos: um banquete mortal à espera do rei. Agora, Clitemnestra não será morta por Orestes, nem julgada pelo público, uma vez que este a reconhece como a mãe de Ifigênia, isto é: a virgem novamente sacrificada para a glória dos gregos.

Por fim, a tradução de um texto disposto a revisitar o mito e fazê-lo dialogar com o nosso tempo deve acolher determinadas escolhas terminológicas que, tanto em português, quanto em espanhol, recuperam o texto grego. No texto em espanhol, Percovich não faz referências aos versos das tragédias gregas. Para situar o leitor e, de certa maneira, apostar numa futura leitura ou releitura do texto clássico, tais partes aparecem indicadas nesta tradução, assim como ocorrem com outras referências com que a autora uruguaia monta seu jogo / drama.

CLITEMNESTRA. FALSO MONÓLOGO GREGO

Baseado em Ésquilo, Eurípides, Franz Hinkelammert e Nicole Loraux

Demasiado próximas o demasiado lejanas, ancladas en el cuerpo del niño en un alumbramiento sin fin, o retiradas de la compañía de los hombres e inflexibles a sus ruegos, entregadas a sus ménis, amor agobiante y odio asesino, armadas o desarmadas, no cabe duda de que las madres dan miedo y así se las viste de negro.¹

Mothers in mourning, Nicole Loraux.

PERSONAGENS

Clitemnestra

Agamêmnon

Cassandra (uma mulher da plateia escolhida por Agamêmnon. Deve ser muito mais jovem do que a atriz que interpreta Clitemnestra).

Espaço: restaurante ou salão de festas. Deve contar com dois espaços próximos, que permitam dois monólogos simultâneos, possibilitando a distância necessária para isolamento do som.

A encenação deve controlar o tempo. Os monólogos devem durar o mesmo.

O público chega ao espaço. Os homens são guiados aonde os espera Agamêmnon. No espaço masculino, há um balcão e bebidas prontas para os cavalheiros.

Um projetor

Música

Bancos de bar e alguma mesa

Um ajudante – um garçom.

No espaço principal, permanecem as mulheres e, ao sair o último homem, ela entra. Há mesas, cadeiras. Um projetor. Música. Ouvem-se barulhos da cozinha onde se prepara a comida real que será degustada no espetáculo. Há bebidas preparadas para as mulheres.

Uma ajudante – uma garçonete.

Durante 40 minutos, os dois monólogos transcorrem separadamente. Simultaneamente, eles escutam as razões de Agamêmnon, e elas, as de Clitemnestra

MONÓLOGO DE CLITEMNESTRA

Prólogo

(Sozinha com as mulheres e uma ajudante de cozinha, no ESPAÇO 1, com o coro de mulheres, prepara um banquete.)

(Clitemnestra dá as boas-vindas às mulheres. Cumprimenta-as. Agradece por estarem com ela.)

(Diz-lhes que preparou algo. E acende o projetor. Ela brinca com as sombras projetadas pelo aparelho.)

Eu, suicidar? Pra quê?
Um suicídio complicaria tudo
Depende do que se conta e do que se mostra.
Tem que transgredir de novo?
Voltar correndo pr'aquela quarto
Escuro, sombrio, oculto, fantasmagórico,
Pra me matar e depois uma babá ou um empregado
Contarem na frente do público
Por quê?
Não se deve subestimar o real benefício da minha morte imaginária
Minha morte anunciada é útil pro cidadão.

(canta)

Alicia va en el coche, carolín, (bis)
A ver su papá, carolín cacao leo lao. (bis)
Qué hermoso pelo tiene; carolín! (bis)
Quién se lo peinará? Carolín cacao leo lao. (bis)²

Ifigênia, minha filha...

O sacrifício de uma virgem só deve acontecer no relato
Dizem.

Na tragédia, as mocinhas só entram pra sair de cena
Fora de cena, são entregues ao punhal do carrasco
Um escândalo de execução, ficção satisfatória, contada tim tim por tim tim
Por um mensageiro numa língua técnica
Com palavras que jogam sobre o impensável
Todo o peso do real
É bonito matar mocinhas em pensamento

No relato
Pra falar da morte de uma mulher
Usam palavras técnicas e precisas
Ou palavras muito genéricas

“A esposa partiu”
“Seu marido a recordará”, dizem dela.
A cidade não tem nada pra dizer da morte de uma mulher.
A mulher morre na sua cama.
Não há mérito que se compare:
Levar sem alarde uma vida exemplar
Esposa e mãe
Sem alarde
Esposa e mãe
Do lado do homem que leva vida de cidadão
Péricles disse pr’as viúvas dos atenienses mortos em combates
A glória das mulheres consiste em carecer dela.
Música 1: *Every time we say goodbye*. John Coltrane (1961)

JORNADA 1

Obrigada por terem vindo, amigas! Vamos respirar. Alguma coisa pra tomar? Vinho? Água?

(Enquanto servem vinho para as mulheres, Clitemnestra conversa com elas e perde o tom do começo, ficando mais à vontade.)

Na tragédia, nossa morte é violenta
Violentamente morrem as mulheres trágicas
Muitas se matam, outras são sacrificadas, especialmente quando jovens.
Boa parte de texto é dedicada aos nossos suicídios ou sacrifícios
A hora da morte virginal submetida ao facão do carrasco é super atroz,
Cruel demais pra ser mostrada.
Então, se conta, longamente
Se explica, se narra, se justifica
Todos os autores trágicos são homens

(Abaixa a música e ficam em silêncio.)

JORNADA 2

Vou abrir o jogo e contar pra vocês as minhas razões

Sem jogar com estranhos enigmas

Nem usar ironia trágica como cartada.

Eu sou Clitemnestra. A esposa de Agamêmnon. Mãe de Ifigênia, Electra, Crisóstemis e Orestes. Irmã da Helena e responsável pelo governo durante os dez anos de ausência do meu marido.

Em primeiro lugar, Agamêmnon, rei dos reis, me pegou à força, depois de matar meu primeiro marido, o Tântalo e matar meus dois filhos. Eram, pra variar, tempos de guerra. Tá bem. Mas foi o começo brutal da nossa união.

Dei à luz seus filhos, e, cruelmente, ele me arranca uma delas.

O que que ele diz quando perguntam por que matou a nossa pequena Ifigênia? Eu conto pra vocês: pra Menelau recuperar Helena.

Compramos as coisas mais horríveis com as mais amadas.

O irmão é enganado, a filha paga.

(Senta no balcão.)

Agamêmnon juntou seus homens em Áulide pra ir conquistar Troia.

O vento entra em calmaria e o exército não pode partir.

Perguntando aos deuses pelo motivo, Ártemis avisa que só o sacrifício de Ifigênia, nossa filha, pode apaziguar a sua fúria.

O exército exige o sacrifício, e Agamêmnon leva minha filha pr'Áulide, me engana com um casamento com o maior herói de todos: Aquiles, pra que entregue ela.

Eu fui tão idiota que saí correndo pra arrumar minha filha pro casamento real. Arrumei toda, animando ela com o divino Aquiles.

O que aconteceu chegando em Áulide, não vou contar com palavras técnicas, porque eu vivi. Ele sacrificou Ifigênia, uma adolescente, pra deusa Ártemis.

JORNADA 3

(Instala tragédia no plano geral.)

Vamos lá, queridas mulheres, eu quero que vocês façam uma ideia da cena vivida em Áulide: a gente preparada pro melhor casamento do mundo. Ifigênia toda iludida. Eu também. Diante de filas e filas de homens armados, Agamêmnon tira uma faca afiada da roupa. Ifigênia resiste.

Xingou o pai, chamou seus carrascos de assassinos e esperneou com toda força até que calaram sua boca com a morte (seu próprio pai) no altar de sacrifícios.

Os homens saudavam seu líder com gritaria, pisando forte no chão, levantando uma nuvem de pó.

Os soldados estavam felizes com o sangue de uma jovem derramado no altar. Agamêmnon é herói. Ifigênia e a mãe: loucas.

Ou seja: Ifigênia era a insensata por resistir, Agamêmnon o sensato por degolar a filha, e eu, a mãe, a louca por quase morrer de dor nesse dia.

JORNADA 4

(Para só uma entre as mulheres, mais íntima.)

É óbvio. Toda a máquina de guerra estava mobilizada, não tinha, segundo o rei dos reis, racionalmente outra saída a não ser a morte de Ifigênia no altar dos sacrifícios. Já brilhavam as riquezas de Troia, e o brilho dava pra ver de longe.

Na versão do pai, minha filha aceitou seu destino encantada, preferindo morrer do que o pai não poder continuar na guerra.

Diz até que ela mesma falou: “uma mulher não importa diante de mil soldados valorosos”

Eu já falei pra vocês que os autores trágicos eram todos homens?

Tem versão que Ifigênia é a louca mor. Nas outras, sou eu.

Ifigênias sacrificadas tem aos montes.

JORNADA 5

(Vai ao espaço onde estão os homens e grita para que eles a escutem.)

Há séculos, e até hoje, bradam lemas de apoio pra Agamêmnon. Agamêmnon não pode fraquejar.

Estão por aí, ontem e hoje, nos botecos, no calçadão, nos campos, cidadãos de bem, gritando pro seu chefe, avivando Agamêmnon, (grita), vida longa pro governo de Agamêmnon, matador de filha pro bem da guerra!

Ah, mas também teve ajuda de homens sabidos: Eurípides, por exemplo. Na sua versão dos fatos (versão oficial) quando me retrata furiosa, tentando proteger minha filha, é ela mesma, a própria Ifigênia, que se opõe. Eurípides escreveu que a minha filha até disse, tentando impedir minhas súplicas pra Agamêmnon:

JORNADA 6

(Acende o projetor e são projetadas fotos de meninas da década de 70.)

“Mãe, me escuta: vejo que te indigna em vão contra teu esposo... mas você tem que evitar as acusações do exército... minha morte está decidida, e eu quero que seja gloriosa, me livrando de toda fraqueza indigna... a Grécia inteira tem seus olhos sobre mim, e na minha mão estão que as naves naveguem e seja destruída a cidade dos frígios... A minha morte remediará a todos, e minha glória será imaculada, por ter libertado a Grécia. Não devo amar demais a vida, que me deu para o bem de todos, só pro teu bem. Um homem apenas é mais digno de ver a luz que infinitas mulheres.”³

JORNADA 7

(Corte abrupto, o projetor se apaga, passa para o tom cotidiano.)

É completamente impossível que Ifigênia tenha falado isso, convenhamos. Vendo hoje, a mãe é a única pessoa sensata nessa euforia de sacrifício. Só que Eurípides me vê como maluca, privada de entender o sentido “patriótico” do sacrifício, por não estar à altura do meu tempo.

Sou uma egoísta e uma mulher viciada.

Música 2: “*Ev’ry Time we say goodbye*”. Bill Evans Trio.

JORNADA 8

Mais vinho ou água? A gente preparou uma coisinha leve pra vocês...

(Chama a equipe da cozinha para apresentar o menu e a comida. Enquanto as garçonetes servem, continua falando.)

Agamêmnon virou um herói trágico que teve que dar a filha pra obedecer seu destino de conquistar Troia.

Espero que ninguém seja alérgica a frutos do mar.

Sacrificada a filha... acabou. Não dá pra voltar atrás.

Este pedaço deixo separado.

(Separa um pratinho de comida ou um recipiente que fica à mostra para as mulheres.)

Tem que conquistar Troia ou morrer.

Todas provaram a comida? Tá boa, né?

Se voltasse derrotado, ele seria um simples assassino de criança...

Ifigênia seria assassinada pra nada.

Este, nós separamos (a respeito do prato que guarda para Agamêmnon).

Tinha que assassinar pra não ser assassino.

Música 3: *Every time we say goodbye*. Chet Baker.

Alguém pode me ajudar a picar a cebolinha, se possível? (Para as mulheres)

Dá pra cortar umas folhinhas de manjeriço? Obrigada (o pilão).

Se Agamêmnon vai pra guerra, me deixando abandonada por quase dez anos depois desse crime, que coração ele pensa encontrar no palácio quando voltar?

Quando vejo vazios os lugares que minha filha sentava, seu quarto vazio, sozinha com minhas lágrimas, de vez em quando, entoo fúnebres lamentos por ela: “Te assassinou, minha filha, o pai que te engendrou, nem outro, nem por mãos desconhecidas. Essa é a recompensa que deixou em casa?”⁴ Então, só um pretexto à toa já basta pra te receber com as boas-vindas que merece, Agamêmnon.

(Retira um frasco com balinhas estranhas e coloca no prato de comida que reservou para Agamêmnon.)

JORNADA 9 (Descascando maçã)

Que orações vai fazer pros deuses perdoarem teus pecados?

O que que você pediu de bom pra si mesmo quando puxou a faca pra degolar ela?

Então ele acha que vai ter um retorno glorioso, depois de marchar infamemente de sua pátria?

Agamêmnon, ali no meio dos seus homens, estará pensando nisso ou só está preocupado em se gabar do poder dado pela conquista de Troia?

JORNADA 10

(Clitemnestra se senta num canto, no chão, perto de alguma das mulheres que a acompanham e canta...)

Alicia va en el coche, carolín, (bis)

A ver su papá, carolín cacao leo lao. (bis)

Qué hermoso pelo tiene; carolín! (bis)

Quién se lo peinará? Carolín cacao leo lao. (bis)

Alicia ya está muerta, carolín. (bis)

La llevan a enterrar, carolín cacao leo lao. (bis)

Cada qual sabe do familiar que partiu pra guerra, mas, ao invés de homens, só urnas e cinzas voltam pra suas casas.

Perigoso é o disse-me-disse dos cidadãos. Os deuses não perdem de vista os homicidas. E as negras Erínias perseguem os crimes de sangue e espreitam os assassinos de família.

(Se ajeita, se acomoda e diz para uma mulher.)

Podem buscar ele agora.

Meu esposo.

Tô pronta pra receber ele.

(Tira do frasquinho balinhas das que colocou na comida do esposo e coloca nas mãos de cada mulher presente.)

Agora eu quero saber tudo da boca dele. / Estou pronta pra receber meu esposo venerado com a maior saudação. / Que luz seria mais doce e clara pr'uma mulher que abrir a porta pro marido que, por presente dos deuses, volta são e salvo do combate? Que venha logo meu esposo pr'esse povo que ama ele; vai encontrar em sua casa uma mulher fiel, a mesma de sempre; como deixou; uma cadela de guarda; pra ele: doce. Pra quem lhe quer mal, uma fera; tão assim que, na ausência imensa, não rompi o selo da sua fé.

(Neste momento, deve-se controlar, porque o monólogo de Agamêmnon está terminando.)

JORNADA 11

Música 4: *"Love me or leave me"* (1929), Guy Lombardo.

Alguma vez já viram as primeiras fotos das catalogadas como histéricas?

(Acende o projetor. Fotos das loucas de Charcot, fotos das mulheres do manicômio nacional.)

São mulheres curvadas.

Mulheres que gritam.

Mulheres que estão tristes.

Loucas.

É uma imitação ao extremo, como a foto e o teatro, porque a representação é o sintoma histérico em si, e ao mesmo tempo uma máscara trágica transformada em cara e simulação, e ainda dom ingênuo e sincero de identificações multiplicadas.

Uma atriz nunca chega tão longe e tão fundo como uma histérica, dizem os médicos.

Ao longo da história, nossos gritos foram vistos como “espetáculos”, “movimentos ilógicos”, “poses plásticas” e “atitudes passionais”.

(São projetados quadros de Clitemnestra clássica.)

As mulheres que matam na ficção estão cheias de “signos femininos”: todas matam por paixão, por amor, ciúmes ou vingança, e seus crimes são domésticos; matam ex-amantes ou maridos sem palavra, mentirosos.

Crimes privados, de paixão feminina sem freio.

Bem, na “vida real”, pra cada mulher que mata tem oito assassinos homens. As mulheres que matam na vida real são mais excitantes e têm muito mais espaço na mídia. Não se trata de crimes óbvios e brutais. São mais sutis, com veneno numa comida cuidadosamente preparada, a dose errada de algum remédio receitado, tudo doméstico.

Mas a gente, mulher, ama o crime como entretenimento, e aplaudimos as detetives mulheres, tem uma que eu adoro.

(Foto de Brenda, personagem da série americana “*The Closer*”.)

É chefe duma equipe de homens. Chama-se Brenda, viciada em doce, guarda bombom no escritório. Usa saia justa, saltos espetaculares, cria gatinhos abandonados e é inteligente, muito inteligente.

The Closer é o nome da série.

MONÓLOGO DE AGAMEMNON

(A sós com os homens, prepara bebidas, enquanto termina de se arrumar para o banquete. Tem um alvo e dardos, joga compulsivamente com os dardos, gabando-se de sua pontaria.)

Lembro do caso dum pedreiro de Mar del Plata que era oligofrênico. Começou a trocar carta com uma menina de Jujuy. Carta vai, carta vem. A menina escondeu do cara que era paralítica

e foi meio cabreira pra Mar del Plata, mas ele não ficou puto. Pelo contrário. Ficou feliz até, porque assim ele ia ter ela só pra ele. Pra sempre. Essa aí, ele pensou, não vai embora. Literalmente, não? Daí as vizinhas do bairro aparecem... dizendo pra menina que ela tinha que fazer reabilitação, que em Jujuy não tinha nada, mas que em Mar del Plata sim. Ela começa a fazer a reabilitação, consegue andar. Ele vai lá e mata ela.

Uma mãe se prostitui por um quilo de carne, e o homem fica sabendo. Então, pega uma faca e usa. Mas tem mulher matando muito também.

(Acende o projetor: é projetada uma jogada de futebol que Agamêmnon pausa, para explicar aos homens como exemplo de comportamento heroico.)

Ronaldo. Já viram alguma vez essa partida...

(Descreve a jogada, analisa, texto criado pelo ator.)

Bem, isso me lembra meu exército. Guerra de Troia.

(Projetam-se imagens da Guerra de Troia e mapas antigos.)

O exército grego tinha saído pra sua guerra na conquista de Troia, mas no caminho ficou parado, porque não tinha vento pra seguir. Como tinha de ser, perguntei pra deusa Diana o porquê, e ela me disse que só teria vento de novo se eu sacrificasse minha filha Ifigênia pra ela.

Toda a máquina estava mobilizada, não tinha outra saída razoável além da morte da Ifigênia no altar de sacrifício. As riquezas de Troia brilhavam, e o brilho já dava até pra ver de longe.

Vendo o cálculo de utilidades, Ifigênia tinha que morrer. Sua morte era útil e necessária.

Não me encarem assim. Isso não é coisa pra se tratar com sensibilidade feminina. É assunto de guerra e liderança. Não é coisa pessoal. Tem deuses metidos no assunto. Tentemos não simplificar um argumento trágico.

Música 4: *Love me or leave me*. Guy Lombardo

(Vai até o balcão. Serve um *drink*, convida a beber algo. Encontra a foto de sua filha na carteira.)

Ifigênia foi educada pro sacrifício, é a filha dum chefe de estado e sabe que o mais importante é o bem comum. Ela enfrentou a própria mãe, que obviamente reagiu emocionalmente, gritando desesperada, dizendo:

(Vai até um ponto de luz mais teatral e representa Ifigênia.)

“Mãe, me escuta: vejo que te indigna em vão contra teu esposo... mas você tem que evitar as acusações do exército... minha morte está decidida, e eu quero que seja gloriosa, me livrando de toda fraqueza indigna... a Grécia inteira tem seus olhos sobre mim, e na minha mão estão que as naves naveguem e seja destruída a cidade dos frígios...

A minha morte remediará a todos, e minha glória será imaculada, por ter libertado a Grécia. Não devo amar demais a vida, que me deu para o bem de todos, só pro teu bem. Muitos armados de escudos, muitos remadores vingando a ofensa feita a sua pátria empreenderão memoráveis façanhas contra seus inimigos e morrerão por ela.

E eu sozinha vou me opor? Isso é justo? Poderemos resistir? Um homem apenas é mais digno de ver a luz que infinitas mulheres.”

(corta)

Sim, tenho muito orgulho da Ifigênia. Deu sua vida por ideais e vai ser lembrada assim. Pessoalmente, eu não podia aparecer na frente dos meus homens, nem derramar lágrimas por ela, ou escutar minha mulher Clitemnestra, quem, repito, entendo completamente. Ela é mãe. Eu sou um líder.

(Pede mais bebidas ao garçom, fala com os homens sobre a comida e a bebida, fica mais à vontade, mais íntimo.)

Eu não podia fraquejar por causa da imploração da Clitemnestra. Não podia desistir dos meus objetivos.

Minha situação foi encarar meu destino trágico, um pai que tem que sacrificar a filha, sem ter outra saída. Um herói trágico que não tem outra saída a não ser virar um carnicheiro e algoz.

Os gregos querem conquistar Troia, e eu sou o chefe comandante. Tenho que renunciar à conquista e à destruição de Troia só pra não sacrificar Ifigênia? O bem comum não vale mais que o próprio bem? Se os homens se sacrificam no campo de batalha pra ganhar a guerra, por que não sacrificar uma mulher no altar? Esses são os argumentos do exército na tragédia de Eurípides sobre a nossa história. Meus homens, pra me convencerem da minha obrigação de sacrificar minha Ifigênia, vira e mexe me lembravam das minhas obrigações patrióticas.

Meus homens diziam:

(Projetam-se as perguntas feitas por Agamêmnon.)

Os gregos não foram libertados porque conquistaram e destruíram Troia? Não foi precisamente o sacrifício de Ifigênia, a cargo do comandante Agamêmnon, que tornou possível a liberdade da Grécia?

É certo: Abraão, que por fé não sacrificou Isaac, seu filho, jamais poderia conquistar e destruir Troia. Se eu fosse um Abraão e os gregos tivessem aceitado essa fé, eles não tinham conquistado Troia. Valia a pena?

Se eu virasse um Abraão, tinha sido uma ameaça pra Grécia e pra todo o Ocidente.

(Escuta a voz de Clitemnestra. Quando escuta Clitemnestra de longe, Agamêmnon registra. Agora grita esta repetição do texto de Ifigênia, na direção das mulheres.)

“Mãe, me escuta: vejo que te indigna em vão contra teu esposo... mas você tem que evitar as acusações do exército... minha morte está decidida, e eu quero que seja gloriosa, me livrando de toda fraqueza indigna... a Grécia inteira tem seus olhos sobre mim, e na

minha mão estão que as naves naveguem e seja destruída a cidade dos frígios...

A minha morte remediará a todos, e minha glória será imaculada, por ter libertado a Grécia. Não devo amar demais a vida, que me deu para o bem de todos, só pro teu bem. Muitos armados de escudos, muitos remadores vingando a ofensa feita a sua pátria empreenderão memoráveis façanhas contra seus inimigos e morrerão por ela.

E eu sozinha vou me opor? Isso é justo? Poderemos resistir? Um homem apenas é mais digno de ver a luz que infinitas mulheres.”
Clitemnestra.

(Projetam-se fotos da atriz que representa Clitemnestra no espetáculo.)

Clitemnestra é uma mulher selvagem, colérica e escandalosa que maldiz os carneiros. Eurípides disse bem, e todo mundo repete. Ifigênia, civilizada, se opõe a Clitemnestra, sua mãe. Ifigênia quer ser sacrificada e enfrenta a mãe, que tenta impedir ela. Sua mãe é a sua inimiga, não o seu pai.

Clitemnestra: uma egoísta, uma mulher viciada.

Música 5: *Love me or leave me*. Jane Monheit.

Ifigênia, minha filha, é uma filha digna do pai. Embora peque por orgulho.

Sua maneira de assumir um assunto de estado que tem ela como centro é estupefacente. Não é coisa de menina adolescente que resiste ao sacrifício.

Tá claro pra ela o que que é a soberba diante dos deuses. Se se opõe ao sacrifício, cometerá um ato de soberba, orgulho, brincaria de Deus.

Quem é como Deus? Quem tem coragem de recusar um sacrifício humano que é Deus mesmo que exige?

Ela disse: “Eu, simples mortal, me opor aos desejos de uma deusa?”.

Liberdade é transformar os outros em escravos; um assunto de senhores. Liberdade não quer dizer que ninguém seja escravo. Liberdade significa poder fazer escravos e vencer.

Eu não lutava só por Troia, mas pelo sentido do sacrifício da minha filha. Tá bem que Ifigênia morreu... mas eu não me considero um assassino, eu sacrifiquei ela. Sacrifiquei uma virgem pra Deusa pelo bem de todos. É muito diferente daquele assassinato que eu contei no início.

Logo, eu tinha que assassinar Troia pra não ser um assassino familiar. Dá pra entender? Se não ganhasse a guerra, o sacrifício de Ifigênia não teria sentido, e Agamêmnon não passaria de um reles assassino. Teria que morrer como assassino. E vocês bateriam palmas pra minha morte num teatro.

Sacrificada a minha filha, queimei todas as pontes atrás de mim. Transformei a guerra da conquista numa questão de sentido, num problema existencial da minha própria cultura, a minha e de todos os gregos. A minha e a de vocês.

Não sou o pedreiro oligofrênico de Mar del Plata.

Dá pra entender?

(Volta aos dardos.)

Música 10: *Man I love*. Gershwin (Piano and Orchestra cover).

O mundo inteiro perderia o sentido, se Troia não fosse conquistada e destruída. O sacrifício de Ifigênia é o centro da guerra de conquista. A vitória prova que a sua morte foi de fato um sacrifício e não um assassinato.

O sacrifício é uma cartada só.

Se eu não tivesse vencido, Ifigênia teria morrido em vão.

Se eu não tivesse vencido, se tivesse perdido a guerra contra Troia, Clitemnestra teria toda a razão pra me matar.

Eu venci. Todos vencemos.

(Fala com os homens individualmente.)

Sou consciente do que merece ou não compaixão, e eu amo meus filhos.

Seria um louco se não amasse. Foi horrível fazer aquilo, mas seria horrível também não fazer.

Olhar todo aquele exército e aqueles reis gregos com suas armas de bronze. Tirésias, o adivinho, vem e diz que nenhum deles alcançará a torre de Ílion, nem será possível destruir os cimentos de Troia, se eu não sacrificar minha filha.

O que tem que ser tem força.

(Projeta-se o seguinte.)

“A mãe não é a engendrada do que se chama seu filho, senão a nutriz do gérmen recém-semeado. Quem engendra é o homem; ela, como uma estrangeira para um estrangeiro, salva a prole, se a divindade não o amaldiçoa.”⁵

Cada um sabe do familiar que partiu pra guerra...

Perigoso é o disse-me-disse dos cidadãos...

Clitemnestra, junto com o amante, tomou o governo na minha ausência.

É típico do governo duma mulher mostrar seu conteúdo antes que apareça a realidade. Extremamente crédula, a opinião feminina se alastra rapidinho; mas com rapidez também perece a novidade proclamada por mulher.

(Ri e caminha em direção à saída.)

Clitemnestra me enviou um mensageiro. Por ele, me diz pra voltar pro palácio.

(Irônico, imita Clitemnestra.)

“Volte o quanto antes pr’uma cidade querida. Verá, ao chegar, que sua esposa em casa é fiel, tal qual a deixou, cadela de guarda, boa para ele e feroz para seus inimigos, a mesma de sempre, que não rompeu nenhum selo por todo esse tempo. O prazer e as fofocas sobre outro homem, ignoro tanto como a estátua de bronze.”

Essa mulher, com quem convivi pouco tempo e engendrei filhos, essa mulher é fruto da cólera funesta, fruto da influência de mulheres furiosas: dominadas pelo sonho, virgens abomináveis,

velhas garotas de um antigo passado, daquelas que ninguém chega perto, nem deus, nem homem, nem fera. As Erínias são amigas da Clitemnestra.

Vocês veem na TV. Leem no jornal.

Enquanto o cidadão suíço que matou um ladrão que queria roubar a sua caminhonete terminou atrás das grades, a mulher que matou o marido foi libertada.

A juíza que liberou ela é mulher.

Ontem, ambos os juízes esclareceram o fundamento legal dos resultados. A explicação foi: no caso da mulher, sim, existiu legítima defesa – porque a vida dela e a dos filhos tava em risco – mas no caso do suíço não teve tal perigo.

A mulher que matou o marido domingo de tarde, na sua casa em Maroñas, tá livre e a juíza arquivou o caso, mas o cidadão suíço que no dia nove de fevereiro atirou no ladrão que roubava a sua caminhonete foi mandado pra cadeia por “homicídio com emprego de arma de fogo”.

Sou eu, ou aqui o gênero falou mais alto?

Bem, vamos ver que festa Clitemnestra me preparou. A gente continua falando disso quando não tiver mulher perto. Obrigada por virem. Sempre poderei contar com vocês e vocês comigo.

Vamos lá encontrar nossas mulheres?

Música: *The Man I love*. Hindi Zahra (Unplugged).

AGAMÊMNON E CLITEMNESTRA. O BANQUETE.

1 Música: *Cry me a river* – jazz piano.

(Ocupação do mesmo espaço pelos dois. – Agamêmnon chega com seu grupo de homens. Servem canapés. Música funcional. Todos se cumprimentam. Enquanto conversam socialmente, eles se vigiam, cruzam pelo salão, evitando-se. Agamêmnon para perto de uma moça bonita do público. Sorri para ela com um jeito especial. Clitemnestra o percebe.)

2 Música: *Cry me a River*, Lisa Ekdahl.

(Sequência de dança entre Clitemnestra e Agamêmnon. Ela coloca música, convida-o para dançar a primeira faixa. Ele aponta para uma jovem do público e dança com a moça a primeira faixa. Clitemnestra olha para eles dançando. Depois, Agamêmnon se aproxima de Clitemnestra e agora sim dança com ela. Enquanto dançam, acontece um diálogo intenso.)

CLITEMNESTRA

Tem um tempão que a comida tá pronta.

AGAMÊMNON

Estava trabalhando.

CLITEMNESTRA

Até que enfim voltou.

AGAMÊMNON

Estava trabalhando.

CLITEMNESTRA

Não dava pr'avisar que ia chegar dez anos depois.

AGAMÊMNON

Estava trabalhando.

CLITEMNESTRA

Agora isso chama trabalho.

AGAMÊMNON

Tá falando com quem?

CLITEMNESTRA

Com ninguém.

AGAMÊMNON

O que que você tem?

CLITEMNESTRA

Nada

AGAMÊMNON

O tempo te fez bem

CLITEMNESTRA

Tempo?

AGAMÊMNON

Sim, te fez bem.

CLITEMNESTRA

Isso é um elogio ou um insulto?

AGAMÊMNON

Um elogio.

CLITEMNESTRA

Não pareceu.

AGAMÊMNON

O que que você tem?

CLITEMNESTRA

Eu? Nada.

AGAMÊMNON

Estou te achando tensa.

CLITEMNESTRA

Não. Estava trabalhando.

AGAMÊMNON

Agora isso chama trabalho.

CLITEMNESTRA

Desculpa.

AGAMÊMNON

A cozinha... isso chamam trabalho.

CLITEMNESTRA

Tá debochando de mim?

Etc.

(Sem parar de dançar, o diálogo se transforma numa cena violenta que termina elegantemente no final. Voltam ao tom do banquete.)

(Quando tudo está pronto, Clitemnestra pede silêncio, batendo com um talher na taça.)

3

CLITEMNESTRA

Não vou ficar com vergonha de mostrar na frente de vocês o amor que eu sinto pelo meu marido. Com os anos, a timidez some. Aprendi comigo, não com as outras, na angustiante vida que vou contar pra vocês, comprida como foram os anos que Agamêmnon passou em Troia. Antes de tudo, que fatalidade horrenda é pr'uma mulher viver numa casa deserta, sozinha e separada do marido! E sempre ficar ouvindo boatos detestáveis! Vem um e traz uma notícia ruim; vem outro e traz outra pior ainda. Se esse homem tivesse o tanto de ferida que fez na fama, dava pra dizer que tinha mais furo que uma peneira, e se tivesse morrido todas as vezes que disseram aí pela cidade, teria mais vida que os deuses. Por causa desse vozerio, sempre sinistro, mais de uma vez, mãos desconhecidas desataram do meu pescoço, apesar da minha resistência, o nó que eu fiz pra tirar minha vida.

Da minha parte, aquele monte de lágrima que jorrava dos meus olhos já secou; não resta uma nem uma gota. Meus olhos sofreram muito naquelas noites longas sem dormir! Mas, depois de sofrer toda essa dor, agora já com a alma livre de sofrimento, posso te dizer: meu esposo, que está aqui, você é pra mim o cão desse

estábulo; o cabo de salvação do navio; a firme coluna deste teto alto; o filho único pro pai; a terra à vista pros navegantes, contra a desesperança; o dia lindo pros olhos, depois do temporal; a mina d'água viva pro andarilho com sede. Que lindo ter escapado já de todo o perigo! Você merece esses e outros elogios. Amado meu, não ponha no chão o pé que subjugou Troia. Mulheres! Não cubram com qualquer tapete seu caminho! Estendam de púrpura o caminho que seguirá até a mansão que não esperava recebê-lo.

(Sobem bolinhas de sabão por todos os lados ao redor de Agamêmnon.)

AGAMÊMNON

Guardiã da minha casa, você falou de maneira parecida na minha ausência... já se estendeu muito. Mas me elogiar com dignidade é uma homenagem que tem que vir dos outros. De resto, não me mime como uma mulher, nem me receba como se fosse um bárbaro, prostrada, com clamores, nem faça meu caminho invejado estendendo tapetes. Aos deuses se deve honrar assim; mas eu, sendo mortal, não posso caminhar sem medo no meio de bordadas maravilhas. Digo que me honre como um homem, não como um deus. Sem tapetes e bordados minha fama também grita, e não ser insensato é o maior presente dos deuses. Só se deve chamar de feliz quem terminou a vida com grato bem-estar. Te disse, eu não poderia fazer, com confiança, o que deseja.

CLITEMNESTRA

Me diz com franqueza.

AGAMÊMNON

O quê?

CLITEMNESTRA

O que você acha que Príamo teria feito se tivesse conseguido essa vitória?

AGAMÊMNON

Acho que teria pisado em tapetes púrpura.

CLITEMNESTRA

Então você tem medo das censuras humanas.

AGAMÊMNON

Perigoso é o rumor dos cidadãos.

CLITEMNESTRA

Quem não é invejado não é digno de inveja.

AGAMÊMNON

Nem cabe à mulher desejar habilidades.

CLITEMNESTRA

Valioso é se deixar convencer.

AGAMÊMNON

Tá bem, se você quer assim, que tirem agora minhas sandálias, calçado escravo do meu pé, e que ao pisar esta púrpura nenhum dos deuses levante contra mim, de longe, um olhar invejoso. É uma vergonha imensa arruinar a casa, destruindo com os pés um tesouro de tecidos pagos com prata. Basta disso.

Trago minha mulher.

(Vai até a moça com quem dançou antes.)

Cassandra. Dê as boas-vindas pra ela: a divindade olha com bons olhos quem governa com doçura. E, já que me dispus a te obedecer nisso, vou entrar nas salas do palácio pisando púrpura.

4 Música: *Ev'ry time we say goodbye*. Ella Fitzgerald

(A comida é servida. Clitemnestra dá a comida envenenada para Agamêmnon e serve comida para todos, convidando-os a comer. Conversa informal, risos de banquete. Música.)

(Agamêmnon começa a se sentir mal.)

5

CLITEMNESTRA

(Olha para o público, falando com as pessoas, especialmente para as mulheres.)

As coisas estão assim, cidadãos veneráveis; podem protestar se quiserem. Podem me julgar, como se eu fosse uma mulher precipitada. Só que eu falo com o coração pra vocês e não estou nem aí se vão me elogiar ou condenar. Este é Agamêmnon, meu esposo e logo logo cadáver por façanha minha. Isso é tudo. A justiça vingou minha filha, junto com ela sacrifiquei esse homem. Não pensem agora na Helena, botando a culpa toda nela. De novo, outra mulher culpada de tudo. Sofreu o que mereceu por ter feito sofrer a minha filha nascida dele.

(Agamêmnon sai do salão e cai morto, com grande barulho de vidros quebrados fora de cena.)

Que não se exiba demais no inferno: pago com a morte dele o que ele fez. Ninguém vai se incumbir do seu funeral. Caiu com as minhas mãos, com as minhas mãos morreu e também com as minhas mãos vai ser enterrado, na companhia não dos prantos de casa. Ifigênia vai sair docemente ao seu encontro, com o impetuoso rio de dores, abraçando e beijando ele.

6

Vocês, mulheres, não durmam. Mulher não precisa dormir! Dormindo, a alma não ilumina com os olhos e fica incapaz de prever a sorte dos mortais. Não ofereci comida e bebida pra vocês, naquela hora só compartilhada pela gente? Foi sobre a minha salvação que falei com vocês e falei porque a vida é minha. Eu, suicidar? Pra quê? Um suicídio complicaria tudo

Depende do que se conta e do que se mostra.
Tem que transgredir de novo?

Ifigênia, minha filha...
O sacrifício de uma virgem só deve acontecer no relato.
Na tragédia, as mocinhas só entram pra sair de cena.
Fora de cena, são entregues ao punhal do carrasco.
Um escândalo de execução, ficção satisfatória, contada tim tim por
tim tim.
Por um mensageiro numa língua técnica.
Com palavras que jogam sobre o impensável
Todo o peso do real.
Todos os autores trágicos eram homens.

Música: Every time we say goodbye. Chet Baker

É bonito matar mocinhas em pensamento.
No relato
Pra falar da morte de uma mulher
Usam palavras técnicas e precisas
Ou palavras muito genéricas
“A esposa partiu”
“Seu marido a recordará”, dizem dela.
A mulher morre na sua cama.
A cidade não tem nada pra dizer da morte de uma mulher.
Não tem mérito que se compare:
Levar sem alarde uma vida exemplar
Esposa e mãe
Sem alarde
Esposa e mãe
Do lado do homem que leva sua vida de cidadão
Péricles disse pr’as viúvas dos atenienses mortos em combates
A glória das mulheres consiste em carecer dela.

Uma querida amiga escreveu:

“Extremamente próximas ou extremamente distantes, ancoradas no corpo da criança, numa entrega sem fim, ou longe da companhia dos homens e inflexíveis aos seus suplícios, entregues à própria mênis, amor agoniante e ódio assassino, armadas ou desarmadas, não há dúvida de que as mães dão medo e assim vestem elas de negro.”

(Sai pela porta do lugar, em direção à rua ou outro espaço fora de cena. Toca uma música encantadora. Entram os garçons com o prato principal do banquete e mais bebidas. Ao mesmo tempo, entram Agamêmnon e Clitemnestra para comer com os espectadores. Escuta-se no fundo, numa sequência de repetições, a trilha sonora do espetáculo.)

“*The Man I Love*”. Hindi Zahra (Unplugged).

Fim. Junho de 2012, Montevideu.

ABSTRACT

Written in 2012, *Clytemnestra*, a false Greek monologue, is the play that ends the Tragic Trilogy of contemporary playwright Mariana Percovich (Montevideo, 1963), also composed by *Jocasta. A tragedy* (2002) and *Medeia do Olimar* (2009). In *Clytemnestra*, we will find a rereading of the characters Agamemnon and Clytemnestra, in a tense monologue that, as the drama unfolds, moves towards the fatal encounter, updating the time and questioning the values of war. Both in the translation of the play now presented to the Brazilian public, and in the other two mentioned here, the procedures of theatrical translation were used, that is: a translated text that has as horizon the performance of the actor, the dramaturgy and the fluidity of the speeches in Portuguese Brazilian.

KEYWORDS

Latin American theater; Theatrical translation; Reception of ancient Greek drama.

REFERÊNCIAS

BERMAN, Antoine. **A tradução e a letra, ou, o albergue do longínquo**. Tradutores Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan, Andreia Guerini. Rio de Janeiro: 7 Letras / PGET, 2007.

ÉSQUILO. **Eumênides**: estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

EURÍPIDES. **Obras completas**. Tradução e introdução de Eduardo Mier y Barbey. Buenos Aires: Librería “El Ateneo”, 1951

GENETTE, Gérard. **Palimpsestos**: a literatura de segunda mão. Extratos traduzidos do francês por Luciene Guimarães e Maria Antônia Ramos Coutinho. Belo Horizonte: FALE / UFMG, 2006.

PERCOVICH, Mariana. **Clitemnestra**: falso monólogo grego. Texto em PDF, gentilmente cedido pela autora, com sua autorização para a tradução e publicação em português.

¹ Conservamos a citação de Nicole Loraux na língua original da peça, o espanhol, bem como o título do livro que a dramaturga menciona em inglês, por questões referentes à encenação e à lembrança de que se trata de uma peça do teatro latino-americano em tradução. Isso permitirá ao diretor teatral, no Brasil, usá-la ou não, uma vez que o fragmento compõe o projeto de Mariana Percovich.

² “*Alicia va en el coche*” é o título de uma canção infantil chilena. Por se tratar de uma música amplamente popular, optou-se por sua manutenção na língua original.

³ Referência à fala de Ifigênia, compreendida entre os v. 1368-1401 da tragédia *Ifigênia em Áulis*, de Eurípides. A citação aparece no texto original em espanhol sem menções à tragédia, à tradução e à edição consultada. Para identificarmos os fragmentos da tragédia de Eurípides que aparecem em Percovich, consultamos a tradução para o espanhol diretamente do grego realizada por Eduardo Mier y Barbery, publicada em 1951, pelo grupo editorial Librería “El Ateneo”.

⁴ Referência à fala de Clitemnestra no Épodo de *Ifigênia em Áulis*, de Eurípides. Assim como na nota anterior, a citação aparece no texto original em espanhol sem menções à tragédia, à tradução e à edição consultada.

⁵ Referência aos v. 658-661 da tragédia *Eumênides*, de Ésquilo. No original em espanhol, encontramos a seguinte transcrição, sem menções à tragédia, à tradução e à edição consultada: “La madre no es la engendradora del que se llama su hijo, sino la nodriza del germen recién sembrado. El que engendra es el hombre; ella, como una extranjera para um extranjero, salva el retoño, si la divinidad no lo malogra”.

Servii commentarius in Artem Donati:
proposta de tradução parcial (GLK, IV,
405-406)

Natanael da Cunha Costa | Carlos Renato Rosário de Jesus

RESUMO

O presente artigo apresenta uma proposta de tradução do latim para o português da parte introdutória do texto *Servii commentarius in Artem Donati*, a partir do texto da edição de 1864 dos *Grammatici Latini Volume 4¹: Probi, Donati, Servii qui feruntur de arte grammatica libri, et Notarum laterculi*, editada por Heinrich Keil e Theodor Mommsen (GLK), acompanhada de algumas notas explicativas que podem servir não apenas como auxílio para localizar o objeto de análise em questão, conduzindo-nos ao correto entendimento do contexto em que os comentários gramaticais foram escritos, como também para utilizar esses comentários como uma ferramenta de difusão e ensino da gramática no mundo antigo.

PALAVRAS-CHAVE

Sérvio; gramática antiga; tradução.

SUBMISSÃO 15.7.2020 | APROVAÇÃO 6.10.2020 | PUBLICAÇÃO 20.4.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i40.36425>



INTRODUÇÃO

ntes de mais nada, achamos importante esclarecer que esta breve proposta de tradução é parte integrante de uma pesquisa maior, que investiga o “comentário” como gênero discursivo e, como cerne do trabalho, apresenta uma proposta de tradução anotada dos comentários do gramático latino Sêrvio (séc. IV a V d.C.)² sobre a primeira parte da *Ars minor* de Donato (séc. IV d.C.).³ Para este momento, optamos por apresentar a tradução do trecho⁴ que introduz os comentários a Donato, atribuídos a Sêrvio.

Consideramos relevante dizer que, para o texto objeto de nosso estudo, optamos por elaborar uma tradução que utilizasse uma linguagem mais contemporânea e não tanto literal do texto latino, por entendermos que esse procedimento pode servir de auxílio ao leitor que não esteja tão familiarizado com a língua latina, sem, contudo, abrir mão da correta compreensão do sentido e da sintaxe das orações latinas conforme elaboradas pelo autor do texto original. Para isso, como prática de tradução, em um primeiro momento, após compreendida toda a sintaxe de cada oração em língua latina, elaboramos a tradução literal da oração equivalente em língua portuguesa e, a partir dessa, procedemos à versão em linguagem contemporânea, tomando os devidos cuidados para evitar qualquer tipo de anacronismo. Dessa forma, procedemos ao longo de todo o texto aqui apresentado.

ÉLIO DONATO E A *ARS GRAMMATICA*

Muito embora saibamos pouco a respeito da vida de *Aelius Donatus*, devemos reconhecer que seus estudos sobre a linguagem e o discurso gramatical fazem dele um dos principais referenciais entre os gramáticos da Antiguidade, senão aquele mais frequentemente citado por sua obra *Ars grammatica*.⁵

De acordo com Holtz,⁶ Donato elaborou um manual que se tornaria, no começo do séc. VI d.C., a base imprescindível para ensinar a gramática em Roma e em parte do Império Romano. Devido ao prestígio de que gozava o seu autor, esse manual obteve considerável sucesso a ponto de ter sido objeto de comentários desde os séc. V e VI d.C. Dentre esses comentários, destacamos os de Sérvio, gramático e comentador latino, pelo qual nos interessamos em pesquisar, por entendermos que seus comentários podem nos auxiliar na compreensão de como os antigos gramáticos entendiam, discutiam, criticavam e tentavam sistematizar a língua latina; a partir daí, tivemos a ideia de propor a tradução de seu texto para a língua portuguesa.

SÉRVIO HONORATO, COMENTADOR DE DONATO

A respeito de Sérvio, comentador de Donato, Petrilli⁷ nos traz as seguintes informações:

Servius, Marius (ou Maurus) Honoratus, do final do séc. IV E.C., gramático latino, comentarista de Donato e Virgílio⁸. Há alguma dúvida quanto ao nome: o comentarista de Donato no códice *Parisinus Latinus* 7530⁹ é chamado de “*Serģius*”, assim como o comentarista de Virgílio no códice *Bernensis* 363 do séc. IX; em outros manuscritos antigos, que datam do séc. IX ao XI E.C., o comentarista de Virgílio é chamado de “*Servius*”, mas nenhuma menção é feita ao resto de seu nome. O local de nascimento e a data de nascimento de Sérvio são igualmente vagos¹⁰. Na *Saturnália*¹¹, provavelmente escrita antes de 384 E.C., Macróbio retrata Sérvio como um jovem; e Pierre Daniel¹² (ca. 1530-ca. 1604) afirma, em nota ao códice *Bernensis* (234), que Sérvio era um dos alunos de Donato. Se essas indicações forem verdadeiras, parece que Sérvio viveu em Roma entre os séc. IV e V E.C., onde, segundo Macróbio, ele pertencia a um grupo de intelectuais neoplatônicos. De considerável importância são os comentários de Sérvio sobre *A Eneida*¹³, *As Éclogas*¹⁴ e *As Geórgicas*¹⁵ de Virgílio, sobrevivendo em dois códices manuscritos de extensão variável. O mais curto (e mais amplamente lido durante a Idade Média) foi publicado em 1600 por Daniel, que adicionou várias notas (os escólios de Daniel)¹⁶ a ele; é

comumente conhecido como *Servius Danielinus*. Os críticos discordam quanto ao conteúdo. G. Thilo¹⁷ sustenta que as adições, obra de um compilador do século 8 E.C., provavelmente são uma fusão de um texto original de Sêrvio com partes do comentário perdido de Donato sobre Virgílio. Os comentários de Sêrvio, baseados principalmente em seus antecessores (Donato em particular), ampliam e aprimoram essa tradição em virtude da qualidade das observações gramaticais e das comparações de Virgílio com outros escritores. Vários tratados gramaticais levam o nome de Sêrvio, mas a crítica moderna atribui sem hesitação a Sêrvio apenas o *Commentarius in artem Donati*.¹⁸ Prisciano menciona Sêrvio como autor no livro *Institutio de arte grammatica*.¹⁹ Todas as outras atribuições são incertas.²⁰

Da citação acima, podemos conferir que, apesar das dúvidas quanto ao nome do comentador de Donato e Virgílio e de alguma incerteza quanto às suas origens e data de nascimento, é aceito pela maioria da crítica especializada que o texto objeto de nosso trabalho de pesquisa e que temos traduzido é de autoria de Sêrvio.

No que concerne ao trecho aqui selecionado para tradução, é possível inferir que, no entendimento de Sêrvio, a arte gramatical tem uma profunda ligação com outras áreas do conhecimento que também lidam com a linguagem, tais como a filosofia, a retórica e a dialética. Sêrvio comenta que muitos gramáticos tentaram compreender a linguagem e chegaram a escrever suas artes tratando de maneira ampla a questão, envolvendo-se em assuntos concernentes a outras áreas do conhecimento, invadindo o objeto de estudo de seus respectivos estudiosos, e deixando de se dedicar especificamente àquilo de que trata sua própria matéria. Esse fato, de acordo com Sêrvio, teria sido um equívoco generalizado, uma vez que ninguém é mais qualificado para tratar de questões gramaticais do que os gramáticos, assim como os filósofos o são para falar com propriedade das questões filosóficas, enquanto os oradores se ocupam da retórica e da dialética. O comentador latino defende que a verdadeira definição da arte vem dos aristotélicos e presta admiração ao gramático Donato, a quem elogia por sua

maneira mais objetiva e sábia de ter conseguido sistematizar o pensamento gramatical dos antigos e claramente ter delineado o objeto específico da sua arte gramatical ao organizá-la justamente começando pela divisão da oração em oito partes.

Esse ponto de vista coincide com a perspectiva de Petrilli, em *Lexicon grammaticorum*, a respeito do comentador de Donato:

Em seu texto *Commentarius in artem Donati*, Sérvio traz à tona dois pontos que caracterizam o pensamento gramatical latino antigo, como visto nas artes: (1) a gramática está intimamente ligada a todas as disciplinas que lidam com a linguagem (filosofia, dialética e retórica, em especial); (2) a gramática tem um assunto distinto que consiste, segundo Sérvio, na análise das oito partes da oração. A admiração de Sérvio por Donato deriva, de fato, da convicção inabalável deste último de que um tratado gramatical deveria começar definindo as *partes orationis* (outros gramáticos eram hesitantes e inconsistentes): é por isso que foi Donato, de forma mais sábia, quem começou com as oito partes da oração, o que diz respeito especificamente aos gramáticos²¹ (*unde proprie Donatus est doctius, qui ab octo partes inchoavit, quae specialiter ad grammaticos pertinent*). Por fim, Sérvio sustentou, juntamente com Donato, que o estudo da gramática, considerado o estudo das partes da oração, era um pré-requisito para a análise literária, isto é, para comentar textos poéticos.²²

Assim, a nós parece evidente que tanto o gramático Donato, quanto o seu comentador Sérvio percebiam na arte gramatical um importante instrumento a ser difundido para possibilitar aos estudiosos a compreensão correta dos escritos dos prosadores e dos poetas.

Sobre a origem da prática de elaborar gramáticas, consideramos importante o que nos informa Colombat, em *Uma história das ideias linguísticas*:

A criação da grande biblioteca de Alexandria, no séc. III a.C., sob o impulso de Ptolomeu I, termina por fazer convergir para esse novo centro de cultura e de atividade intelectual não somente um exemplário de todas as obras dignas de interesse produzidas em todas as línguas, mas uma população

numerosa de sábios e de filósofos [...]. A elaboração das primeiras gramáticas tem origem nesse período. A gramática é, com efeito, um desses instrumentos técnicos. A disciplina forma-se a partir do séc. III a.C., no quadro de sucintos manuais que reuniam, de forma sintética, conhecimentos linguísticos mais ou menos elementares.²³

A partir dessas informações, podemos dizer que o trabalho de escrever gramáticas teria iniciado a partir do instante em que se fez necessário sistematizar os manuscritos nas bibliotecas, como no caso da biblioteca de Alexandria, e fazer a edição dos textos considerados canônicos, utilizando-se dos conhecimentos gramaticais (filológicos e linguísticos). Aliada a essa prática, havia também o ensino pedagógico da gramática, que tinha por objetivo demonstrar e padronizar o bom uso da língua e explicar os autores canônicos e os poetas que deveriam ser estudados na escola. O poeta Virgílio, por exemplo, teria sido um dos autores considerados canônicos, e, talvez por essa razão, é nítido percebermos, no texto com os comentários de Sêrvio à gramática de Donato, inúmeras alusões ao consagrado poeta latino.

Feitos estes esclarecimentos, passemos agora à tradução do trecho introdutório dos comentários de Sêrvio sobre a *Ars minor* de Donato.

TRADUÇÃO (COMMENTARIUS IN ARTEM DONATI, GLK, IV, 405-406)

Ars dicta est vel, ἀπὸ τῆς ἀρετῆς id est a virtute, quam Graeci unius cuiusque rei scientiam vocant; vel certe ideo ars dicitur, quod artis praeceptis cuncta concludat, id est angustis et brevibus. Plerique artem scribentes a litterarum tractatu inchoaverunt, plerique a voce, plerique a definitione artis grammaticae. Sed omnes videntur errasse.

A arte gramatical foi concebida ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, isto é, pela virtude (ἀρετή) que os gregos consideram a ciência de todas as coisas, ou, mais acertadamente, é por esse motivo que a gramática é assim concebida – porque reúne a um só tempo, todas as questões dos preceitos da arte –, isto é, pela sua complexidade e pela sua organização. Muitos escritores começaram a escrever gramáticas a partir de um tratamento concedido às letras, outros a partir da concepção dos sons, e muitos a partir da definição da arte gramatical. Mas todos parecem ter se equivocado.

Non enim propriam rem officii sui tractaverunt, sed communem et cum oratoribus et cum philosophis. Nam de litteris tractare et orator potest; de voce nemo magis quam philosophi tractant; definitio etiam Aristotelicorum est. Unde proprie Donatus et docte, qui ab octo partibus inchoavit, quae specialiter ad grammaticos pertinent.

De fato, esses escritores não trataram dos assuntos próprios à sua área, mas sim daquilo que era matéria dos oradores e dos filósofos, pois o orador pode falar sobre as letras, e ninguém fala dos sons melhor do que os filósofos. Já a definição da arte propriamente dita coube aos aristotélicos. Levando isso em conta, Donato, de modo muito apropriado e inteligente, partiu das oito partes do discurso, as quais, estas sim, pertencem legitimamente aos gramáticos.

Nomen dictum est eo, quod res nobis efficit notas; pronomen, quia fungitur officio nominis, ut si quis dicat 'Virgilius fecit bucolica, ipse scripsit georgica'.

Chamou-se de “nome” aquilo que nos dá a percepção de alguma coisa; o “pronomo”, é assim chamado porque desempenha a função do “nome”, como quando alguém diz: ‘Virgílio compôs as *Bucólicas*, ele mesmo escreveu as *Geórgicas*’.

Verbum dictum est eo, quod verberato aere

Diz-se do “verbo” que, devido ao

motu linguae haec pars orationis inventa sit, et licet omnes orationes cum hac is oratione misceantur, tamen speciale sibi haec pars hoc nomen efficit eo, quod hac frequenter utamur in elocutione, in tantum ut dicamus 'verba fecit apud populum Tullius', 'verba fecit Tullius in senatu'.

movimento de um golpe de ar da língua, tal parte do discurso foi criada, e é verdade que todas as frases condigam com essa afirmação, embora esta parte [o termo “verbo”, aqui “palavra”] produza este nome [uso] particular em si, que frequentemente utilizamos na fala, quando muitas vezes dizemos ‘Túlio falou muitas palavras junto ao povo’ e ‘Túlio falou muitas palavras no Senado’.

Adverbium dictum est, quia numquam recedit a verbo: siue enim dicas 'cras facio', 'hodie dico', inuenies adverbia verbis cohaerentia. Participium vocatur, quoniam partem tenet nominis, partem verbi, quasi participium. Nam a nomine habet genera et casus, a verbo tempora et significationes, ab utroque numerum et figuram.

Foi dito que o “advérbio” nunca se separa do verbo: de fato, se por um lado dizes ‘faço amanhã’, ‘digo hoje’, acharás conexão entre os advérbios e os verbos. O participio é assim chamado porque contém uma parte do nome e uma parte do verbo e como que participa de um e de outro. De fato, do nome possui os gêneros e os casos, e do verbo possui não apenas os tempos e os modos, mas também o número e a pessoa.

Coniunctio dicta est, quia coniungit elocutiones, ut 'ego et tu eamus'.

Diz-se que a “conjunção” liga as orações, como por exemplo ‘ego et tu eamus’ (eu e tu vamos).

Praepositio dicitur, quoniam in loquendo praepositur: dicimus enim 'ante templum est', non 'templum ante est'.

Sobre a “preposição”, é dito que esta é colocada antes daquilo de que se está falando: de fato, dizemos: ‘ante templum est’ (o templo está diante de) e não ‘templum ante est’ (o templo diante de está).

Interiectio dicta est, quia interponitur ad exprimendos animi affectus, ut puta 'heu mortuus est'.

Diz-se que a “interjeição” é interposta a fim de que sejam expressos os sentimentos da alma, como por exemplo: ‘heu mortuus est’ (ah! Está morto!).

In his autem octo partibus naturalis est ordo. Rite enim nomen primum ponitur, quod ex ipso omnium rerum notitia procreatur. Post hoc debet sequi pronomen, quia nominis officio fungitur nec debet ab eius significatione divelli. inde sequitur verbum, quo diximus nos frequenter uti. Inde adverbium, quod a verbo numquam recedit. Participium autem rite post nomen et verbum ponitur, quod ex partibus utriusque natum est.

Efetivamente, existe uma ordem natural nestas oito partes. De fato, o “nome” é colocado em primeiro lugar, pois, dele, produz-se o conhecimento das demais categorias. Em seguida, o “pronome” deve seguir-se, pois exerce a função do “nome”, e não deve divergir do significado deste. Só então vem o “verbo”, que nós dissemos usar com frequência. Logo depois, vem o “advérbio”, o qual nunca se separa do verbo. Na verdade, o participio se localiza exatamente entre o “nome” e o “verbo”, já que se originou de elementos próprios de um e de outro.

Praepositio cum vel verbo vel nomini praepositur, et ipsa iuste hoc loco posita est, illis iam ante praedictis, quibus praepositur.

A preposição ocorre quando é anteposta ao verbo ou ao nome, e está colocada justamente nessa posição, isto é, logo antes de ambos, aos quais se antepõe.

Similiter coniunctio, quae coniungit omnia, non debet primum locum tenere. Primo enim debemus scire, quae res coniungantur, tunc unde coniungantur.

De forma semelhante, a conjunção, que liga todos [os termos da oração], não deve ocupar a primeira posição. Efetivamente, devemos saber primeiro quais termos estão relacionados e, então, a partir de que posição são relacionados.

Interiectio ideo ultima posita est, quod nihil aliud exprimit nisi affectus animi, qui raro interponuntur.

A interjeição é apresentada em última posição, pois não representa nada, a não ser os sentimentos da alma, os quais raramente são evocados.

ABSTRACT

This article briefly presents a proposal for a translation from Latin into Portuguese of the introductory part of the text *Servii commentarius in Artem Donati*, from the text of the 1864 edition of *Grammatici Latini* Volume 4: Probi, Donati, Servii qui feruntur de arte grammatica libri, et Notarum laterculi Edited by Heinrich Keil and Theodor Mommsen, accompanied by explanatory notes that can help to locate the object of analysis of the old author, leading us to the correct understanding of the context in which the grammatical comments were written, and perhaps the usefulness of these comments as a tool for spreading and teaching grammar in the ancient world.

KEYWORDS

Servius; Ancient Grammar; Translation.

REFERÊNCIAS

COLOMBAT, Bernard; FOURNIER, Jean-Marie; PUECH, Christian. **Uma história das ideias linguísticas**. Tradução de Jacqueline Léon e Marli Quadros Leite. São Paulo: Contexto, 2017. p. 87-133.

KEIL, Heinrich; MOMMSEN, Theodor [ed.]. **Grammatici Latini**: Probi, Donati, Servii qui feruntur de arte grammatica libri et notarum laterculi (1864). v.4. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 405-406.

PETRILLI, Rafaella. Servius Marius Honoratus. In: STAMMER JOHANN, Harro. (Ed.). **Lexicon grammaticorum**. A bio-bibliographical companion to the history of linguistics. 2nd ed. rev. and enl. Tübingen, Gmbh.: Max Niemeyer Verlag, 2009. p. 1380.

- ¹ Vide KEIL, Heinrich; MOMMSEN, Theodor [ed.]. **Grammatici Latini**. Probi, Donati, Servii qui feruntur de arte grammatica libri et notarum laterculi (1864). v.4. New York: Cambridge University Press, 2009. p.405, 406.
- ² Chamado de *Marius* ou *Maurus Servius Honoratus* em manuscritos que datam do século IX d.C. em diante; foi um gramático atuante em Roma entre o IV e o V séculos d.C. Dentre os escritos atribuídos à Sérvio, são conhecidos os pequenos tratados: *De centum metris*, *De finalibus*, o *De metris Horatii* e de uma versão resumida de seu comentário sobre Donato, além de sua principal obra os *Comentários a Virgílio*.
- ³ Gramático latino e professor de gramática em Roma durante a segunda metade do século IV d.C.
- ⁴ GL, IV, 405,406.
- ⁵ Tratado gramatical de Donato que experimentou enorme prestígio e foi considerado um manual de referência para o ensino gramatical da língua latina em Roma e por todas as partes do império romano. Donato divide sua obra em duas partes, chamadas *Ars minor* e *Ars maior* (COLOMBAT, 2017, p. 113).
- ⁶ Vide HOLTZ, in COLOMBAT, 2017, p.136.
- ⁷ Vide PETRILLI, R. Marius Honoratus Servius. In: STAMMERJOHANN, Harro. (Ed.). **Lexicon grammaticorum** (Ed.). A bio-bibliographical companion to the history of linguistics. 2nd ed. rev. and enlarg. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2009, p. 1380.
- ⁸ *Publius Vergilius Maro* (70-19 a.C.).
- ⁹ GL, IV, 473–565.
- ¹⁰ MARINONE, N. 1969-70, p.181-211.
- ¹¹ MACRÓBIO, *Saturnalia*, 7, 11, 2.
- ¹² Códice *Bernensis* 363, 234.
- ¹³ *Eneida*, poema épico de Virgílio.
- ¹⁴ *As Éclogas (Bucólicas)*, a primeira das três grandes obras a consagrar o poeta latino Virgílio como um grande poeta.
- ¹⁵ *As Geórgicas*, poema de Virgílio sobre a agricultura.
- ¹⁶ Vide LLOYD, Robert B. **Republican Authors in Servius and the Scholia Danielis**. Harvard Studies in Classical Philology. vol. 65. 1961. p. 291–341.
- ¹⁷ Vide THILO, G.; HAGEN, H. **Servii grammatica qui feruntur in Vergilii carmina commentarii**. vol.3. Leipzig: Teubner, p. 1881-1887.
- ¹⁸ GL, IV, 403-448
- ¹⁹ GL, II, 8, 15 H
- ²⁰ *Servius, Marius Honoratus, end of the 4th century. C.E., Latin grammarian, commentator on Donatus and Virgil. There is some doubt as to the name: the commentator on Donatus in the Parisinus Latinus codex 7530 is called "Sergius"; as is the commentator on Virgil in the 9th-century Bernensis codex 363; in other early manuscripts, dating from the 9th to the 11th centuries, the commentator on Virgil is called "Servius" but no mention is made of the rest of his name. Servius's birthplace and birthdate are equally vague. In the Saturnalia, probably written no earlier than 384 C.E., Macrobius gives a portrait of Servius as an adulescens; and Pierre Daniel (ca. 1530- ca. 1604) asserts, in a note to the Bernensis codex (234), that Servius was one of Donatus's students. If these indications hold true, it would appear that Servius lived in Rome between the 4th and 5th centuries, where, according to Macrobius, he belonged to the Neoplatonic intelligentsia. Of considerable importance are Servius's commentaries on Virgil's Aeneis, Eclogae and Georgica, surviving in two manuscripts codices of varying length. The shorter (and more widely read during the Middle Ages) was published in 1600 by Daniel, who added several scholia (the Scholia Danielis) to it; it is commonly known as the Servius Danielinus. Critics disagree as to the contents. G. Thilo holds that the additions, the work of an 8th-century compiler, are probably a fusion of an original text by Servius with parts of Donatus' lost commentary on Virgil. Servius's commentaries, based for the most part on his predecessors (Donatus in particular), enlarge on and enhance that*

tradition by virtue of the quality of the grammatical observations and the comparisons of Virgil with other writers. Various grammatical treatises bear Servius's name but modern criticism unhesitatingly ascribes to Servius only the *Commentarius in artem Donati*; Priscian mentions Servius as the author in *Institutio de arte grammatica*). All other attributions are uncertain. (PETRILLI, in: STAMMERJOHANN, 2009, p. 1380. Tradução nossa.)

²¹ GL, IV, 405

²² In his *Commentarius in artem Donati*, Servius brings home two points which characterize late Latin grammatical thought, as seen in the *artes*: (1) grammar is intimately connected with all the disciplines dealing with language (philosophy, dialectics, and esp. rhetoric); (2) grammar has a distinguishing subject matter which consists, according to Servius, of the analysis of the 8 parts of speech. Servius's admiration for Donatus derives, in fact, from the latter's unswerving conviction that a grammatical treatise ought to begin by defining the *partes orationis* (other grammarians were hesitant and inconsistent): 'that is why Donatus is wiser, who started out with eight parts of speech that concern the grammarians specifically' (*unde proprie Donatus est doctius, qui ab octo partes inchoavit, quae specialiter ad grammaticos pertinent.*) Lastly, Servius held, together with Donatus, that the study of grammar, taken to be the study of the *partes orationis*, was a prerequisite for literary analysis, i.e. for commenting on poetic texts.

²³ COLOMBAT, 2017, p. 90.

Os autores

Álvaro Matias Moreno Leoni

Doutor e professor de história antiga nas universidades nacionais de Córdoba e de Río Cuarto (Argentina). Atua como investigador no CONICET (Argentina), onde, atualmente, dirige o projeto “Liberdade, império e civilização: uma aproximação conceitual à construção ocidental da história antiga clássica”, que reúne pesquisadores argentinos, brasileiros, mexicanos e espanhóis. É autor do livro *Entre Roma y el mundo griego: memoria, autorrepresentación y didáctica del poder en las Historias de Polibio* (2017) e coeditor de várias coletâneas.

Caio Vieira Reis de Camargo

Pós-Doutorado em Linguística Aplicada ao Grego e à LIBRAS na UNESP de Araraquara-SP. Doutor em Linguística Computacional e Língua Portuguesa pela City University of Hong Kong e pela UNESP, trabalhando com ferramentas tecnológicas para estudo e tradução de línguas estrangeiras. Na mesma instituição, concluiu seu Mestrado com um estudo tipológico acerca da voz média do grego antigo. Foi professor substituto na UNESP, atuando nas áreas de língua e literatura gregas e professor colaborador na Universidade Estadual de Maringá, ministrando aulas de língua grega e língua latina. Atualmente, é professor de linguística e língua portuguesa na Faculdade Pestalozzi de Franca, atuando nas áreas de reuso textual; edição e análise de corpora digitais; tradução e ensino-aprendizagem de línguas estrangeiras e LIBRAS.

Carlos Augusto de Oliveira Carvalhar

Licenciatura em Filosofia pela USP; Mestrado em Filosofia pela UFRJ, com a Dissertação *Sabedoria de Sócrates na Apologia de Platão*.

Carlos Renato Rosário de Jesus

Graduação em Letras (Língua Portuguesa) pela Universidade Federal do Amazonas. Pós-Graduação (*lato sensu*) em Língua e Literatura Latina pela mesma universidade. Mestrado e Doutorado em Linguística (Estudos Clássicos) pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com estágio sanduíche na Università degli Studi di Siena. Pós-Doutorado em Letras pela U.P. Mackenzie. Professor visitante na Università degli Studi "G. D'Annunzio" Chieti-Pescara, Itália. Professor efetivo de latim na Universidade do Estado do Amazonas. Atualmente, desenvolve pesquisas que tematizam a gramática, sua história, formulação e usos, no contexto da Antiguidade greco-romana e da atualidade. Dedicar-se, ainda, aos mecanismos de funcionamento da retórica e da prosa oratória, especificamente no conjunto dos discursos de Cícero, buscando associá-los ao amparo teórico dos estudos de diferentes áreas, como a linguística, a literatura, a música e teorias gerais do discurso.

Gabriel Galdino Fortuna

Graduação em Letras pela UNESP. Mestrado em Estudos Literários pela FCLAr, com ênfase em língua, literatura e tradução grega, desenvolvendo a dissertação na área de Letras Clássicas com o título: *O Heitor de Homero e as diversas faces do medo*. Doutorado (em curso) pela mesma instituição com tese voltada ao estudo da existência de autorreflexão na *Ilíada*. Também atua nos âmbitos de história e crítica literária e teoria e crítica da poesia, concedendo atenção especial às obras homéricas.

Maria Fernanda Gárbero

Graduação em Letras (Português-Literaturas) pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestrado em Teoria Literária pela mesma instituição. Doutorado em Literatura Comparada pela UERJ, com a tese *Las Madres de Plaza de Mayo: à memória do sangue, o legado ao revés?*. Desenvolve grande parte de suas pesquisas centrada em

produções escritas por mulheres, dedicando-se, sobretudo, à compreensão da formação de atores políticos que romperam com as expectativas da esfera privada (*oikos*) para, de perspectivas diversas, escandalizar a cena pública (*pólis*). Pós-Doutorado em Poéticas da Tradução, na Universidade Federal de Minas Gerais, com a tradução de duas peças de teatro e de uma trilogia completa, originalmente escritas em espanhol e catalão para o português. Professora de Literatura da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e pesquisadora do Centro de Investigación Historia de Madres, em Buenos Aires. Seu projeto de pesquisa atual se intitula *Do útero ao subsolo: maternidade e bastardia nas representações míticas e composições identitárias dos jogos de rasura*, no qual propõe uma leitura das experiências de maternidade na literatura contemporânea, em diálogo com a tragédia grega. É coautora da coleção *Confluencia* (PNLD/2018) de livros didáticos em língua espanhola para o Ensino Médio.

Natanael da Cunha Costa

Graduação em Letras (Língua e Literatura Portuguesa). Pós-Graduação (*lato sensu*) em Estudos Clássicos pela Universidade do Estado do Amazonas. Mestrado (em curso) em Letras e Artes pela mesma instituição.

Pedro Proscurcin Junior

Mestrado em Filosofia do Direito. Doutorado em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Alemanha). Publicou a sua tese de doutorado com o título *Der Begriff Ethos bei Homer: Versuch einer philosophischen Interpretation*. Pós-Doutorado em Filosofia Antiga pela Pontificia Universidad Católica de Chile, com Bolsa do FONDECYT (Ministério da Educação do Chile). Pesquisador visitante na Freie Universität Berlin. *Visiting Scholar* na Universidade de Edinburgh e no Center for Hellenic Studies da Harvard University. Experiência nas áreas de Filosofia e Direito, com ênfase no estudo da Filosofia Grega Antiga, da Literatura Grega Antiga, do Direito Grego Clássico, da História da Ética e da Filosofia do Direito.

Viviane Moraes de Caldas

Graduação em Letras (Português e Literaturas de Língua Portuguesa; Francês e Literatura Francesa) pela Universidade Federal de Campina Grande. Mestrado em Letras (Linguagem e Ensino) pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Doutorado em Letras (Estudos Clássicos) pela UFPB com a tese *A tragédia Hércules no Eta e a formação moral do homem romano*. Estágio doutoral como pesquisadora visitante no Instituto de Filologia Clássica da Universidade de Viena (Áustria). Formação na área de Letras Clássicas (Latim e Grego) pela Friedrich-Schiller-Universität (Jena, Alemanha). Leitora especialista da coleção *Leituras Introdutórias em Linguagem*, publicada pela Editora Cortez (São Paulo). Atualmente, é professora adjunta de Língua Latina, na Universidade Federal de Campina Grande.