

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE

BOLETIM DO CPA/UNICAMP

Ano XXI nº 30 Janeiro de 2016/Dezembro de 2016

ISSN: 2178-3004

**CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO
CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) – IFCH – UNICAMP**

Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da ANTIGUIDADE
Boletim do Centro de Pensamento Antigo (UNICAMP)

www.antiguidadeonline.org

Publicação do *Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica* do IFCH–UNICAMP

ISSN: 2177-5850

Diretor do IFCH: Prof. Dr. Jorge Coli

Diretor associado do IFCH: Prof. Dr. Jesus José Ranieri

Presidente de honra do CPA: José Cavalcante de Souza

Diretora do CPA: Patrícia Prata (IEL/UNICAMP)

Diretor-Adjunto do CPA: Hector Benoit

Editorial Responsável: Hector Benoit (UNICAMP)

Editor-Executivo: Dennys Garcia Xavier (UFU)

Comissão Editorial

Flavio Ribeiro de Oliveira (UNICAMP)

Gabriele Cornelli (UnB)

Glaydson José da Silva (UNIFESP)

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Patrícia Prata (UNICAMP)

Isabella Tardin Cardoso (UNICAMP)

Conselho Editorial

André Leonardo Chevitarese, UFRJ, Brasil

Cláudio Carlan

Fernando Muniz, UFF, Brasil

Francisco Benjamin Souza Netto, Unicamp, Brasil

Francisco Bravo, Universidade de Caracas, Venezuela

Franco Trabattoni, Università degli Studi di Milano, Itália

Humberto Zanardo Petrelli, Unicamp, Brasil
José Antonio Alves Torrano, USP, Brasil
José Remesal, Universidade de Barcelona, Espanha
Julio Cesar Magalhães de Oliveira, USP, Brasil
Luciane Munhoz Omena, Universidade Federal de Goiás, Brasil
Lygia Araújo Watanabe, USP, Brasil
Maria Carolina Alves Santos, Faculdade São Bento de Filosofia
Unesp - Campus Marília, Brasil
Maura Iglesias, PUC- RJ, Brasil
Noberto Luiz Guarinello, USP, Brasil
Renata Senna Garraffoni, UFPR, Brasil
Richard Hingley, Universidade de Durham, Reino Unido
Samuel Scolnikov, Universidade Hebraica de Jerusalém, Israel

Comissão Técnica

Alexandre Prudente Piccolo, Unicamp, Brasil
Alexandre Marchioni Leite de Almeida, Unicamp, Brasil
Filipe N. Silva, Unicamp, Brasil
Jefferson Ramalho, Unicamp, Brasil
Natália Ferreira Campos, Unicamp, Brasil
Nayara Dias Scrimim, Unicamp, Brasil
Osvaldo Cunha Neto, IEL - Unicamp, Brasil
Robson Gabioneta, Unicamp, Brasil
Victor Henrique Silva Menezes, Brasil

Projeto Gráfico: Renata Carla Atilano

Editoração: Maria Cimélia e Filipe N. Silva.

Editoração Eletrônica: José Cavalcante de Souza

Imagens, Finalização de Capa e Miolo e Divulgação: Setor de Publicações do IFCH

Impressão: Gráfica do IFCH–UNICAMP

SUMÁRIO

Apresentação: O CPA e as pesquisas recentes

Pedro Paulo A. FUNARI e Filipe N. SILVA 7

Antiguidade, Identidade e os Usos do Passado

Douglas Cerdeira BONFÁ 11

Tempo na Índia Antiga: o Conceito de Samsāra

Ethel Panitsa BELUZZI..... 33

Entre o Verismo e o Grego Idealizado: as representações do Imperador Augusto na Estatuaria

Gregory GALLO..... 45

Diodoro Sículo e sua Apreciação de Alexandre Magno no Livro XVII da *Biblioteca História*

Thiago do Amaral BIAZOTTO 53

Vida, Morte e Totalidade do Tempo na Apologia de Sócrates de Platão

José Wilson da SILVA..... 79

J. P. Sullivan e Paulo Leminski: duas leituras do *Satyricon*, de Petrônio

Livia Mendes PEREIRA..... 97

COMO COMPREENDER EE I 6? UMA ANÁLISE DE ETHICA EUDEMIA I.1-6

Mariane Farias de OLIVEIRA 123

Nestório, os pelagianos em Constantinopla e o concílio de Éfeso (431): Política eclesial e polêmica doutrinária entre Oriente e Ocidente no século V

Robson Murilo Grandi DELLA TORRE..... 135

O tempo do matrimônio em <i>Historia Apollonii Regis Tyri</i>	
Nicolas Pelicioni de OLIVEIRA.....	157
Os demônios de Santo Agostinho	
Gerson Leite de MORAES	171
Boudica desbravando o tempo	
Tais Pagoto BÉLO	191
Michel Fattal, Du Logos de Plotin au Logos de saint Jean. Vers la solution d'un problème métaphysique ? Paris, Les Éditions du Cerf, 2016, 150 pp., ISBN 9782204109673.	
Revisão por Pedro Paulo A. FUNARI	217
Homenagem a Aristóteles: Historiografia psicogenética da ciência em Werner Jaeger, Jean Piaget e Rolando Garcia	
Tristan Guillermo TORRIANI	221
Uma noite com Trimalquião	
Cláudio AQUATI	247
Pintando no céu: a imagem, o Bem, e a decisão do filósofo (República 487e-489b; 508b-509c)	
André Luiz Braga da SILVA	277
O Tempo no Hipólito de Eurípidés	
Fernando Crespim Zorner da SILVA	301
Autobiografia, tempo e exílio em Tr. IV,10	
Lais Scodeler dos SANTOS	313
Os <i>exempla</i> como modelo de permanência clássica nas gramáticas latinas	
Vivian Carneiro Leão SIMÕES	333
O tempo na cura do amor em <i>remedia amoris</i> de Ovídio	
Gabriela Strafacci Orosco	355

O CPA E AS PESQUISAS RECENTES

Pedro Paulo A. Funari (DH-IFCH)
Filipe N. Silva (Doutorando IFCH/Unicamp)

INTRODUÇÃO

O CPA Integra pesquisadores de diversas áreas vinculadas às Ciências Humanas - Filosofia, História, Arqueologia e Letras, entre outras -, em uma proposta interdisciplinar destinada a contribuir para o desenvolvimento dos Estudos Clássicos no Brasil, seja através do apoio a pesquisas e projetos focados nessa área, seja pela reunião de documentos e promoções de eventos capazes de subsidiar tais iniciativas. Entre as áreas dos Estudos Clássicos nos quais o CPA tem posição já consolidada como polo de debate e de geração e conteúdo, aparecem os Estudos Platônicos, as Letras Clássicas e a História da Antiguidade no Brasil. E, entre seus eventos, destaca-se o Colóquio do CPA, realizado a cada dois anos desde a criação do Centro - em 1995 -, que reúne pesquisadores de Filosofia, História e Letras do Brasil e exterior.

O CPA também organiza seminários internos, cursos e conferências com professores de várias universidades brasileiras e do exterior, além de participar de eventos nacionais e internacionais sobre Filosofia e História

Antiga. Edita a Revista de Estudos Históricos e Filosóficos da Antiguidade, atualmente também com versão online (<http://www.antiguidadeonline.org/index.php>). Vinculado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, mantém atualmente dois grupos de pesquisas: 'O pensamento antigo clássico na sua permanência e posteridade: realismo, materialismo e dialética' e 'Arqueologia histórica'.

No primeiro, linhas de pesquisa diversificadas integram-se ao foco principal do Centro: casos de Platão e Platonismo; Aristóteles e Aristotelismo; Materialismo antigo; A posteridade do Pensamento Antigo no Período Medieval; O Pensamento Histórico Antigo e sua Posteridade no Período Medieval;

Já o grupo de pesquisas em Arqueologia Histórica, além de formar graduandos, mestres, doutorandos e pós-doutorandos, produz artigos científicos veiculados nas mais relevantes publicações das respectivas áreas. Esse grupo já gerou livros publicados, no estrangeiro e no Brasil, por editoras bastante renomadas, como Springer (Nova Iorque), Routledge, Academic Press, Archaeopress (Oxford), entre outras. Também formou professores posteriormente dedicados à docência em várias das principais instituições do ensino superior brasileiro. Foram publicados artigos em revistas como *World Archaeology*, *International Journal of Historical Archaeology*, *Journal of Roman Archaeology*, *Journal of Social Archaeology*, *Current Anthropology*, *Studia Historica*, *Public Archaeology*, *International Journal of Cultural Property*, *American Antiquity*, *Society for Historical Archaeology Newsletter*, *Historical Archaeology*, *História (Unesp)*, *Varia Historia*, *Classica*, *Letras Clássicas*, *Phaos*, *Phoenix*, entre muitas outras.

Apresentação

Neste número, em particular, serão publicados os artigos submetidos pelos participantes do XIII Colóquio do CPA e IV Semana de Estudos Clássicos do IEL/Unicamp. Realizado entre os dias 03 e 05 de Novembro de 2015, e tendo como tema norteador *Tempo, crise e oportunidade no Mundo Antigo*, o evento – que também contou com o apoio institucional da FAPESP – permitiu a interlocução entre estudantes e professores de diversas universidades nacionais e estrangeiras. Além das conferências principais proferidas pelos pesquisadores, também as sessões de comunicação colocaram em evidência a pluralidade de temas e abordagens concernentes ao estudo recente sobre a Antiguidade Clássica no Brasil.

Se, por um lado, as comunicações sobre Letras Clássicas, Filosofia Antiga, História Antiga e Arqueologia Clássica nos sinalizam a permanência e a perenidade dos antigos nos dias atuais, por outro lado, de maneira concomitante, também procuraram demonstrar o caminho contrário: aquele que se refere à busca, à reconstrução (por vezes política) da Antiguidade nas sociedades modernas. Isso, em parte, explica o motivo de o presente número da Revista contar com *papers* que se dedicam a pormenores das obras de Aristóteles, Petrônio e Agostinho, mas também com estudos destinados à elaboração de tradições nacionais modernas a partir de referenciais da Antiguidade.

Se, porventura, o conjunto de artigos e resenhas apresentados neste volume conseguir transmitir aos/às leitores/as a constatação de que os estudos da Antiguidade ainda são imprescindíveis à nossa formação pessoal (e principalmente aquela voltada a nossos jovens estudantes no Ensino Fundamental e Médio), os organizadores do Colóquio do CPA, e

Organizadores

também desta *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, sentir-se-ão plenamente satisfeitos.

Boa leitura!

Pedro Paulo A. Funari

Filipe N. Silva

ANTIGUIDADE, IDENTIDADE E OS USOS DO PASSADO

ANTIQUITY, IDENTITY AND THE USES OF THE PAST

Douglas Cerdeira Bonfá¹

RESUMO

Este artigo pretende, por um lado, fazer uma breve análise sobre o conceito de Antiguidade. Após explorar como os povos antigos lidavam com esta mesma ideia, comentaremos como nós, contemporâneos, a recebemos e fazemos uso da mesma. Por outro lado, apresenta um breve estudo sobre o nascimento e os objetivos da disciplina de História Antiga. A partir de uma análise interdisciplinar, espera-se enfatizar a importância da Cultura Material e da Arqueologia para uma melhor compreensão da disciplina.

Palavras-chave: Antiguidade Clássica. História Antiga. Usos do Passado.

ABSTRACT

This paper aims, on the one hand, to develop a brief analyze about the concepts of Antiquity. By examining its use within ancient civilizations we propose a commentary about how, in the contemporary societies, we have dealing and used the idea of Antiquity. On the other hand, presents a brief study about the beginnings and objectives of the Ancient History. By

¹ Pós-Graduado em História pelas Faculdades Integradas Maria Imaculada.
Email: douglas.bonfa@hotmail.com.

emphasizing an interdisciplinary viewpoint, is expected to reinforce the importance of Material Culture and Archaeology for a better comprehension of the discipline.

Keywords: Classical Antiquity. Ancient History. Uses of Past.

1) INTRODUÇÃO

A proposta desse artigo é trazer informações sobre os tema História Antiga, através da perspectiva metodológica Usos do Passado. Para melhor entendimento, o mesmo está dividido em subtópicos dos quais tratam respectivamente dos temas *A antiguidade entre o passado e o presente* destinado a comentar sobre a Antiguidade e como os contemporâneos a percebem, *Usos do Passado*, com o intuito de demonstrar a perspectiva metodológica que da nome ao tópico e, *A construção da Antiguidade a partir da História e da Arqueologia*, o qual demonstra a importância da arqueologia em conjunto com a História, na construção da Antiguidade.

2) A ANTIGUIDADE ENTRE O PASSADO E O PRESENTE

Primeiramente é necessário apresentar o que entendemos por Antiguidade. O que seria o antigo? Uma boa referência teórica para essas questões foi proposta por François Hartog. Na coletânea *Os antigos, o passado e o presente*, o autor escreve sobre como enxergamos os antigos e nossas necessidades em exaltá-los na contemporaneidade. Assim, de acordo com Hartog:

Outra modalidade contemporânea de confronto seria antes da ordem da citação, para não dizer da simples piscadela. É o caso do recurso a nomes extraídos da Antiguidade para batizar objetos que são os próprios emblemas da ciência e da técnica

modernas: míssil europeu Ariadne [...] o projeto da nave espacial Hermes ou a sonda Ulisses, como se, pela reativação desses velhos nomes, que hoje não são propriedade verbal de ninguém, se quisesse suscitar, sem nela crer efetivamente, alguma moderna mitologia. (HARTOG, 2003, p. 17).

No trecho acima, fica clara a ideia de que nós, contemporâneos, enxergamos os antigos com admiração e grandiosidade. Sendo assim, deve-se destacar que, sempre no tempo presente, utilizamos de conceitos que remetem à Antiguidade para batizar objetos novos, com o intuito de lhes dar grandeza.

Por meio de uma construção ideológica de Ocidente, o mais comum neste processo de busca do passado são as reivindicações do passado correspondente à Antiguidade Clássica, com a ideia de pertencimento ou legado da Grécia e Roma Antigas. Porém, podemos aqui fazer um adendo sobre a existência de mais perspectivas: é o caso, por exemplo, dos bretões e dos franceses, representados nas figuras da rainha bretã Boudica, a *Boadiceia* da tribo dos iceni, e do líder gaulês Vercingetórix, respectivamente, personalidades que, conforme indicado pelos estudiosos, fizeram frente às incursões da conquista romana em seus territórios, e que foram resgatados com intuito de fortalecer valores nacionais e regionais (BÉLO, 2014, p.106).

É importante destacar que os próprios “antigos” também manifestavam admiração pelo seu passado. Na mitologia, reproduzida também na tradição oral, era onde os antigos gregos encontravam o passado que lhes interessava. Levando em conta as próprias funções da tragédia, os helenos tomavam como exemplos os heróis homéricos como Aquiles, Agamenão, Menelaus, Odisseu, Heitor, Páris, Enéias (presentes nas obras *Iliada* e *Odisseia*).

Os próprios gregos também valorizavam seu passado cretense, com a grandiosidade de seus palácios, como podemos perceber no mito do Minotauro. (O mito que aqui me refiro seria o “mito” no sentido de “lenda”). Segundo Moses Finley, o mito não significava somente algo para ser lido como lazer, mas também cumpria com algumas funções específicas, como dar significado ao passado, torná-lo inteligível e compreensível (FINLEY, 1989, p. 5-7). Já no século IV a.C, Hartog diz que ela (a ideia de um passado antigo) *se caracterizou pela valorização do passado, sob diferentes formas. [...] Os oradores entoavam o canto da grandeza passada de Atenas.* (HARTOG, 2003, p.119).

O Renascimento, contexto histórico reconhecidamente entendido como uma retomada da cultura da Antiguidade, que rompe com o medievalismo e se aproxima dos antigos. A despeito das diversas querelas entre antigos e modernos, Hartog (2003) argumenta que, em diversas ocasiões, teria havido uma supervalorização dos antepassados antigos: “Nós somos anões, e os antigos, gigantes, disso não havia dúvida. E, no entanto, vemos mais longe que eles, não por mérito próprio, mas graças a eles, graças ao que eles nos legaram”. (HARTOG, 2003, p.123).

A partir daí é preciso ressaltar que não seria apenas uma retomada da Antiguidade e sim “instaurar uma nova relação” com a Antiguidade (HARTOG, 2003, p.124). É nesse momento que surgem questionamentos: O quê buscar na Antiguidade? Para quê buscar na Antiguidade? Como buscar na Antiguidade? Quais aspectos da Antiguidade deveriam estar na base dessa cultura renascentista?

Primeiramente, para fazer referência à Antiguidade é necessário, antes de tudo, conhecê-la. Não há como legitimar que algo descende da Antiguidade sem ter conhecimento para que se possa afirmar tal apropriação.

A disciplina que nos fornece informações sobre a Antiguidade é denominada História Antiga. Mas, o que podemos denominar como História Antiga?

Norberto Luiz Guarinello (2013), em seu livro *História Antiga*, nos traz uma definição. Ele nos mostra que a constituição da História Antiga nos remete ao estudo das origens do Ocidente, e é denominada como História Antiga por ser a primeira no início de uma sequência, por vezes, concebida como evolutiva: História Antiga, História Medieval, História Moderna e História Contemporânea. Além dessa definição, Guarinello (2013) nos convida a refletir sobre o quão arbitrário seria o recorte feito pela disciplina, que abrange Egito e Mesopotâmia, além de Grécia e Roma, essas figurando como Antiguidade Clássica. Sendo assim, a História Antiga relega a marginalidade as demais regiões, fazendo com que nos familiarizemos com a História Ocidental, tratando as demais como a História dos outros. (GUARINELLO, 2013, p.13).

Nesse sentido, Guarinello (2013) faz ainda uma reflexão sobre a relação do Brasil com a Antiguidade:

O efeito dessa forma de reconstruir a História não é inócuo. Sua ação sobre a memória coletiva e sobre a identidade do Brasil é bastante evidente. Vemo-nos como ocidentais e os textos bíblicos, o Egito, a Mesopotâmia, a Grécia e Roma parecem-nos mais próximos que as Histórias de outros povos e regiões. [...] O problema central, para os historiadores, é o caráter implícito dessa memória. Em que medida essa sequência temporal faz sentido? Basta-nos, hoje, uma história centrada na civilização europeia? Somos nós europeus? Podemos entender a globalização apenas a partir de uma perspectiva ocidental? E, afinal, o que é o Ocidente? Quem faz parte dele? Qual sua definição primordial: o cristianismo, a democracia, o capitalismo? (GUARINELLO, 2013, p. 14).

Particularmente significativo para este estudo, portanto, são os trabalhos e ressignificações da Antiguidade Greco-Romana em outros períodos históricos. Conforme já foi apresentado por Pedro Paulo Abreu Funari (2005):

Um dos aspectos mais relevantes da História Antiga, a partir de uma visão crítica aos modelos normativos, consiste no estudos das apropriações modernas da Antiguidade, para interesses no presente. Isto significa tanto perscrutar os usos modernos do antigo, como mostrar aos estudiosos do moderno que não se pode bem entender muito da modernidade sem conhecer esses usos e reapropriações (FUNARI, 2005, p. 7).

Importância similar também foi apresentada no estudo de Glaydson José da Silva : *O estudo das apropriações do mundo antigo e de seus usos no fabrico das construções identitárias revela a importância da necessidade de um conhecimento da Antiguidade*. (SILVA, 2005, p. 24).

De acordo com Guarinello (2013), a idéia de um *Mundo Antigo* correspondente à Antiguidade Greco-Romana teria ganho forças no período do Renascimento, quando os indivíduos começaram a se interessar por um mundo existente no pré-cristianismo. Por meio do contato com textos gregos e romanos antigos começam a enxergar sentido nas construções antigas presentes na paisagem e a alguns hábitos como a agricultura e pecuária, entre outros (GUARINELLO, 2013, p.18). Também Maquiavel, à sua época, valorizava a Antiguidade, dando enfoque principalmente nos segmentos políticos e militares. Maquiavel acreditava que estariam na Antiguidade os exemplos as serem seguidos, conferindo à História, portanto, um caráter de aprendizagem, um papel de mestra da vida (*Magistra Vitae*). Conforme podemos perceber no trecho a seguir:

Caminham os homens, em geral, por estradas já trilhadas. Aquele que é prudente, desse modo, deve escolher os já percorridos pelos grandes homens, e copiá-los; sempre muito é aproveitado, ainda que não se possa seguir fielmente, pela imitação, as virtudes dos grandes. (MAQUIAVEL, 1999. p. 49).

O contexto histórico em que Maquiavel escreve a obra *O Príncipe* é o da constituição das monarquias absolutistas. O conceito de absolutismo utilizado neste estudo é aquele proposto por Perry Anderson (historiador britânico de inclinação teórica marxista, professor de História e Sociologia na UCLA), conforme apresentado pelo estudioso por ocasião de uma interpretação da transição entre o mundo medieval e a modernidade, a passagem do feudalismo ao capitalismo. Neste estudo, o autor afirma que, em meio a essa transição, o Estado absolutista serviu de mecanismo para manutenção das ordens sociais, no qual a elite feudal medieval permaneceria conservando seu poder perante aos demais no início da modernidade, ou seja, o absolutismo centralizou o poder nas mãos dos soberanos, deixando os cidadãos de fora da participação e controle na vida pública. (ANDERSON, 2004. p. 34-35).

3) USOS DO PASSADO

Interpretação similar àquela apresentada por Anderson (1974) também foi proposta por Kamila Silva e Henrique Silva por ocasião da elaboração de um verbete sobre este tema para o Dicionário *de Conceitos Históricos* (2009). Nesta proposta, o absolutismo refere-se à forma de governo em que o poder é centralizado na figura do monarca, que o transmite hereditariamente. Esse sistema foi específico da Europa, entre os séculos XVI e XVII (SILVA & SILVA, 2009, p.11).

Assim, trabalhamos com a hipótese preliminar de que as referências feitas à Antiguidade serão para legitimar essa forma de governo. É importante destacar que, assim como os antigos romanos, também existem povos que recorrem (e até mesmo forjam) a um passado com intuito de legitimar suas atitudes, identificar identidades e fortalecer suas ideologias. É interessante estudar o mito fundador de Roma, no que diz respeito à herança divina que é requisitada. Existem diversas versões deste mito, porém, as mais conhecidas fazem referência à descendência dos romanos do deus Marte e da deusa Vênus, dando sentido de povo forte com linhagens divinas, insinuando que “os deuses conspiravam a seu favor” (FUNARI, 2001, p. 79).

Não há o que rechaçar dessa atitude de busca e uso do passado, nem é essa a intenção. O questionamento que cabe nesse processo é a intenção dos conceitos resgatados. É por esse motivo que se torna necessário um conhecimento sobre o mundo antigo, para que, a partir desse, possa confrontá-lo com o que os povos reivindicam como herança.

Para delimitar o conceito de *Usos do Passado*, recorreremos aos estudos de Glaydson José da Silva (professor de História Antiga da Universidade Federal de São Paulo). As investigações de Silva (2005), com efeito, demonstraram que, com intuito de legitimação de suas atitudes, alguns povos criam uma ideia arbitrária de Antiguidade para que, com isso, consigam assimilar sua origem e sua identidade com a mesma. Na realidade trata-se de um verdadeiro forjamento, uma vez que usam o que é do seu interesse e simplesmente esquecem aquilo que não lhes convém lembrar. Nesse processo, não está descartada a possibilidade de imaginarem ou inventarem um passado, não mais resgatando a Antiguidade, mas a recriando, sempre conforme lhes for conveniente. De acordo com Silva (2005):

Justificador dos impérios modernos, o Império Romano ajuda a construir os pertencimentos, as identidades, as nacionalidades, em universo de empréstimos simbólicos, sentidos, construídos em interpretações falseadas, em muitas tentativas das nações europeias de estabelecer passados apropriados. (SILVA, 2005. p. 43).

Também o historiador britânico Eric Hobsbawm (1998) fez menção sobre a ação das nações em buscar raízes - por vezes inexistentes - na antiguidade. Como faz notar no trecho a seguir:

As nações são entidades historicamente novas fingindo terem existido durante muito tempo. É inevitável que a versão nacionalista de sua História consista de anacronismo, omissão, descontextualização e, em casos extremos, mentiras. Em um grau menor, isso é verdade para todas as formas de História de identidade, antigas ou recentes. (HOBSBAWM, *apud*: SILVA, 2005, p. 47).

Um caso exemplar a ser ressaltado é a da origem dos gregos. Segundo Martin Bernal (2005), teria existido duas teorias principais para a explicação das origens da Grécia Antiga. O autor expõe que uma delas é a chamada de antiga, na qual remete a colonização da Grécia pelos fenícios e egípcios. Conflitante a essa teoria teria surgido outra vertente, denominada pelo autor como ariana. Esta última, argumenta Bernal (2005), diz sobre o povoamento da Grécia pelos povos indo-europeus (jônios, dórios e aqueus). Essa segunda teoria, no entanto, teria nascido a partir da necessidade dos povos europeus em buscar suas origens nos “gregos civilizados e democráticos” não podendo assim aceitar a origem dos gregos a partir fenícios e egípcios (BERNAL, 2005, p. 23-24).

Por ocasião da constituição dos impérios modernos no Ocidente, a partir da prática já mencionada daquilo que, no Brasil, Silva (2005) conceituou como *Usos do Passado* para a formação de suas identidades, houve a necessidade de legitimar suas atitudes. Não bastava mais identificar a origem e a formação de sua identidade com os antigos, agora era necessário legitimar seus atos a partir dos ‘antepassados ocidentais’, reivindicando as tradições herdadas como legítimas de seus antecessores e passíveis de serem (re)aplicadas. Novamente, é o historiador e professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) quem nos serve de referência:

O mundo Antigo facilmente é representado e lido em meio às características dos regimes autocráticos europeus. Autorizando e desautorizando práticas. Legitimando. Enfim, servindo como espelho da honra, poder e glória das nações e da megalomania de seus líderes. (SILVA, 2005, p. 69).

No mesmo sentido, temos a visão do estudioso Richard Hingley (2010), professor do Departamento de Arqueologia da Universidade de Durham, na Inglaterra:

A herança clássica constituiu um elemento vital nos modos como se tem imaginado e manipulado o mundo. O importante exercido nesse debate pelo saber clássico requer que nos dirijamos para o papel ideológico desempenhado pela história antiga ao longo de toda a era moderna (HINGLEY, 2010, p. 73).

Assim como os romanos subjugavam os demais povos como bárbaros, e, durante esse processo, assumiam o papel de civilizadores dos mesmos (segundo algumas historiografias das quais existem discordância), os impérios modernos dar-se-ão essa missão como herança de seus predecessores romanos. Assim sendo, o apelo ao passado teria sido uma tentativa de

legitimar seus atos políticos perante os povos que eles denominam e subjagam como bárbaros. Assim, servindo aos interesses dos impérios europeus do século XIX o passado greco-romano foi retomado, recriado e reinterpretado, sempre visando ao poder e à imposição sobre as populações nativas. Como argumenta Hingley:

Um aspecto poderoso dessa perspectiva diz respeito ao conceito romano de *humanitas*, às vezes, traduzido como “civilização”. [...] essa ideia dava uma justificativa moral, a partir da criação de uma identidade romana ideal, para o processo de imperialismo e de dominação de outras comunidades. (HINGLEY, 2010, p. 70).

De modo similar, conforme faz notar Silva (2005):

O ideal de potência, imperialismo e civilização dos modernos europeus é, dessa forma, o mesmo dos romanos, que lhes transmitiram uma espécie de missão imperial civilizatória. O poder civilizador do ocidente leva a ordem, estabelece a paz e faz imperar o progresso; é a romanização a livrar os povos da barbárie. (SILVA, 2005, p. 43).

Cabe aqui ressaltar que essa suposta missão civilizatória é inevitavelmente questionável. Estudos dizem que essa herança romana requisitada pelos impérios europeus modernos trata-se de uma visão distorcida da Antiguidade Romana: Hingley (2010), com efeito, defende que o processo instaurado pelos romanos em suas províncias não se tratava de inclusão ou exclusão dos povos conquistados, mas, na realidade, tratava-se de uma discussão sobre romanização (civilizar os bárbaros), no qual o autor acredita ter havido uma comunicação entre as culturas provinciais e a romana: não podendo haver, portanto, uma imposição direta, mas sim, uma relação marcada pelo sincretismo cultural. Reivindicando uma perspectiva

interpretativa que não hierarquize os elementos culturais dos personagens envolvidos, Hingley (2010) observa que:

Em outras palavras, essas pessoas não estavam, necessariamente, buscando seu próprio jeito local, sua maneira regionalmente distinta, de “tornarem-se romanos”, mas mantendo o núcleo de sua identidade cultural, adotavam algumas inovações poderosas que os assistiam a viverem suas vidas de maneiras novas, em ocasiões de mudanças políticas. (HINGLEY, 2010, p. 89).

Para chegar a essa perspectiva Hingley (2010) ressalta a importância de se questionar a historiografia tradicionalista que estava a mercê dos documentos e estudos com focos imperiais. Descreve a necessidade do uso da Arqueologia e dos estudos locais para chegar à perspectiva da província perante o Império sem reduzi-la a signos de inferioridade cultural.

Quando se trata do estudo de História, não somente no caso da História Antiga, mas também no estudo de outros períodos históricos, é necessário estar atento às diferentes posições apresentadas por autores que defendem perspectivas diferentes, não ficando preso, deste modo, a uma única hipótese tendenciada de antemão a um resultado previsto. Não há como ser imparcial quando se trata do estudo da História, porém, deve-se levar em consideração todas as perspectivas sem preconceitos antes de chegar a uma conclusão.

No caso do estudo dos *Usos do Passado* antigo, merece destaque as palavras de Silva (2005):

(...) Não raro, a Antiguidade tem sido percebida a serviço de uma certa lógica justificadora e legitimadora, onde se pode ver, ao longo do século XX, suas ligações com questões identitárias nacionais, com regimes autoritários, com racismo, com machismo e com práticas políticas e sociais de toda sorte;

contudo, o estudo da antiguidade clássica não precisa reforçar preconceitos nem constituir-se em elemento de opressão. (Silva, 2005, p. 29).

É interessante pensar que a História se desenvolve no presente. É no tempo presente que o historiador realiza seu trabalho. O historiador, portanto, ao analisar sociedades não contemporâneas devem levar em consideração o tempo presente das mesmas, ou seja, qual era o contexto em que esses indivíduos estavam inseridos? Qual era o seu presente?

O contexto histórico não só condiciona as ações dos objetos de estudo, como também influencia sobre o trabalho do historiador. Para desenvolver sua pesquisa, o historiador precisa fazer escolhas, decidir qual o tema a ser trabalhado, qual metodologia e perspectiva teórica serão utilizadas. O tempo presente em que o historiador está inserido é determinante em suas escolhas, não há impessoalidade, não é possível abrir mão da subjetividade do narrador em seus trabalhos. Os interesses do historiador estão relacionados ao presente e suas perspectivas. Na introdução da coletânea *Repensando o Mundo Antigo*, Funari endossa essa postura teórica, e salienta que: *Um dos aspectos mais relevantes das História Antiga, a partir de uma visão crítica aos modelos normativos, consiste no estudo das apropriações modernas da Antiguidade, para interesses no presente.* (FUNARI, 2005, p. 7).

Partindo da perspectiva de que o historiador não desenvolve um trabalho impessoal, mas que, ao analisar um documento ele deve ter o cuidado de entender que este também é compreendido pela subjetividade de quem o escreveu. Portanto, existe também a necessidade do estudo do contexto em que foi produzido determinado documento. Logo, tem-se que: *As raízes da explicação histórica encontram-se sempre, no presente,*

nas sociedades e culturas de determinados períodos, na qual se insere o historiador. (BURGUIERI apud: FUNARI, 2003, p. 17).

Sendo o documento histórico um constructo derivado da subjetividade de quem o escreve sobre influência do contexto em que está inserido, a ele é atribuída uma função, um sentido. Sendo assim, entendido como um discurso histórico, agregando uma nova necessidade a ser observada: Quem o escreve, para quem ele é escrito e por quê? Segundo perspectiva apresentada por Funari: *A noção de que todo conhecimento expressa-se, necessariamente, como um discurso implicou o reconhecimento da importância de sua autoria e de seu público, assim como da forma e conteúdo desse discurso.* (FUNARI, 2003, p.18).

Mesmo a História sendo derivada do homem e de sua subjetividade, no entanto, é fundamental reconhecer que ela foi fundada sob postulados de caráter científico. Segundo a proposta de Guarinello:

(...) Ela [a História] se apropria de seu objeto, o passado, do mesmo modo que as demais ciências: buscando um conhecimento possível e controlado sobre os acontecimentos e as ações humanas no passado e tentando interpretá-los (GUARINELLO, 2013, p. 10).

Os historiadores baseiam-se em materiais do passado que resistiram ao tempo para montar suas perspectivas. A História não chega a uma verdade absoluta, e sim a teorias diversas que são passíveis de debates, mas que mantêm sua cientificidade graças aos documentos que as embasam.

4) A CONSTRUÇÃO DA ANTIGUIDADE A PARTIR DA HISTÓRIA E DA ARQUEOLOGIA CLÁSSICA

A História Antiga não trata da história do mundo, mas sim de um *recorte bem específico do passado: o das origens do Ocidente* (GUARINELLO, 2013, p.13). Assim sendo, aceitamos a ideia de pertencimento ao Ocidente e é essa História Antiga que, a partir do século XIX, é reproduzida (com maior ou menor crítica) nas escolas e universidades, como já mencionado.

Não teria sido por acaso que a História Antiga surge nesse período. Ao contrário, ela surge num processo de formação de identidade das nações europeias, e foi utilizada junto ao aparato ideológico dos Estados nacionais como produtora de memórias sociais. De acordo com Guarinello: *A identidade de uma pessoa, um grupo ou uma coletividade inteira é o que lhe permite pensar sobre si mesmo, repensar seu passado e reconhecer seus limites e suas potencialidades para construir seu próprio futuro.* (GUARINELLO, 2013, p. 8).

A identidade social é construída nas atividades interpessoais dos indivíduos no seu dia-a-dia. Tal construção é influenciada por memórias hereditárias, mas também são influenciadas por hábitos comuns do cotidiano como músicas, filmes, religiões, etc. Novamente, é Guarinello (2013) quem nos convida a repensar a relação entre nação, História e identidade. Segundo o estudioso da Universidade de São Paulo:

No mundo contemporâneo, o Estado é o maior e mais eficaz produtor de memórias sociais. Ele necessita dessa produção da memória para sua própria legitimidade, mas, sobretudo, para manter uma identidade nacional e cívica, para dar sentido a sua existência como parte da vida dos cidadãos e da própria ideia de nação (GUARINELLO, 2013, p. 9-10).

Mas, de que maneira nos chegam esses conhecimentos sobre o mundo antigo, e que são tão significantes para serem usados como na constituição de nossas identidades e, por vezes, são reproduzidos e estão presentes em nosso cotidiano? Segundo Funari (2001), a Antiguidade está presente em nosso cotidiano, seja em filmes, livros, na religião (Bíblia, celebrações), ou no âmbito acadêmico, através do estudo das disciplinas de História Antiga e Arqueologia Clássica (FUNARI, 2001, p. 09).

O estudo da História Antiga nos possibilita o acesso e o contato com textos clássicos e documentos oficiais da antiguidade. Isso é possível por conta do trabalho de monges copistas na idade média. Esse processo era seletivo, o que resultou no esquecimento de incontáveis obras, por determinantes políticos e religiosos (FUNARI, 2001, p. 76-78).

A inauguração dos estudos de História Antiga no Brasil por intermédio do Professor Eurípides Simões de Paula, na Universidade São Paulo. Segundo os professores Margarida Maria de Carvalho (UNESP) e Pedro Paulo Funari (UNICAMP), teria sido apenas nas últimas décadas do século XX, que a História Antiga ganharia forças na academia, percorrendo um processo que seguia dos grandes centros, indo em direção às universidades mais afastadas. O contexto em que a disciplina se espalha pelo país compreende o período em que os militares estavam no poder. Esse fator foi determinante para moldar os objetos de estudos e os conteúdos ministrados pelos professores da área. Assim, os conteúdos eram passados de maneira maniqueísta, através de um método considerado positivista, aos moldes do governo militar. Essa situação só iria se reverter a partir da abertura política na década de 1980, quando a disciplina História Antiga viria a acompanhar os avanços historiográficos propostos pelo historiador estadunidense Moses

Finley, com uma perspectiva voltada mais para os ramos da História Social e Cultural, ganhando maior força na década de 1990 (CARVALHO & FUNARI, 2007).

Como já mencionado, a bibliografia a que hoje temos acesso chegou até nós através das escolhas feitas pela Igreja medieval, além de documentos oficiais escritos por governantes e pela elite. Esses escritos nos transmitem uma história contada por um determinado setor da sociedade antiga. Essa situação gera um estigma para a disciplina, como se a mesma fosse reprodutora de um discurso elitista, sendo usada como manutenção do “poder e superioridade” de algumas nações. (GARRAFFONI, 2007, p.16).

A nova perspectiva, que aproxima a História Antiga das demais disciplinas de humanas, como a Sociologia, por exemplo, reconfigura o modo de pensar a Antiguidade a partir do meio social, na tentativa de demonstrar como viviam as demais camadas da população. Para que esse processo fosse possível, entra em cena outro objeto de pesquisa: a cultura material. Diferente dos textos – que usualmente demonstram a visão da elite sobre a antiguidade - as fontes materiais não fazem distinção entre as pessoas. Como definição de cultura material, recorremos ao estudo do professor Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses, da Universidade de São Paulo. Segundo Meneses (1985):

Por cultura material poderíamos entender aquele segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem. Por apropriação social convém pressupor que o homem intervém, modela, da forma a elementos do meio físico, segundo propósitos e normas culturais. Essa ação, portanto, não é aleatória, casual, individual, mas se alinha conforme padrões, entre os quais se incluem os objetos e projetos. Assim o conceito pode tanto abranger artefatos, estruturas, modificações da paisagem, como

coisas animadas (uma sebe, um animal doméstico), e, também, o próprio corpo, na medida em que ele é passível desse tipo de manipulação (deformações, mutilações, sinalizações), ou ainda, os seus arranjos espaciais (um desfile militar, uma cerimônia litúrgica) (MENESES, 1985, p. 12).

A disciplina que vem a contribuir crucialmente nos âmbitos da cultura material, por excelência, é a Arqueologia. A partir da Arqueologia, com efeito, tem sido possível estudar os aspectos das camadas menos favorecidas: setores sociais da antiguidade que aparecem apenas indiretamente na literatura oficial que chegou até nós.

A Arqueologia surge no século XVIII, em substituição ao antiquarismo. A arqueologia transformou em ciência o estudo de fontes materiais, que antes era feito de maneira amadora pelos antiquaristas e colecionadores. Em princípio foi instaurada na universidades Européias, por “interesse dos Estados pelo patrimônio monumental de seu passado levando-os à apropriação dos mesmos e influenciando assim, os rumos da pesquisa arqueológica” (FUNARI & GRILLO, 2015, p. 25-27).

Os vestígios materiais chegam a nós sem intervenção, chegam em estado natural, diferentemente dos escritos, que trazem consigo um valor discursivo aristocrático. As fontes materiais, em sua maioria, nos fornecem informações sobre o cotidiano dos antigos. Conforme designação apresentada por Renata Garraffoni (UFPR):

(...) elas constituem um instrumento versátil para conhecermos as visões de mundo de pessoas simples, escravos, libertos, livres de condição pobre, mulheres, enfim, sujeitos que constituíram parte do Império romano, mas que nem sempre foram ouvidos pela historiografia clássica. (GARRAFFONI, 2007, p. 21).

Na medida em que a produção do conhecimento histórico (mas também o arqueológico) está diretamente relacionado ao contexto ao qual pertence, poderíamos argumentar no sentido de reivindicar um espaço acadêmico próprio em âmbito brasileiro, ou o conhecimento produzido no Brasil seria apenas reprodutor das tendências elaboradas nos grandes centros da Europa e dos Estados Unidos? Entre os estudiosos brasileiros, especialistas da História Antiga e da Arqueologia Clássica, a resposta é negativa.

A perspectiva interpretativa brasileira para História Antiga e para a Arqueologia Clássica tem muito a contribuir. Como indicado por Funari & Grillo (2015):

A situação brasileira pode ser muito fértil, na medida em que nossas realidades sociais, econômicas e culturais podem nos ajudar a perceber as civilizações antigas de outra forma, menos condicionadas pela riqueza e pelo capitalismo] que dominam aquelas tradições. O imperialismo associado de maneira umbilical e inexorável, à Arqueologia Clássica das grandes potências, adquire contornos muito diversos, quando observados de um país periférico e vítima, antes que beneficiário, da ação imperial moderna. (FUNARI & GRILLO, 2015, p.19-20).

Talvez o não pertencimento ao eixo central europeu dos estudos clássicos - Inglaterra, Itália, Alemanha, França – seja o fator determinante que configura o Brasil (representado aqui por seus estudiosos) em posição favorável a perceber as civilizações antigas de maneira diferenciada, assim podendo contribuir com uma perspectiva inovadora para a temática.

5) CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do exposto até aqui, acreditamos ter sido possível perceber as mudanças ocorridas desde a fundação da disciplina até os nossos dias. De uma criação imbuída de preceitos políticos que foram condicionantes na escolha do recorte a ser feito nos objetos de estudos dos quais ela abrangeria. Com o objetivo de legitimar a suposta vitória do ocidente sobre o oriente, visando transparecer um sentimento de superioridade e pertencimento ocidental, resultando na justificação e legitimação de regimes autoritários. Até o início de sua transformação iniciada no final dos anos 80, quando essa viria a acompanhar os processos de renovação da historiografia, o qual teria um caráter social, afastando-se do estigma que a rotulava como disciplina conservadora e positivista.

O papel do historiador, do docente de história, seja qual for o nível em que esse leciona, é o de continuar rompendo com o antigo rótulo que perseguiu, e, em alguns casos, ainda persegue, a disciplina História Antiga. É o caso, portanto, de romper as barreiras entre passado e presente. Estudar a Antiguidade não somente na e pela Antiguidade, mas também criar pontes que liguem o passado com as discussões contemporâneas, comparar conceitos como democracia, república e até mesmo escravidão: conceitos que têm feito parte da história de nosso país, e que ainda existem no nosso cotidiano com o legado cultural dos antigos.

É possível, e inclusive já tem sido feito no Brasil, estudar e o ensino sobre a Antiguidade a partir de novos conceitos que abrangem questões de primeira importância para os nossos dias, como gênero, raça e sexualidade, entre outros. Para tanto, além da reflexão permanente acerca dos atributos da disciplina, também é necessário fazer o uso das perspectivas teóricas aqui

apresentadas, da Cultura Material, da Arqueologia: sempre com o intuito de deixar de legitimar superioridades, preconceitos e autoritarismos.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 2004.
- BÉLO, Tais Pagoto. *Um estudo preliminar sobre Boudica e a memória coletiva britânica*. Cadernos do LEPAARQ (UFPEL), v. 11, p. 105-121, 2014.
- BERNAL, Martin. A imagem da Grécia Antiga como ferramenta para o colonialismo e para hegemonia europeia. In FUNARI, P.P.A.(Org.) *Repensando o Mundo Antigo* - Martin Bernal, Luciano Canfora e Laurent Olivier: Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.
- CARVALHO, Margarida Maria de & FUNARI, Pedro Paulo A. *Os avanços da História Antiga no Brasil: algumas ponderações*. História vol.26 no.1 Franca 2007 in <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742007000100002> (acesso 05/01/2016).
- FINLEY, Moses I. *Uso e abuso da História*. Livraria Martins Fontes, Ed. Ltda, São Paulo, 1989.
- FUNARI, Pedro Paulo A. & GRILLO, José Geraldo Costa. *Arqueologia Clássica - o cotidiano de gregos e romanos*. Ed. Prismas. Curitiba, 2015.
- FUNARI, Pedro Paulo A. *Antiguidade Clássica: A História e a Cultura a partir de documentos*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.
- FUNARI, Pedro Paulo A. *Grécia e Roma*. Ed. Contexto. São Paulo, 2001.
- GARRAFFONI, Renata Senna. *Felicitas Romanas: Felicidade Antiga, Percepções Modernas*. História: Questões & Debates, Curitiba, n 46, p.13 - 29. Ed. UFPR, 2007.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. *História Antiga*. Coleção História na Universidade. Editora Contexto: São Paulo, 2013.
- HARTOG, François. *Os Antigos, O Passado e o Presente*. Ed. UnB, Brasília, 2003.

- HINGLEY, Richard. *O Imperialismo Romano - novas perspectivas a partir da Bretanha*. UFPR/UNICAMP/CAPES/ ANNABLUME, São Paulo, 2010.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Ed. Nova Cultura Ltda. 1999, São Paulo.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra. *A cultura material no estudo das sociedades antigas*. Revista de História, São Paulo, n. 115, p. 103-117, 1985.
- SILVA, Glaydson José. *História Antiga e Usos do Passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sobre o regime de Vich (1940 - 1944)*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2007.
- SILVA, Kalina Vanderlei & SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. Ed. Contexto, São Paulo, 2009.

TEMPO NA ÍNDIA ANTIGA: O CONCEITO DE SAṂSĀRA

TIME IN ANCIENT INDIA: THE CONCEPT OF SAMSĀRA

Ethel Panitsa Beluzzi¹

RESUMO

Podemos dizer que a história da Índia é permeada pela investigação do que é o “eu”, e essa investigação ontológica e metafísica, na maioria das vezes, desenvolveu-se em uma multiplicidade de práxis. Entretanto, entre quase todos os desenvolvimentos filosóficos relacionados com essa questão, um conceito permanece central: o conceito de saṁsāra. Etimologicamente, *saṁsāra* une as palavras *sama* (igual/mesmo) e *sarati* (flui), isto é, significa um “contínuo fluir”. Considerando os meandros da causalidade, seria então possível ir além da existência condicionada, agora entendida como “contínuo vagar”. O tempo, dessa maneira, não é entendido como uma finitude necessária: ele se torna uma continuidade inescapável.

Palavras-chave: Filosofia Budista; Sânscrito; Índia; Samsara; Tempo.

ABSTRACT

We can say that the history of India is permeated by the investigation of what is the “I”, and this ontological and metaphysical inquiry, most of the time, developed into a multiplicity of practice. However, among almost all philosophical developments related to this issue, a concept remains central: the concept of saṁsāra. Etymologically, saṁsāra joining the sama words

¹ Doutoranda na Universidade Estadual de Campinas.

(equal / even) and sarati (flows), i.e. it means a “continuous flow”. Considering the intricacies of causality, it becomes possible to go beyond the conditioned existence, now understood as “continuous drift.” The time, in this way, is not understood as a necessary finitude: it becomes an inescapable continuity.

INTRODUÇÃO

A finitude humana sempre nos levou a considerar nossa relação com o tempo como uma das questões principais na filosofia. Da perspectiva do rio que jamais entramos duas vezes de Heráclito até as atuais considerações temporais na física quântica, toda a filosofia europeia na qual nossa cultura ocidental está baseada considerou essa questão com bastante cuidado.

De maneira geral², considerando os gregos como o início de todo esse movimento filosófico-cultural, podemos dizer que a perspectiva da finitude do corpo não significava a finitude de uma substância imaterial – seja ela chamada de mente, alma ou qualquer outra coisa. Embora existisse o conceito de transmigração entre os pré-socráticos – notadamente, entre os orfistas e pitagóricos -, desde Platão o conceito é de que essa vida humana é passageira, enquanto a vida pós-morte seria eterna – e essa eternidade ocorreria exatamente por ter despojado a substância imaterial da finitude do corpo. Isso se manifestou de maneira muito extensiva nos filósofos medievais, que fizeram da doutrina cristã o centro de suas investigações, e de maneira menos extensiva nos modernos, que se voltaram à epistemologia para que pudessem estabelecer suas certezas sobre os fatores imateriais – como os conhecimentos intelectuais (travando, inclusive, interessantes batalhas entre os empiristas e racionalistas). Essa diminuição teve seu auge nos contemporâneos, que pretenderam destruir qualquer resquício dessa

² E sem a pretensão de precisão nos pormenores filosóficos de cada autor.

metafísica que deseja colocar-se, ou ao menos colocar certa parte de si, como eterna. Veja-se, por exemplo, a despersonalização desse princípio enquanto Vontade, e a filosofia da destruição de Nietzsche. Com a separação precisa entre ciência e religião, então, passamos a considerar as elaborações sobre a vida pós-morte como parte da religião; assim, essa questão sai do campo da investigação e elaboração filosófica e metafísica e adentra o campo da aceitação de dogmas da fé.

No panorama filosófico oriental, essa questão seguiu caminhos bem diversos. Embora cada tradição filosófica tenha seguido caminhos próprios, existem alguns conceitos que são comuns entre elas, conceitos que, como a base do pensamento indiano, formaram o centro de suas investigações – que, é claro, voltaram-se cada uma para seu próprio lado. Assim, para abordar a questão do tempo na Índia antiga, escolhemos um único viés: o conceito de *saṃsāra*. Esse não é nem de longe o único viés possível e, mais que isso: à primeira vista, ambos os conceitos não são nem diretamente relacionados. *Saṃsāra* é um conceito que diz respeito a uma situação existencial – mais precisamente, uma situação existencial condicionada. Como essa situação existencial se relaciona com a percepção sobre o tempo?

ETIMOLOGIAS

Para analisar a questão do *saṃsāra*, comecemos por sua etimologia. *Saṃsāra* é um substantivo derivado do verbo *saṃsarati*, que possui duas raízes: *sam* e *ṣr* (que dá origem a *sarati*).

Uma das coisas características na língua sânscrita é sua multiplicidade de sentidos. Assim, para o vocábulo *sam*, encontramos os seguintes sentidos:

“*sam* (= rt. *stam*), cl. 1. P. *samati*, *saśāma*, *samitum*, to be confused or agitated or disturbed; (...)”

sam [cf. 5. *sa*, *sama*; by some connected with 4. *sa*], ind. (as a preposition or prefix to verbs and verbal derivatives opposed to 1. *vī*, q. v., and like Gr. (*greek*) Lat. *con*, expressing) with, together with, along with, together (e. g. *sam-yuj*, to join together; *sañ-ñi*, to gather together; *san-dhā*, to place together; *san-dhi*, placing together); when prefixed to some roots and verbal derivatives (...) it is not unfrequently prefixed to nouns in the sense of *sama*, 'same,' 'like,' 'similar,' (see *sama*, cf. *sam-atha*) (...)"³

Para o vocábulo *sarati*, por sua vez, os sentidos são bem mais restritos:

"*sarat*, an, antī, at, going, flowing, proceeding. (...) a thread"⁴

A combinação de ambas as raízes, dessa maneira, sugere uma grande matriz de significados, tais como um fluir que seria agitado ou confuso, ou um fluir conjunto⁵. O significado preciso desse vocábulo, entretanto, mistura-se e surge das filosofias que utilizaram-se dele:

"*Saṃ-sāra*, m. going or wandering through, undergoing transmigration; (...) passage, passing through a succession of states, circuit of mundane existence, transmigration, metempsychosis, the world, secular life, worldly illusion"⁶

"*samsāra* [act. *samsār*] m. transition | phil. transmigration; courant des renaissances successives | ici-bas, la condition humaine; le monde phénoménal | la vie séculière; le flux de la vie | mod. la vie familiale; l'itinéraire personnel."⁷

³ Versão digitalizada do dicionário Monier-Williams pela Universität Zu Köln. Disponível em <<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MW72Scan/2014/web/webtc1/index.php>>

⁴ Versão digitalizada do dicionário Monier-Williams pela Universität Zu Köln. Disponível em <<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MW72Scan/2014/web/webtc1/index.php>>

⁵ Cf. Monier-Williams (2002), p. 1119.

⁶ Monier-Williams (2002), p. 1119.

⁷ Dictionnaire Héritage du Sanscrit. Disponível em <<http://sanskrit.inria.fr/DICO/index.fr.html>>

“Saṃsāra, i.e. (...) m. Transmigration, (...) Mundane existence
(...) the world (...) adj. always changing.”⁸

Esse fluir, portanto, está intimamente relacionado com a passagem do tempo; um fluir através do tempo não condicionado por apenas essa existência, mas por uma sucessão de existências. Entretanto, como entender essa sucessão de existências, que pode tanto ser entendida como uma sucessão de estados nessa vida quanto em diversas vidas?

O CONCEITO GERAL

Como todo conceito filosófico central, ele foi interpretado de maneira diferente pelas diversas escolas de pensamento. Essas diferenças, entretanto, recaem sobre a formação e o modo de extinção do saṃsāra – a concepção da existência como algo condicionado parece ser relativamente comum a todas. Por exemplo, em Zimmer, lemos que, no brahmanismo, é considerado que “(...) ainda estaremos atados ao monturo do saṃsāra, sujeitos à ignorância que retém a consciência dentro dos mundos dos renascimentos”⁹ e no sankhya e yoga, que estamos envolvidos em uma “trama de uma interminável ‘ronda de transmigração (*samsara*)”¹⁰. Aqui, ‘mundos dos renascimentos’ e ‘ronda de transmigração’ fazem referência a uma concepção de que essa vida é apenas uma no fluxo; a vida atual é apenas mais um dos estados sucessivos. Essa sucessão, entretanto, não é uma sucessão que vem por meio de escolhas; é uma sucessão de que depende de n fatores. E é a partir desse ponto que surgem as diferenças: cada filosofia apresentará suas próprias investigações sobre quais são os fatores causais, formativos e destruidores

⁸ Benfey (1866), p. 1003.

⁹ Zimmer (2000) p.130.

¹⁰ Zimmer (2000), p. 202.

desse estado de existência no qual não temos qualquer controle sobre o que e como experienciamos.

Ao abordar esse conceito, Mcevilley levanta os seguintes pontos:

“This doctrine—probably in place by the seventh century B.C.—shows all the major features of the tripartite doctrine as it occurred in Greece: reincarnation based upon ethical and/or cognitive evolution, with rebirths defined by one’s progress in past lives; intermediate periods in heavens or hells; rebirths into animal, plant, or human forms; and an ultimate goal of release from the wheel and re- turn to the soul’s “true home.” In Greece this doctrine seems to have appeared in the seventh or sixth century with little or no sign of development. In India, on the other hand, it seems to have crystallized in the seventh century, after a series of deelopmental stages involving the progressive synthesis of a number of elements from different sources” Mcevilley (2001), p. 316.

Três questões foram, assim, levantadas: a dimensão ética aplicada à dimensão existencial, a existência de estados tão díspares quanto ‘céus’ ou ‘infernos’ e a consideração de todas as formas de vida como dentro deste mesmo ciclo. Falamos, mais cedo, sobre como a concepção de nossa existência enquanto saṃsāra significa perceber a ausência de controle ou liberdade na sucessão de estados. Podemos entender isso sob dois pontos de vista: do ponto de vista da existência em si ou do ponto de vista da percepção dela.

A partir do ponto de vista da existência em si mesma, temos a sucessão de estados nos mais diferentes tipos de renascimento: como Mcvilley apontou, são consideradas as diversas formas de vida: seres humanos, animais, e até mesmo seres mitológicos como deuses. Aqui, é interessante

notar que a relação com os outros seres se torna muito mais próxima: ao invés de um *status* permanente de ser superior, o renascimento humano é considerado como algo temporário; assim como eu descontroladamente teria tomado esse renascimento, os animais tomaram descontroladamente o deles; não existe mais aqui a visão de um 'eu' que é inerentemente superior ao 'eu' dos animais; existe um 'eu' que desfruta temporariamente de uma condição superior. O tempo, então, surge aqui como algo que destrói a ideia de superioridade inerente, e traz uma concepção muito mais realista de superioridade relativa. Assim como nós existimos enquanto seres humanos, e não tivemos qualquer controle sobre como tomamos esse renascimento – e assim como não temos qualquer memória de existências anteriores, todas as existências se caracterizam do mesmo jeito; assim como ao morrer não temos qualquer certeza do que é que acontecerá conosco, e sequer se existirá um 'eu' após esse processo, todas as mortes se caracterizam do mesmo jeito. Uma sucessão de estados que parecem os únicos reais, os únicos possíveis, sem qualquer clareza sobre o passado ou futuro, e sem qualquer clareza sobre como interferir nesse processo. É interessante, entretanto, que todas as filosofias indianas que conceberam a existência dessa maneira afirmavam a possibilidade de destruição desses fatores que nos prenderiam; e não apenas uma concepção teórica e abstrata, mas treinos e métodos para isso. Diferiam e debatiam entre si sobre quais seriam os fatores causadores principais; sobre quais seriam os elos de emaranhamento; sobre quais seriam os modos mais eficientes de cortar esses elos. Mas essa concepção, com suas particularidades, era comum a quase todas.

AS SEIS ESFERAS DE EXISTÊNCIA

Entretanto, como afirma Mcevilley, “western scholars have never been comfortable with reincarnationism, perhaps because of underlying Judeo-Christian feelings against the propriety of even discussing it”¹¹. Assim, voltemo-nos para uma concepção de saṃsāra enquanto percepção da realidade - existe uma questão ética profundamente emaranhada com a questão existencial. Para isso, precisaremos focar nossa análise um pouco mais em uma filosofia específica – a filosofia budista.

A questão central da filosofia que surgiu a partir dos discursos de Buddha Shakyamuni é a questão do sofrimento: o que é o sofrimento? Quais são suas causas? Se é possível superá-lo, como fazer isso? É nesse contexto que a filosofia budista trata o conceito de saṃsāra: existe sim uma dimensão existencial que é uma sucessão de estados descontrolados, mas são estados que podem ser observados em nós mesmos. Consideremos os seis estados-de-existência possíveis considerados: o reino dos *devas*, dos *asuras*, dos humanos, dos animais, dos *pretas* e dos *naskarins*.

O primeiro reino, ou esfera existencial¹², é a esfera dos chamados devas – que seriam em nossa cultura algo equivalente aos deuses. Gozam de todas as prerrogativas dos deuses – beleza e força incomparáveis, poderes sobrenaturais, todos os objetos dos sentidos à sua disposição, e uma vida muito longa. Essa prerrogativa de vida muito longo, entretanto, é o que os diferencia dos deuses ocidentais – aqui sua vida é considerada como temporária, finita. Na filosofia indiana, o tempo não é amigo nem mesmo dos deuses. Essa esfera existencial, assim, pode ser entendida não necessariamente como um renascimento próprio – pode ser compreendida

¹¹ Mcevilley (2001), p. 316.

¹² A palavra em sânscrito seria dhātu, e comporta ambos os significados.

como um estado físico, social e mental de seres humanos. Alguém que tenha uma boa saúde física e de muitos recursos para desfrutar de todos os objetos que deseje pode ser considerado alguém que tem uma existência parecida como a de um deus – e aqui, a observação da mortalidade recai tanto sobre a instabilidade desse estilo de vida quanto à própria incapacidade desse estilo de vida de parar a morte. Existe aqui um princípio filosófico que aponta: nem mesmo todos os recursos financeiros combinados com a saúde são capazes de parar o sofrimento.

A segunda esfera existencial, aquela dos *asuras*, é a dos chamados semi-deuses: aqueles que tem uma boa quantidade de saúde e recursos para desfrutar de seus prazeres, mas são mortificados pela inveja daqueles que possuem mais. Essa é a inveja que os leva a gerar combates e guerras. Bem, não é difícil observar como a inveja é cultivada em nossa sociedade; e quantas são as disputas baseadas no desejo de obter mais recursos, mais status, mais fama. A percepção aqui está voltada para como a inveja é capaz de causar ações que causam sofrimento não apenas para o objeto invejado, como para outros relacionados. E também para como a inveja nos traz um descontentamento permanente, que nunca está satisfeito com o que possui.

A terceira esfera, a dos humanos, representa a vida comum de um ser humano, com trabalhos e incertezas.

A esfera existencial dos animais, por sua vez, remete à vida dos próprios animais que observamos: sem um desenvolvimento intelectual ou linguístico, eles permanecem buscando apenas a sobrevivência própria e do grupo. Uma vida destituída de aspirações filosóficas ou existenciais, na qual o indivíduo apenas busca satisfazer suas necessidades de alimento e reprodução, sem qualquer aspiração ou questionamentos mais profundos, é uma vida comparada à de um animal; mais do que isso, é uma mente comparada à animal.

A quinta esfera é aquela dos pretas – que, nas traduções para o inglês, se convencionou chamar de fantasmas famintos. Ela representa uma classe de seres marcados pelo desejo e pela insatisfação mas que, ao contrário dos asuras, não possui nem saúde nem recursos; na mitologia, são seres que tem fome, sede e frio o tempo todo, e estão sempre consumidos pelo desejo de aliviar esse sofrimento. Aqui, certamente existe uma correlação clara com relação aos seres humanos que vivem na pobreza, e não tem sequer os recursos para alimentar a si mesmo e aos seus; mas existe um argumento muito mais complexo, que é aquele que se relaciona com o desejo. Um desejo cultivado de maneira intensa – isto é, quando consideramos que a posse de determinado objeto ou pessoa é essencial e insubstituível para nossa felicidade – levaria a determinado embotamento e fixidez da mente; e essa obsessão, por sua vez, causaria um nível intenso de sofrimento.

A sexta e última esfera existencial, a dos naskarins, é aquela que chamaríamos dos seres dos infernos: seres que sofrem o tempo todo com dores excruciantes. A ideia aqui não é tanto que existe um lugar onde tais seres são punidos, mas que sua própria condição física os leva a perceber as coisas como sofrimento. Podemos usar como exemplo algumas doenças degenerativas onde até mesmo a água, o ar ou a luz provocam ferimentos e dores intensas.

Do ponto de vista da percepção, os seis reinos podem ser caracterizados dessa maneira – embora essa seja apenas uma de várias caracterizações possíveis. Dessa maneira, o saṃsāra seria passar sucessivamente por todos esses estados – e podemos perceber, na vida de qualquer ser humano, a alternância entre esses estados. Caracterizar o saṃsāra como renascimentos descontrolados é, sob esse ponto de vista, alternar entre diversos estados mentais, estados esses que poderiam ser caracterizados de acordo com sua

aflição majoritária. Por aflição aqui entendemos a palavra *kleśa*, que seria um estado mental e emocional baseado em uma percepção distorcida da realidade e caracterizado por insatisfação – assim, cada aflição provocaria certa esfera existencial, isto é, condicionaria nossa percepção da realidade de determinado modo. E notemos que cada uma delas está baseada em uma *percepção distorcida* da realidade – isto é, por perceber a realidade a partir de um panorama distorcido, surgiria o descontentamento. Essa distorção fundamental é chamada de *avidya* – e, por destruí-la, conseguiríamos destruir os elos dos renascimentos descontrolados, isto é, do surgimento descontrolado de estados insatisfatórios em termos existenciais.

TEMPO E IMPERMANÊNCIA

Na iconografia budista tibetana, o *saṃsāra* é representado como uma roda – uma vez que são estados que se repetem – segurada por um monstro: esse monstro é aquele que representa a morte a impermanência. Essa é uma das marcas distintivas do *saṃsāra*: nada nele é permanente ou confiável, todos os fenômenos – sejam eles externos ou internos – estão sob a marca da impermanência, daquilo que é temporário. Entretanto, ainda que representado como um monstro, o tempo não é considerado como uma entidade externa que destrói – mas como um próprio atributo das coisas; surgidas a partir de causas e condições, sua sustentação ao longo do tempo é sempre incerta e variável. E é importante notar, também, que aqui não são apenas as coisas do mundo físico que estão sob o império da impermanência – a própria mente e estados mentais principalmente.

Assim, considerar o *saṃsāra* é considerar a constante impermanência e insatisfatoriedade da existência, voltando-se para as causas disso; a finitude aqui não é considerada como permanente, mas como um fenômeno

constante: ao observar de maneira mais próxima o surgimento e decaimento dos fenômenos, o tempo se torna não uma finitude necessária, mas uma continuidade inescapável – continuidade essa da qual o surgimento e finitude são apenas parte.

BIBLIOGRAFIA

- AKIRA, H. *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*. Motilal Barnasidass Publishers, 1993.
- GOMEZ, L. O.; SILK, J. A., *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahayana Buddhist Texts*. Ann Arbor, 1989.
- JAINI, P. *Collected Papers on Buddhist Studies*. Motilal Barnasidass Publishers, 2001.
- JAYATILLEKE, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Motilal Barnasidass Publishers, 1963.
- MCEVILLEY, T. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press, 2002.
- NAKAMURA, H. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. Motilal Barnasidass Publishers, 1999.
- SCHUMANN, H.W., *The Historical Buddha – the times, life and teachings of the founder of Buddhism*, Buddhist Tradition Series, vol. 51, Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD.
- STORY, F. *Dimensions of Buddhist Thought: Collected Essays*. The Wheel Publication No. 212–4, 1975.
- THURMAN, R. *Essential Tibetan Buddhism*. Harper One, 1996.
- WILLIAMS, P. *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Routledge, 2009.
- ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Editora Palas Athena, 1986.

ENTRE O VERISMO E O GREGO IDEALIZADO: AS REPRESENTAÇÕES DO IMPERADOR AUGUSTO NA ESTATUARIA

BETWEEN VERISM AND IDEALIZED GREEK: STATUARY REPRESENTATIONS OF THE EMPEROR AUGUSTUS.

Gregory Gallo¹

RESUMO

Por volta de 200 a.C., o *grego idealizado*, assim chamado por muitos autores, passou a ser “assimilado” nas representações dos retratos romanos e na estatuaria, sobremaneira, e em especial nas cidades itálicas e nas *villae*. O estilo *Verista* era o “padrão” aceito e utilizado naquela sociedade nas representações da República Tardia. O imperador Augusto, contudo, foi representado na cidade de Roma num estilo que somava tanto o *grego idealizado* e o *verista*. Portanto, na “comunicação”, pretende-se explorar e discutir a nova linguagem de representação na estatuária que o Imperador Augusto criou para responder à crise romana de seu tempo.

Palavras-chave: Roma; Imperador Augusto; Representação.

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo, sob a orientação do Prhof^o. Dr. Glaydson José da Silva. Bolsista na Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP.

ABSTRACT

At around 200 BC, the so-called (by many authors) *idealized Greek*, started being assimilated in the representations of Roman portraiture and statuary, especially in the *villae* and Italian cities. The *Veristic* style was the accepted pattern used in representations by the Late Republic society. However, emperor Augustus' depictions in the city of Rome combined both the *Veristic* and the *idealized Greek* styles. Therefore, this paper aims to exploit and discuss the new language of statuary representation created by Augustus in order to overcome the Roman crisis of his time.

Keywords: Ancient Rome; Emperor Augustus; Representation

O que apresentarei aqui são alguns apontamentos da minha pesquisa de mestrado que está em andamento. Irei falar sobre as representações do Imperador Augusto na estatuária e analisar como essas representações traziam uma simbiose de estilos.

No I a.C. as representações romanas na estatuária (o que pode ser entendido também como retratística) assumiram uma nova linguagem. Paul Zanker, na obra *Augusto e o Poder das Imagens*², identificou, na verdade, uma linguagem imperial de representação. Para o autor, Augusto após a vitória de Ácio sobre Marco Antônio, ocorrida por volta de 31 a. C. teria adotado essa nova forma de representação que trazia na sua configuração a mistura dos estilo republicano do período da República Tardia e o estilo helenista do período em que a Grécia esteve sob domínio dos reis macedônicos.

Para que haja entendimento a respeito da linguagem desenvolvida na época de Augusto, importa analisar os estilos que a compõe antes de se fazer considerações a respeito dela. O primeiro estilo identificado é o *verismo*.

² ZANKER, Paul. *Augusto y el poder de las imágenes*. Versión española de Pablo Diener Ojeda. Alinza Editorial. Madrid, 1992.

Uma gama de autores mencionaram e analisaram esse estilo³. Dentre suas principais características estão a precisão realista em retratar os traços fisionômicos, idade, e expressões faciais “cansadas” dos representados.

Para Sheldon Nodelman, no livro *How to read a Roman portrait*, essa é uma característica clara de ideologia de grupo, pois o autor afirmou que essas representações se constituem em um “conjunto de convenções ditadas por motivos ideológicos”⁴. E Bandinelli, na obra *O retrato*, chegou a afirmar que esse tipo de representação:

“não floresce em todas as civilizações, nem em todos os momentos de uma mesma civilização. Em geral, o retrato, fisionômico e particular de um indivíduo é sempre fruto de uma civilização urbana, profundamente politizada, com uma classe social dominante ligada a uma tradição própria e largamente provida de meios”.⁵

Bandinelli afirmou, também, que as representações republicanas do período da República Tardia, o que se entende por *verismo*, não são consequências diretas das máscaras mortuárias dos membros falecidos da elite romana. Essa elite costumava colocar as máscaras mortuárias expostas num relicário de madeira no *atrium* de suas casas e as expunham, também, nos cultos fúnebres de membros importantes de suas famílias. Portanto,

³ Ver: BIANCHI BANDINELLI, Ranuccio. O retrato. In: ARGAN, Giulio Carlo. História da arte italiana: da Antiguidade a Duccio. São Paulo: Cosac & Naify, 2003; NODELMAN, Sheldon. How to read a Roman portrait. In: D'AMBRA, Eve (ed.). Roman art in context: an anthology. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1993; SMITH, Roland R.R. Roman portraits: honours, empresses, and late emperors. *Journal of Roman Studies*, 75, p. 209-221, 1985; TANNER, Jeremy. Portraits, power, and patronage in the late Roman republic. *Journal of Roman Studies*, 90, p. 18-50, 2000.

⁴ NODELMAN, Sheldon. How to read a Roman portrait. In: D'AMBRA, Eve (ed.). Roman art in context: an anthology. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1993, p. 41.

⁵ BIANCHI BANDINELLI, Ranuccio. O retrato. In: ARGAN, Giulio Carlo. História da arte italiana: da Antiguidade a Duccio. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 199.

Bandinelli argumentou que apenas alguns traços das máscaras mortuárias foram assimilados nas representações republicanas, o *verismo*.⁶ A importância de mencionar essa assimilação é apontar o aspecto singular da representação romana, pois seu processo de formação não foi um mero desdobramento das representações gregas, mas teve sua originalidade exatamente por ter uma de suas origens numa prática genuinamente romana.

O outro estilo identificado, que aqui estou chamando de grego idealizado, é o helenista. Ele difere significativamente do *verista*. Esse estilo esteve altamente em voga no período em que os reis macedônicos dominavam a Grécia. Nesse modelo de representação, os reis helenísticos eram representados tais como os deuses e heróis gregos. Dessa forma, buscavam, em certo grau, uma divinização. Quanto ao estilo em si da representação, não trazia os traços de fisionomia e idade tais como no *verismo*. O representado estava nú e sempre associado a temas mitológicos. [Figura 4 e 5].

Paul Zanker argumentou que o estilo helenístico, ou, *grego-idealizado* não era visto com bons olhos na cidade de Roma (refere-se à região metropolitana romana), pois o nú grego era considerado impudico. Contudo, o autor diz que o *grego-idealizado* passou a ser assimilado nas representações das chamadas *villae*, onde a cultura grega estava entrando com maior presença, e em algumas cidades itálicas. É importante destacar que essa assimilação estava ocorrendo num âmbito mais privado, ou seja, no interior das *villae*. Contudo, na cidade de Roma, no âmbito público, esse estilo não adentrou, pois ali, segundo Zanker, existia uma aristocraciamais conservadora que não aceitava glorificações sobre-humanas de seus cidadãos.⁷

⁶ Idem.

⁷ ZANKER, Paul. Augusto y el poder de las imágenes. Versión española de Pablo Diener Ojeda. Alinza Editorial. Madrid, 1992. p. 21-46.

O ponto que desperta mais a atenção, seguindo a lógica das argumentações expostas até o momento, é que as representações do Imperador Augusto se constituem numa soma de ambos os estilos, tanto o *verista* quanto o *grego-idealizado*. Pergunta-se, portanto, como Augusto conseguiu ter ampla receptividade com essa nova linguagem na estatuária sendo que as mesmas traziam em sua configuração elementos das representações helenísticas que eram reprovadas na cidade de Roma?

Noldeman afirmou que as representações de Augusto tinham caráter de juventude, que contrastava com os rostos cansados, velhos e enrugados da velha escola política, ou seja, a classe patrícia e senatorial romana; que o olhar exausto, cheio de espasmos musculares e com desesperança dessa velha aristocracia foi sobreposto pela liberdade e esperança de se fazer um mundo novo que a representação de Augusto oferecia e, também, que seu olhar era brilhante, penetrante e cheio de poder intelectual, que demonstrava a força de sua personalidade. Nodelman defendeu a ideia de que Augusto emprestou esses traços das representações helenísticas, na qual o heroico e sobre-humano dos reis eram indicado. Contudo, o autor argumentou que Augusto era astuto para impor as representações helenistas para um público romano e que, por isso, desenvolveu a nova linguagem de representação que trazia tanto o *verismo* quanto o grego idealizado⁸. Portanto, Augusto, frente à crise que o sistema republicano estava passando, ofereceu uma nova linguagem como resposta aos problemas sociais. Uma linguagem que traria um novo ânimo ao povo romano. Misturar os estilos, nesse sentido, foi a solução que Augusto encontrou para passar uma mensagem de renovação da sociedade e restaurar aquilo que havia se desgastado: o *mos maiorum*.

⁸ NODELMAN, Sheldon. How to read a Roman portrait. In: D'AMBRA, Eve (ed.). Roman art in context: an anthology. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1993, p. 44.

A pesquisa que está em andamento tem por objetivo problematizar a relação da construção da imagem do Imperador Augusto e a divinização. Portanto, não se pretende defender se houve ou não a divinização de Augusto ainda em vida na cidade de Roma especificamente. A necessidade de se problematizar essa relação surgiu da constatação de que a nova linguagem de representação do Augusto trazia justamente as características que os reis helenísticos utilizaram para se divinizar. Contudo, as primeiras considerações que pode se afirmar é que se Augusto não foi divinizado, foi, entretanto, “aumentado”. Entende-se por “aumentada” a pessoa que não está no plano divino, mas, também, não está no plano dos “homens comuns”.

A explicação para esse “aumento” de Augusto se encontra no desgaste que o sistema republicano apresentava. Alberto Guarinello afirmou que “O Império Romano era um Império de cidades e, ao mesmo tempo, o Império de uma cidade”⁹. O autor explicou que quando Roma deixou de ser uma cidade-estado, por ter capitaneado as cidades da Península itálica, para se tornar uma hipercidade com uma população extremamente complexa, viu o seu sistema político ficar gradualmente obsoleto para atender à nova formatação. Guarinello também afirmou que o fato de Roma conquistar as cidades itálicas fez com que surgissem grandes proprietários de terra enriquecidos que dominavam o Senado. Em consequência, o século I a.C. é marcado por diversas conturbações: desde os irmãos Graco até os generais Mário e Sila; e também houve o surgimento do patronato/clientelismo que foi algo estranho à lógica republicana¹⁰. Portanto, o candidato que traria a solução para salvar a república romana não poderia ser igual à velha classe senatorial e patrícia,

⁹ GUARINELLO, Norberto Luiz. Império Romano e Identidade Grega. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu (Org.); SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Org.). Política e Identidades no Mundo Antigo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009, p. 149.

¹⁰ CANFORA, Luciano. Júlio César: O Ditador Democrático. São Paulo: Estação Liberdade, 2007, p. 14. Norberto Luiz Guarinello escreveu uma introdução para essa edição.

mas precisava de algo novo. Por isso, as representações de Augusto trazem o velho, o *verismo*, resignificado em algo novo ao ser combinado com o *grego-idealizado*. E, por conseguinte, Augusto é “aumentado” na representação como uma solução à crise da República.

BIBLIOGRAFIA

- BIANCHI BANDINELLI, Ranuccio. O retrato. In: ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte italiana: da Antiguidade a Duccio*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CANFORA, Luciano. *Júlio César: O Ditador Democrático*. São Paulo: Estação Liberdade, 2007
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Império Romano e Identidade Grega. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu (Org.); SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Org.). *Política e Identidades no Mundo Antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009
- NODELMAN, Sheldon. How to read a Roman portrait. In: D'AMBRA, Eve (ed.). *Roman art in context: an anthology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1993.
- SMITH, Roland R.R. *Roman portraits: honours, empresses, and late emperors*. *Journal of Roman Studies*, 75, p. 209-221, 1985.
- TANNER, Jeremy. *Portraits, power, and patronage in the late Roman republic*. *Journal of Roman Studies*, 90, p. 18-50, 2000.
- ZANKER, Paul. *Augusto y el poder de las imágenes*. Versión española de Pablo Diener Ojeda. Alinza Editorial. Madrid, 1992.

DIODORO SÍCULO E SUA APRECIÇÃO DE ALEXANDRE MAGNO NO LIVRO XVII DA *BIBLIOTECA HISTÓRIA*

DIODORUS SICULUS AND HIS JUDGEMENT OF ALEXANDER THE GREAT IN THE BOOK XVII OF *LIBRARY OF HISTORY*

Thiago do Amaral Biazotto¹

RESUMO

Este artigo trata da colossal *Biblioteca Histórica*, do historiador siciliano Diodoro Sículo (c. 30-90 a.C.). O principal objetivo é analisar o julgamento de Diodoro a respeito da adoção de costumes persas por Alexandre Magno (356-323 a.C.), tentando estabelecer algumas das formas de alteridade empregadas por Diodoro.

Palavras-chave: Alexandre Magno, Diodoro Sículo, Monarquia Persa, Alteridade.

¹ Graduado em História e mestrando em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Funari. Bolsista Fapesp. Gostaria de agradecer aos organizadores do Colóquio do CPA pelo convite da publicação, ao Prof. Dr. Fábio Morales e à Prof. Dr. Cida Almeida pelos comentários à apresentação da qual este artigo se originou, aos colegas de orientação e ao Prof. Funari pelos comentários à tradução do trecho de Diodoro ora apresentado, e, por fim, à Fapesp pela concessão da bolsa de mestrado.

ABSTRACT

This article deals with the colossal *Library of History*, by the sicilian historian Diodorus Siculus (c. 30-90 B.C.). The main objective is to analyze the judgment of Diodorus about the adoption of persian customs by Alexander the Great (356-323 B.C.), trying to establish some of the forms of otherness used by Diodorus.

Keywords: Alexander the Great; Diodorus Siculus, Persian Monarchy, Otherness

INTRODUÇÃO

Suetônio e Plutarco narram uma das mais conhecidas anedotas da Antiguidade. Estrelada por Júlio César, ela apresenta Alexandre em insólito papel de coadjuvante. Ou seria o contrário? O episódio se passa da seguinte maneira, na versão de Suetônio: durante sua primeira estadia na Espanha, César visitou um templo de Hércules, se deparando com uma estátua de Alexandre. Contemplando o brilho do mármore, o general lamentou sobremodo. Afinal, o macedônio, com a mesma idade que ele, já havia conquistado todo o mundo. Com sutis diferenças, Plutarco descreve choro copioso de César quando o romano leu um tomo sobre os prodígios de Alexandre, também na Espanha. A causa do pranto não se altera: nada de digno ele havia feito quando comparado a Alexandre.

De fato, César já havia passado por aventuras memoráveis. Havia se casado com Cossúcia e Cornélia e saído às pressas de Roma por conta de seus enteveros com Sula. Havia sido capturado pelos piratas da Sicília e feito das cruces o destino de seus algozes. Havia passado uma temporada no corte do Rei Nicomedes da Bitínia, o quê levantou suspeitas sobre sua conduta. Havia voltado a Roma e feito o elogio fúnebre de sua segunda esposa. Entretanto, nada disto se igualaria às proezas de Alexandre, que, com 20 anos, herdou a Macedônia de seu pai e correu das areias egípcias

aos planaltos persas, das florestas indianas aos cumes afegãos.

Mesmo o general Pompeu, maior rival de César, não se furtava à tentativa de encenar a imagem de Alexandre. Basta lembrar seu esforço em adotar o epíteto Magno, alusivo ao macedônio. Nos tempos em que Roma começava a esboçar seus domínios para o Mediterrâneo e além, prestar reverência àquele que foi responsável pela conquista de boa parte do mundo conhecido começava a se tornar comum.

Em cenário que transitava entre guerras civis e revoltas senatoriais, entre combates em bandas distantes e triunfos soberbos, o historiador siciliano Diodoro Sículo (c. 90 – 30 a.C.) registrou sua *Biblioteca História*, obra em 40 volumes cujo objetivo era passar em revista todos os acontecimentos da espécie humana. Com o intento de analisar de que forma Diodoro encarava a adoção de costumes persas por Alexandre, este artigo aventará as diretrizes gerais de seu texto, sua fortuna crítica, suas fontes e a imagem do conquistador traçada por ele, buscando levar em conta o cenário romano esboçado acima.

A VIDA DE DIODORO

Na esteira de alguns nomes da tradição da Antiguidade, Diodoro é generoso com seus os leitores e faz questão de revelar seu local de nascimento logo nas primeiras linhas da *Biblioteca Histórica*: Agira, na Sicília (*Diod.* I, 1, 4). Até os dias atuais, ele continua o filho mais ilustre da cidade. Escrevendo em 2006, Peter Green (2006: 3) afirma que há pouco havia sido erigida estátua em honra ao autor, além de uma conferência sobre sua obra ter sido sediada em Agira, no ano de 1984. Além disto, uma das poucas inscrições do período romano encontradas no município traz a mensagem “Diodoro, filho de Apolônio”, o que seria, no mínimo, enorme coincidência.

Graças aos habitantes romanos da ilha, Diodoro aprendeu latim, o que facilitou a leitura das fontes que viria a utilizar. O siciliano afirma que empregou três décadas na redação de sua obra, período em que viajou por porções da Ásia e Europa (*Diod. I, 4, 4*). Um dos locais visitados foi Egito, onde pesquisou na Biblioteca de Alexandria por cerca de quatro anos. Diodoro menciona algumas vezes sua estadia em terras egípcias, ocorrida em torno dos anos 60/56 a.C., quando do governo de Ptolomeu XII Auletes (*Diod. I, 44, 1*).

Em território egípcio, Diodoro relata episódio que, ocorresse nos dias atuais, seria classificado como acidente diplomático: a presença romana no Egito era comum durante o século I a.C., e, com frequência, embaixadores vindos da cidade eterna aportavam em Alexandria. Por acidente, um deles matou um gato, animal sagrado para os autóctones. Em que pese os esforços dos dirigentes locais, a população, furiosa, acabou linchando o emissário (*Diod. I, 53, 1*). Charles Muntz (2008: 3) supõe que Diodoro tivesse por volta de 30 anos quando do episódio, fazendo com que sua data de nascimento seja estimada em 90 a.C.

O fato de ter excursionado pelo Mediterrâneo fez com que Diodoro sofresse comparações com Heródoto, muitas vezes depreciando sua empresa por oposição à do historiador de Halicarnasso. Thomas Africa (1963: 254), por exemplo, afirma que Diodoro foi ao Egito apenas na condição de “turista”, atribuindo-lhe o nada elogioso título de “inepto compilador da era de Augusto”. Veremos como tais pareceres são quase *pró-forma* em se tratando da fortuna crítica diodoriana.

Não obstante, outros estudiosos consideram estéril enxergar Diodoro como viajante de acepção herodotiana; aquele que corre o mundo para testemunhar a história de modo a registrá-la em seus escritos. Ao contrário,

o siciliano se assemelhava a um “erudito de gabinete”, que peregrinava para conhecer livros, bibliotecas e arquivos. Reunindo tudo o que leu e observou, aspirava a sofisticar sua escrita (Mota, 2008: 27). Há inclusive quem considere Diodoro homem de ganhos vultosos, já que dispunha de tempo farto para suas atividades de pesquisa, leitura e escrita (Farrington, 1937: 5).

Após as temporadas no Egito, Diodoro foi a Roma, em algum momento antes de 45 a.C. Estipula-se a data já que o siciliano afirma ter visto o Rostro em frente ao Senado Romano (*Diod.* XII, 26, 1) e sabe-se que ele foi retirado em 45 a.C, a mando de César. O tempo que passou na cidade é incerto, embora Diodoro afirme que a estadia foi longa, graças à abundância de fontes encontrada (*Diod.* I, IV, 2-3). O último evento citado por ele é a colonização de Tauromênion (*Diod.* XVI, VII, 1), ocorrida sob Otávio, por volta de 36 a.C. (Mota, 2008: 21). O siciliano, porém, fornece outro indício mais tardio quando relata que os atuais governantes do Egito eram macedônios (*Diod.* 1, 44, 1-4). Levando-se em conta que os territórios egípcios caíram em mãos romanas após a Batalha de Áccio, em 31 a.C., tem-se o *terminus ante quem* mais aceito da *Biblioteca Histórica* (Green, 2006: 6).

Além das informações a respeito de Diodoro disponibilizadas pelo próprio, há apenas duas outras referências conhecidas. A primeira é de autoria de Jerônimo, em sua *Chronicon*, tradução para o latim da também *Chronicon*, do bispo palestino Eusébio de Cesareia. Escreve Jerônimo que, no ano de 49 a.C., “Diodoro Sículo (*Diodorus Siculus*), o escritor grego, é, agora, tido como famoso”. A segunda menção é encontrada na *Suda*, enciclopédia escrita em grego, encontrada no século X, em Constantinopla. Nela, lemos que Diodoro “viveu no tempo de Augusto César e um pouco antes” (Muntz, 2008: 2-3). Em todo caso, ambas as informações nada acrescentam ao que se sabe a respeito do historiador da Sicília.

A BIBLIOTECA HISTÓRIA: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.

Assim como o criador, a criatura também está envolta por controvérsias. Logo em seu próêmio (*Diod. I, I, 4*), Diodoro afirma que a *Biblioteca Histórica* é composta por 40 livros, dispostos da seguinte maneira: os seis primeiros dedicados às narrativas mitológicas anteriores à Guerra de Tróia, os três seguintes consagrados, quase em sua totalidade, aos povos não gregos, sucedidos por outros três que abordam os helenos. Na ordem, viriam onze livros que versariam da Guerra de Tróia à morte de Alexandre, seguidos pelos 23 restantes, que abarcariam da ascensão dos diádocos à vitória de César na Guerra das Gálias. Já aqui há inconsistência, uma vez que, ao somar-se os tomos elencados, chega-se à cifra 46 e não aos 40 prometidos (Mota, 2008: 21).

Ademais, há desconfianças a respeito da quantidade de livros em que o siciliano planejava dividir a Biblioteca Histórica. Em conhecido artigo, Catherine Rubincam (1998: 292) aponta pequenas incongruências de Diodoro sobre os últimos acontecimentos que planejava incluir na narrativa. Logo na tabula de eventos, ele afirma o desejo de estendê-la até por volta dos anos 60/59 a.C. (*Diod. I, 4, 7*). Em que pese tal promessa, Diodoro acaba, alhures, manifestando o desejo de relatar algumas façanhas de César, todas posteriores à data supracitada, tais como avanço do general em direção à Bretanha (55 a.C.) (*Diod. V, 21, 2*) ou sua vitória na Batalha de Alésia (52 a.C.) (*Diod. IV, 24, 2*).

Rubincam reconhece a tal ponto a aspereza da questão que apresenta uma série de hipóteses para solucioná-la. A primeira seria simples: Diodoro, de fato, tinha o objetivo de avançar até o triplo triunfo de César, mas, talvez fruto do peso da idade, mudou de ideia e recuou o escopo de sua narrativa.

Outra saída seria possível decepção de Diodoro com o próprio César, em virtude das últimas atitudes do general romano. Em diversos momentos, o siciliano se mostra simpatizante do vencedor de Pompeu e, ao ocultar os eventos controversos do final da sua vida, Diodoro tencionava fixar a imagem de um César íntegro. A última possibilidade dialoga com este ponto. Tratar, em meio aos anos terminais da República, de assuntos tão turbulentos quanto as últimas ações de César talvez fosse um tanto malsão ao autor (1987: 322-8).

Apesar da fecundidade de tais conjecturas, Rubincam, anos mais tarde, arvorou-se em hipótese ainda mais rebuscada: a de que Diodoro aspirava a escrever não 40, mas 42 livros para completar a Biblioteca Histórica. Segundo a autora, acreditava-se que o siciliano havia optado por dividir sua obra em quatro dezenas de livros, seguindo o modelo de Políbio – outro autor grego que escreveu durante o domínio romano. Todavia, ao se debruçar sobre as temáticas da Biblioteca Histórica, Rubincam notou que Diodoro dedica seus três primeiros livros aos costumes dos bárbaros e os três seguintes aos dos gregos, formando uma seção composta por seis livros. Tal opção não seria fortuita; indicaria o desejo de Diodoro em agrupar grandes temas em grupos de seis. Sete grandes tomos formados por seis unidades resultariam nos 42 livros planejados pelo siciliano. A seguir este raciocínio, Diodoro, por algum dos motivos já listados, teria escolhido reduzir o último conjunto de livros de seis para quatro, o quê, também de acordo com Rubincam, revelar-se-ia salutar: os feitos de Alexandre, registrados no livro XVII, funcionariam como uma espécie de limiar entre as ações humanas e míticas, ao passo que César, que Diodoro tanto admirava, receberia a devida homenagem nas páginas finais de Biblioteca Histórica.

Em todo caso, quer tenha sido pensada para fragmentar-se em 40 livros, quer em 42, a *Biblioteca Histórica* de Diodoro não sobreviveu integral

até nossos dias. Apenas 15 livros restaram de forma virtualmente intacta: os de número 1 a 5 e 11 a 20. De maneira fortuita, o livro XVII, que trata de Alexandre, encontra-se entre eles. Embora não se saiba em que momento os demais foram perdidos, reza a lenda que a última versão completa da obra foi destruída por ocasião do saque de Constantinopla pelos turcos otomanos, em 1453 (Mota, 2008: 21).

Nem mesmo o título do texto de Diodoro escapa a discussões. Já na Antiguidade, Plínio, o velho, no prefácio da *História Natural*, afirmou que “entre os gregos, foi Diodoro quem deixou as banalidades de lado e intitulou sua história de Biblioteca”, no que foi interpretado por estudiosos como Cynthia Mota (2008: 20) como ataque às qualidades de Diodoro chamando-o, de maneira velada, de compilador vulgar.

É possível também que a escolha do título tenha sido motivada pelo desejo de homenagear a Biblioteca de Alexandria, onde Diodoro pesquisou (Sacks, 1990: 77). Simon Hornblower (1981: 24), por seu turno, defende que a versão grega mais elaborada do título (*Biblioteca Histórica* - βιβλιοθήκης στορκής) é invenção posterior, talvez de copistas medievais.

Conforme exposto, o objetivo de Diodoro era redigir uma história dos acontecimentos compartilhados, comuns (κοινάσ πραξεις) (*Diod.* I, 4, 6-7), cobrindo dos eventos prévios à Guerra de Tróia até as conquistas de César. Deste modo, fração considerável dos estudiosos de Diodoro vê seu desejo de redigir uma história universal como reflexo de aspectos políticos e sociais vigentes em seu tempo.

Kenneth Sacks (1990: 5) pondera que a *Biblioteca Histórica* espelha os pilares de finais do período helenístico, raciocínio desenvolvido por Green (2006: 19-20), para quem o íterim que vai da morte Alexandre à vitória de Otávio possui dois dados principais: o “alargamento” do mundo

conhecido pelos helenos, ocorrido graças às conquistas do macedônio, que fomentou alteração do pensamento “provinciano” da pólis em direção a um universalismo “cosmopolita” de inspiração estoica. Além disto, a solidificação do poderio romano teria modificado o quadro das relações sociais em fins do período helenístico. Assim, os dois fatores reunir-se-iam na criação de um momento caro à aparição de obras que aspirassem à escrita de uma história universal, que albergassem aquilo que era digno de registro entre o surgimento do mundo e a ascensão romana (Ferreira, n/d: 7).

Ademais, o quadro político e social durante os tempos de Diodoro era marcado, entre outros, pela prosperidade econômica, responsável pelo aparecimento de inúmeros homens de letras. Estes novos potenciais leitores teriam feito com que Diodoro tingisse sua narrativa com pigmentos moralizantes. O siciliano teria tido o cuidado de ser tão didático quando possível, optando pela narrativa linear e, por vezes, retomando os temas dos livros anteriores com o objetivo de reforçar certas passagens (Stylianou, 1998: 2-5).

Por fim, há que se recordar o papel dos gregos e de sua literatura na promoção de Roma à potência quase hegemônica do Mediterrâneo. Como sublinhou Mota (2008: 50-7), Ocidente e Oriente teriam, certo modo, se juntado sob a égide romana, alimentada muitas vezes pelos saberes gregos. A obra de Diodoro se encontra nesta encruzilhada de um universalismo à romana, mas ainda erigido sob a sombra dos gregos. Ao se reforçar as condições sob as quais o autor da *Biblioteca Histórica* atuava – historiador grego de nascimento, mas escrevendo para um público ansioso em compreender como Roma havia galgado ao posto em que se encontrava – torna-se impossível não recordar de Políbio, também grego e também radicado na cidade.

Mesmo não sendo o espaço para estabelecer uma comparação entre Diodoro e Políbio, autores da bibliografia consultada não passaram ao largo da tarefa. Estudiosos como Robert Drews (1962: 384) e Brian Sheridan (2010: 45-6) afirmam que Diodoro consultou o texto polibiano, enquanto Vidal-Naquet (2002: 154-5) não somente compara os métodos de Políbio e Diodoro como vê apreço semelhante de ambos em relação a Roma. No caso de Políbio, o envolvimento com os romanos é claro – além de ter sido o preceptor de Cipião Africano, o historiador da Arcádia criava em seus escritos “uma atmosfera em que as conquistas romanas se tornavam fáceis de compreender e difíceis de contestar”, segundo a expressão de Arnaldo Momigliano (1991: 31. *Contra* Moreno Leoni, 2012). Já da parte de Diodoro, K. Clarke (1999: 227-8) é favorável à tese de que o siciliano arquitetou a *Biblioteca História* de forma que ela desembocasse no surgimento de Roma como auge da civilização. Há, porém, uma distinção central entre Políbio e Diodoro; enquanto o primeiro foi ungido como expoente da historiografia antiga, restou a Diodoro não somente a pecha de copista servil, mais de copista servil inepto, assunto do próximo item.

UM ALVO, INFINITAS FLECHAS: A QUELLENFORSCHUNG E A BIBLIOTECA HISTÓRIA.

Como se sabe, a História Antiga deu seus primeiros passos como disciplina acadêmica na Alemanha do primeiro quartel do século XIX, contexto em que uma das especializações de seus estudiosos era a *Quellenforschung*, a busca pelas fontes utilizadas pelos autores da Antiguidade em suas obras e que, amiúde, eram outros autores antigos, dos quais só restaram fragmentos. Foi esta escola a principal responsável por negar a Diodoro qualquer mérito, condenando-o a reles elo para se chegar a outros autores mais valorosos.

Ainda que seja possível argumentar que os pareceres negativos sobre Diodoro tenham raízes na Antiguidade, haja vista o caso de Plínio, é o trabalho do alemão Christian Volquardsen, publicado em 1868, que inaugura a fortuna crítica do autor siciliano (Sacks, 1990: 3). Em linhas gerais, a tese de Volquardsen era de que Diodoro não possuía valor algum como escritor, já que seu trabalho se resumia a copiar fontes de forma mecânica. Ainda pior, o autor da *Biblioteca Histórica* era preguiçoso o bastante para optar apenas por uma fonte para cada período estudado e, não bastasse, ainda fazia o favor de copiá-la de maneira inábil (Muntz, 2008: 4).

O hábito de desestimar os dotes literários de Diodoro rendeu uma série de alcunhas infames. De acordo com Lens-Tuero (1994: 43), o auge de tal difamação é verbete sobre Diodoro escrito por E. Schwartz para a *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, publicada em 1902. O veredicto é impiedoso: “Diodoro, o compilador – de obra não se pode nomear este livro!”. De fato, o artigo pouco fazia além de lançar libelos contra o siciliano e levantar as fontes (mal) utilizadas por ele: Hecateu, Ctésias, Posidônio, Políbio, Clitarco, Agatárquides, Megástenes, Éforo, Duris e Hiernônimo (Muntz, 2008: 5).

Schwartz não estava sozinho, porém. Theodor Mommsen o rotulou de “escritor miserável”, enquanto Barthold Niebuhr enfileirou epítetos nada elogiosos: “ingênuo, incompetente, tolo, inepto mesmo para um compilador” (Green, 2006: 24). A viragem para o século XX não representou o fim dos ataques. M. Kunz (1935: 73-82) chegou a negar-lhe a autoria de seu próprio proêmio, considerando que o siciliano o havia copiado de autores de maior quilate. W. W. Tarn (1948: 63) reforçou a incúria do autor da *Biblioteca História* ao afirmar que ele limitava-se a escrever que *achava* ser história. O. Murray (1975: 215) reduziu o método de trabalho de Diodoro à cópia acrítica de suas

fontes, aspecto também enfatizado por E. Badian (1995: 421-2). P. Stylianou (1998: 49), retomando críticas passadas, voltou a classificar Diodoro como mero compilador.

Sintomático constar que mesmo em períodos nos quais Diodoro é praticamente o único relato disponível – como nos eventos subsequentes à morte de Alexandre e a cronologia dos diádocos – o siciliano não é tido em alta conta. P. M. Errington (1977) e A. C. Anson (1986) são alguns dos que descartam a *Biblioteca Histórica* como fonte para o período supracitado. Até tradutores da obra de Diodoro, como Guzmán-Guerra, responsável por vertê-la ao espanhol, não tiveram dúvidas em considerar que a ela faltam o “rigor e vigor” de uma obra de maior envergadura (1986: 17). Por fim, como assinalou Muntz (2008: 17), até o *Cambridge History of Classical Literature*, que abarca dos primórdios da literatura grega até a Antiguidade Tardia, sequer reserva um verbete ao siciliano. Por estas e outras, François Chamoux não teve pudores em atribuir a Diodoro a alcunha de “o historiador mal-amado”.

Mas assim não seria para sempre. Diriam alguns que com sutil ironia, foi nas mesmas terras germânicas – berço de ferrenhos críticos do texto diodoriano – que nasceu um de seus primeiros defensores: J. Palm. Seu livro *Über Sprache und Stil des Diodoros von Siziliens* (“Sobre a linguagem e o estilo de Diodoro da Sicília”, em tradução livre), publicado em 1955, marca ponto de inflexão da fortuna crítica sobre Diodoro, ao defender que o siciliano possuía concepções historiográficas particulares, que garantiam-lhe uma escrita de próprio punho e o impediam de ser classificado como mero copista (Mota: 2008: 24).

Muitos foram aqueles que retomaram as considerações de Palm. Um deles foi Drews (1962: 384-392), que reconheceu em Diodoro o mérito de selecionar as melhores fontes que tinha à disposição – Éforo, Políbio,

Posidônio, entre outros – e agrupá-las de modo coerente mesmo diante do desafio de escrever uma obra que tratasse de toda a história humana. Além de Drews, pode-se citar J. M. Bigwood (1980: 207) que, se por um lado não se atrevia a denominar Diodoro de historiador de “primeira linha”, por outro não considerava justo vê-lo apenas como compilador, da mesma forma que R. Sinclair (1966: 245) e L. Sanders (1981: 398). Por sua vez, Sacks (1982: 434) interpreta que Diodoro não apenas havia reunido uma profusão de fontes, mas, também, escolhido as melhores entre elas, opinião compartilhada por Rubincam (1982: 313-28). Já Vidal-Naquet (2002: 143-165) e Mota (2008: 189) chegam a apontar reflexos da *Biblioteca Histórica* entre eruditos e apologistas cristãos, como os já citados Jerônimo e Eusébio de Cesareia, em especial quanto à inspiração em uma obra que objetivava narrar a história da humanidade em tons moralizantes. Há, inclusive, estudiosos como E. Bissa (2010: 64) que veem originalidade em Diodoro no que concerne às virtudes escolhidas para qualificar os bons governantes. O siciliano seria pioneiro em relacionar a austeridade financeira do líder e sua capacidade de bem governar.

O movimento de reavaliar em termos mais brandos os escritos de Diodoro tem seu ápice, no entender de Mota (2008: 24), em colóquio realizado na Universidade de Granada, em 1994. O evento resultou no livro *Estudios sobre Diodoro da Sicília*, organizado por Jesús Lens-Tuero, responsável por afirmar, no ato da publicação, que uma “nova ortodoxia”, mais favorável a Diodoro, estava se consolidando em oposição à *Quellenforschung* germânica.

Como fica patente, muitas das críticas recebidas por Diodoro referem-se a seu manejo com as fontes. Tido como amador, descuidado e, na melhor das hipóteses, compilador acrítico, o siciliano foi atacado por sua maneira

de utilizar-se dos escritos de outros autores. Aproveitando o gancho desta temática, o próximo item discutirá as possíveis fontes utilizadas por Diodoro em seu texto. Dada a magnitude da empresa diodoriana, a análise será limitada ao livro XVII, que trata da vida de Alexandre Magno.

AS FONTES DO LIVRO XVII DA *BIBLIOTECA HISTÓRICA*

Boa parte da primeira geração da fortuna crítica de Diodoro dedicava-se à busca das fontes utilizadas por ele na redação da Biblioteca Histórica. Não foi diferente com o livro XVII. Uma das maiores autoridades sobre Alexandre em todos os tempos, W. W. Tarn, desenvolveu teoria elaborada a respeito. De acordo com o britânico, a narrativa diodoriana foi arquitetada em uma assim chamada “fonte mercenária”, um autor grego desconhecido que serviu sob as ordens de Dario. Tarn assevera que seu posto o faria ter visão favorável tanto dos gregos quanto dos persas, além de considerá-lo autor competente e versado nos assuntos militares (1948: 71-2).

Entretanto, não tardou para que as conclusões de Tarn fossem contestadas. Peter Brunt (1962: 153), responsável pela tradução inglesa da *Anábese*, de Arriano, argumenta que a *Biblioteca Histórica* não dispõe de muitos trechos relativos aos mercenários, ao menos na quantidade esperada para uma obra que teve um mercenário como fonte. Ao contrário, seria o próprio Arriano quem forneceria os dados mais completos a respeito de soldados gregos lutando em favor dos persas.

Para dificultar ainda mais, C. Welles (1983: 6) nota que Diodoro, em nenhum momento do livro XVII, faz menções à primeira geração dos historiadores de Alexandre. Mesmo Ptolomeu, uma das principais fontes de Arriano, aparece no texto de Diodoro apenas como general. Em que pesem tais dificuldades, Welles expõe uma série de passagens que, quando

cotejadas aos fragmentos dos primeiros historiadores de Alexandre, apontam caminhos para as possíveis fontes de Diodoro.

Assim, o siciliano teria se valido de Calístenes para os relatos sobre o oásis de Siwah e o encontro entre o oráculo de Amon e Alexandre. Aristóbulo apareceria também na passagem sobre Siwah, na fundação de Alexandria e nos relatos sobre a fauna indiana. Clítarco seria o responsável pelas passagens envolvendo a queima de Persépolis, a excursão pela Hicárnia, na qual Alexandre encontrou a rainha das amazonas, dados sobre os animais de Índia, os números de um massacre promovido pelo conquistador já na viagem de volta, os costumes dos habitantes do deserto de Gedrósia e as elevadas cifras de cortesãs mantidas pelo sátrapa Hárpalo. Onesícrito seria responsável pelo relato da excursão pela Hicárnia, alguns trechos da expedição de retorno e o reencontro de Alexandre e sua tropa após a separação na Índia. Por fim, Nearco imprimiria sua marca em Diodoro nas descrições dos habitantes de Gedrósia e em dois momentos da reunião das tropas após a viagem de volta. Em suma, Welles (1983: 10) faz o seguinte levantamento: Clítarco é parafraseado oito vezes, Onesícrito seis, Nearco e Aristóbolo três e Calístenes duas.

Considerar Clítarco como viga mestra do livro XVII, todavia, está longe de ser consenso. E. Borza (1968: 25-45) desdiz tal possibilidade pelo fato de Clítarco, ao menos a partir de seus fragmentos sobreviventes, ser um tanto hostil a Alexandre. Diodoro, por outro lado, tinha postura elogiosa sobre o conquistador. M. Bergo (2008: 9-10) até admite o uso de Clítarco pelo siciliano, mas lembra de algo relevante: Clítarco escreveu, segundo a versão corrente, apenas no final do século IV a.C., e, muito provável, o fez apoiando-se em autores mais antigos como Aristóbulo, Onesícrito e Nearco.

Feito o intróito sobre Diodoro, a *Biblioteca Histórica* e seus comentadores, é o momento de passar ao Alexandre descrito pelo siciliano, dando ênfase ao momento em que o historiador trata da adoção de costumes persas pelo rei macedônio.

DELICADEZA E FAUSTO; A AQUISIÇÃO DE COSTUMES PERSAS POR ALEXANDRE

Entre as fontes da tradição textual sobre Alexandre, à exceção de Arriano, todas estarão em discurso harmônico a respeito do local onde o macedônio assumiu pela primeira vez os hábitos do Grande Rei: a Hicárnia. Também estarão em consenso quanto às circunstâncias de tal aquisição: após a vitória sobre Dario e com a conquista da Ásia já delineada. Eis a descrição oferecida por Diodoro

A partir de então, ocorreu (a Alexandre) ter alcançado suas expectativas e consolidado seu reino sem contestações e (ele) passou a emular a delicadeza persa e o fausto dos reis da Ásia. Com efeito, pela primeira vez, passou a cercar-se de camareiros de origem asiática em sua corte e, então, ordenou aos mais ilustres dos homens asiáticos que atuassem como guarda-costas, entre eles também estava o irmão de Dario, Oxatres. E, então, tendo colocado o diadema persa e vestido-se com a túnica branca e o cinturão persa e tudo o mais, exceto as calças e o vestuário superior com mangas. Tendo distribuído a seus companheiros da cavalaria mantos com bordas roxas e tendo equipado os cavalos com arreios persas. Além de tudo isto, agregou, à maneira de Dario, concubinas em número não inferior à soma dos dias do ano, de distinta beleza, como se

selecionadas entre todas as mulheres da Ásia (Diod. XVII, 77, 4-6)².

O excerto de Diodoro abre margem para diversas especulações. Em primeiro lugar, o siciliano relata adoção incompleta dos trajes do Grande Rei por Alexandre. O conquistador teria assimilado o diadema persa (Περσικὸν διάδημα), a túnica branca (διάλευκον [...] χιτῶνα) e o cinturão persa (Περσικὴν ζώνην). Alexandre, porém, teria recusado as calças (ἀναξυρίδων) e o vestuário superior com mangas (κάνδουος), ainda que Diodoro não dê as razões para tal adesão parcial, nem, tampouco, explique os porquês de Alexandre ter se decidido por envergar a indumentária real persa.

Na sequência, Diodoro fornece detalhes sobre o círculo pessoal de Alexandre, ao pontuar que o macedônio passou a fazer uso de guarda-costas asiáticos – entre eles o irmão de Dario, Oxatres – camareiros asiáticos, além de concubinas, eleitas entre as mais belas mulheres da Ásia. Além disto, o

² μετὰ δὲ ταῦτα δόξας ἤδη κεκρατηκέναι τῆς ἐπιβολῆς καὶ τὴν βασιλείαν ἀθήριτον ἔχειν ἤρξατο ζηλοῦν τὴν Περσικὴν τρυφὴν καὶ τὴν πολυτέλειαν τῶν Ἀσιανῶν βασιλέων. καὶ πρῶτον μὲν περὶ τὴν αὐλὴν εἶχε ῥαβδοῦχος Ἀσιαγενεῖς, ἔπειτα τοὺς ἐπιφανεστάτους τῶν Ἀσιανῶν ἀνδρῶν δορυφορεῖν ἔταξεν, ἐν οἷς ἦν καὶ ὁ Δαρείου ἀδελφὸς Ὀξάθρης. εἶτα τὸ τε Περσικὸν διάδημα περιέθετο καὶ τὸν διάλευκον ἐνεδύσατο χιτῶνα καὶ τὴν Περσικὴν ζώνην καὶ ἄλλα πλὴν τῶν ἀναξυρίδων καὶ τοῦ κάνδουος. διέδωκε δὲ καὶ τοῖς ἐταίροις περιπορφύρους στολὰς καὶ τοῖς ἵπποις Περσικὰς σκευὰς περιέθηκε. πρὸς δὲ τούτοις τὰς παλλακίδας ὁμοίως τῷ Δαρείῳ περιήγετο, τὸν μὲν ἀριθμὸν οὐσας οὐκ ἔλάττους πλῆθει τῶν κατὰ τὸν ἐνιαυτὸν ἡμερῶν, κάλλιπε δὲ διαπρεπεῖς ὡς ἂν ἐξ ἀπασῶν τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν γυναικῶν ἐπιλεγόμενας

Nota sobre a tradução: Conforme sugere Vernant (1984: 380), em seu pós-fácio à tradução francesa da Anábese, de Arriano, é comum, entre os historiadores de Alexandre, empregar o termo *hetairoi* (que, neste trecho de Diodoro, aparece sob a forma de *ἐταῖρος*, no plural), no sentido de “companheiro a cavalo”, em contraposição aos *pezhetairoi*, que seguiam o conquistador a pé, sugestão que foi mantida nesta tradução. Ademais, o *A Greek English Lexicon* (p. 802) atribui ao verbo grego *ζηλώω* (*ζηλοῦν* no trecho de Diodoro), o sentido de emular, imitar, com sutil conotação negativa. O mesmo dicionário, por fim, dá o sentido de “median double” ou “upper garment with sleeves” ao termo *κάνδουος* (p. 921), traduzido aqui como vestuário superior com mangas, subentendido como persa pelo contexto do trecho.

conquistado teria dado a seus companheiros da cavalaria (ἑταῖρος) mantos com bordas roxas, além de ter dado ordem para que os cavalos fossem presos com arreios persas.

O trecho de Diodoro é descritivo e numeroso nos aspectos da monarquia persa assimilados por Alexandre, quer em seus trajes, nos de seus companheiros, em sua guarda de companhia e até mesmo na forma de atrelar os cavalos. O siciliano, todavia, evita, ao menos neste momento, maiores críticas ao conquistador. Suas palavras mais duras parecem voltadas à delicadeza persa (Περσικὴν τρυφήν) e ao fausto dos reis da Ásia (πολυτέλειαν τῶν Ἀσιανῶν βασιλέων), citadas no começo da passagem e que abrem caminho para uma primeira forma de alteridade presente no texto de Diodoro; a preguiça e inação, típicas do discurso sobre o outro, o reforça um dos objetivos deste artigo, qual seja, o que de que os trechos a respeito da barbarização de Alexandre acabam por encerrar críticas ásperas aos persas.

Embora, por vezes, violento, o outro da retórica de alteridade é, também, e a despeito do paradoxo, marcado pela apatia, pela inércia. Incapaz de arquitetar planos e em empreender feitos, o bárbaro persa de Diodoro parece possuir apreço pelo ócio, por uma existência vazia. Com efeito, não parece ser mera coincidência que Alexandre apenas assuma os trajes do Grande Rei após se ver livre de parte de seus anseios. Depois de vencer Dario e seu exército por três vezes, o êxito do conquistador parecia incontestado. Concluída fração de seus desejos, Alexandre viu-se diante de período sem preocupações, livre de inquietações. Viu-se, decerto, em momento propício à indolência, característica tão marcante do outro alvo dos discursos de alteridade.

A inação do bárbaro criado por Diodoro leva, a propósito, ao seguinte raciocínio. O outro parece dispor de tempo vago, ilimitado, quase infinito.

Dispensado de ocupações, ele preenche seus momentos ociosos, como típico da narrativa de alteridade, com ocupações condenáveis. No caso do excerto do siciliano, fica latente o gosto por trajes faustosos, que vão desde aqueles adotados por Alexandre – diadema, túnica e cinturão – até os mantos de bordas roxas dados pelo conquistador a seus companheiros.

Autêntico *topos* da literatura grega, a imagem das vestes persas aparece em contraponto à sobriedade deduzida da antiga indumentária de Alexandre. Em alguma medida, a vestimenta do outro edificado pela retórica de alteridade parece metonímia de sua existência; multiplica-se o esplendor e a pompa exterior, ao mesmo tempo em que se evidencia o vazio interior. O bárbaro parece ser aquele que deseja esconder seu âmago torpe por detrás de trajes faustosos.

Ainda que Diodoro afirme que Alexandre rejeitou alguns dos trajes do Grande Rei, subjaz à narrativa do siciliano certo incômodo com a decisão do conquistador em envergar peças que carregam o suposto fausto dos reis da Ásia. Ao fazê-lo, o macedônio parece externar desejo, mesmo tímido, de se diferenciar de seus pares, de antepor-se a seus comandados. Uma vez mais, a narrativa de alteridade de Diodoro parece esboçar o caráter do soberano do outro; aquele que não governa cidadãos, mas escravos, que não dirige companheiros, mas súditos. Demarcar esta distância que aparta comandante e comandados parece ser a conduta do líder bárbaro. E nada como a opulência dos costumes brancos, o brilho do diadema e a adoção de vasto séquito de camareiros e concubinas para substanciar esta assimetria.

Também é digna de registro a breve afirmação de Diodoro, segundo a qual muitos (πολλῶν) – embora o siciliano não explicita quantos e nem quais – passaram a queixar-se (μεμψιμοιρούντων) da nova postura de Alexandre. O macedônio, então, comprou seu silêncio com presentes (δωρεαῖς) (*Diod.*

XVII, 78, 1). Embora nada mais afirme sobre as reclamações que Alexandre ouviu, nem, tampouco, precise quem eram os queixosos, a informação de que o conquistador desbaratava rumores negativos à custa de regalos é reveladora.

Uma vez que o macedônio passou a fazer uso de tal expediente após apresentar-se com atributos do Grande Rei, o discurso de alteridade de Diodoro constrói a forma de negociação própria do outro; o suborno. O autor siciliano dá a impressão de que o soberano persa, que agora se vê refletido em Alexandre, é incapaz de argumentar com seus comandados, de modo que sua única forma de convencimento é a compra de consciências, seu único modo de discussão é o suborno.

Por fim, há dois outros aspectos importantes na passagem. Embora Diodoro enumere diversos novos hábitos de Alexandre próprios da delicadeza dos persas (Περσικῆν τρυφήν) – como o uso do diadema, da túnica branca e do cinturão persas, dos camareiros, concubinas e guarda-costas asiáticos, além dos arreios persas nos cavalos – é apenas neste momento da *Biblioteca Histórica* que o autor siciliano faz menção a eles. Nas páginas seguintes do livro XVII não há referências sobre o destino dos novos serviçais de Alexandre, nem dos potenciais conflitos causados pela indumentária do Grande Rei.

Mesmo este não sendo o espaço para discutir com profundidade as razões para a escolha acima, algumas especulações podem ser levantadas. De partida, nota-se um possível triângulo de admiração entre César, Alexandre e Diodoro, com o siciliano tecendo elogios tanto ao rei macedônio quanto ao general romano – que, por sua vez, também estimava o conquistador. Pois bem, é sabido que uma das motivações do assassinato de César em pleno senado romano foi a acusação de que ele estava em vias de se tornar um tirano, inimigo declarado da República. Se, no começo de sua carreira, César

era admirado, a sucessão de triunfos que empreendeu parece ter causado certo desconforto, que resultou em um dos mais conhecidos assassinatos da história. Deste modo, seria possível que Diodoro, ao evitar comentários negativos a respeito de Alexandre, estivesse, por consequência, defendendo César, de admiração explícita pelo macedônio?

Outro dado notável é a própria noção de bárbaro vigente à época de Diodoro, marcada, ao menos, por dois aspectos; as campanhas romanas contra Mitrídates IV, rei do Ponto, e as investidas de Roma contra os partos, em especial a Batalha de Carras, em 53 a.C., quando o general Crasso foi derrotado de forma esmagadora. O caso da guerra contra Mitrídates interessa por uma espécie de dupla filiação do soberano. Ainda que fosse um rei helenístico, precedido pelos diádocos e, em última instância, pelo próprio Alexandre – aspecto, aliás, que costumava sublinhar nas cunhagens monetárias, que o apresentavam à semelhança do macedônio (McGinn, 1986: 89-108) – Mitrídates também evocava suas possíveis origens aquemênidas, como registrado na *Vida de Pompeu* (42.3), de Plutarco. Ao narrar a decisão do general romano de enviar o corpo de Mitrídates para ser enterrado em Sínope, capital do Ponto, o autor beócio relembra o esplendor dos trajes militares do inimigo romano que, inclusive, portava um gorro persa (κίταριϋ), peça cara ao vestuário dos Grandes Reis.

Já no caso de Crasso, no contexto do Primeiro Triunvirato – em que o tácito equilíbrio de forças entre os generais era ladeado pela ânsia da glória obtida apenas nas vitórias militares – Crasso achou por bem empreender uma expedição contra o Império Parta, em 54 a.C., levando consigo suas sete legiões. A campanha se mostrou desastre completo, com o general sendo morto na Batalha de Carras, em 53 d.C. (Sant’anna, 2015: 124). A derrota de Crasso foi traumática para os romanos devido a duas razões em particular.

A primeira diz respeito ao modo vexatório como o general foi tratado após a morte. Uma versão oferecida por Plutarco na *Vida de Crasso* (35) informa que a cabeça do romano foi exposta na corte parta durante uma exibição das *Bacantes*, de Eurípides. Mais do que isso, o revés em Carras fomentou um tópico na literatura romana, em especial da época de Augusto, a saber, o clamor de vingança, a reboque da necessidade de restituir as insígnias perdidas pelas legiões de Crasso (García-Sánchez, 2013: 89). De fato, o próprio Augusto foi responsável pela recuperação das medalhas, em 20 a.C., e fez questão de gravar o feito em suporte material, no famoso Augusto de Prima Porta.

Deste modo, a narrativa de alteridade de Diodoro na *Biblioteca Histórica* pode possuir conexões com o intrincado cenário romano à época de sua feitura. Das aspirações de César e Pompeu em igualar as proezas de Alexandre até a ascensão de Mitridates e a derrota de Crasso na Batalha de Carra, muitos podem ter sido os fatores a contribuir com o texto do autor siciliano, que, apesar das críticas que sofreu, segue leitura proveitosa tanto por suas peculiaridades na descrição de Alexandre quanto, justamente, pela possibilidade de se traçar paralelos entre o passado narrado e o presente vivido pelo historiador da Sicília.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou analisar a imagem de Alexandre Magno oferecida por Diodoro a partir do recorte da passagem em que o autor siciliano trata da adoção de costumes persas pelo conquistador. A hipótese defendida foi a de que mais do que críticas à conduta do rei macedônio, o texto de Diodoro acaba por perpetrar construções sobre o *outro* persa marcado pela delicadeza e pelo fausto. Por fim, buscou-se apresentar parte da fortuna

crítica da *Biblioteca Histórica* e discutir como o cenário político romano pode ter pesado sob a escrita do historiador siciliano.

BIBLIOGRAFIA

Edições de Diodoro

DIODORO SÍCULO. *Biblioteca Histórica – Libro XVII*, in PLUTARCO/DIODORO SÍCULO. *Alejandro Magno*. Trad. Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Akal, 1986.

DIODORO SÍCULO. *Historical Library – Books XVI e XVII*. Trad. C. Bradford Welles Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. The Loeb Classical Library, 1983.

Dicionário

LIDELL, H., SCOTT, R.; *A Greek-English lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

AFRICA, T. “*Herodotus and Diodorus on Egypt*”. *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 22, No. 4, pp. 254-258, 1963.

ANSON, E. “*Diodorus and the Date of Triparadeisus*”. *The American Journal of Philology*. Vol. 107, Nº. 2, pp. 208-217, 1986.

BADIAN, E. “*Diodorus Siculus*”. *Encyclopaedia Iranica*. Vol. VII, Fasc. 4, pp. 421-22, 1995.

BERGO, M. “*De macacos a babuínos: uma análise da fonte por trás de Diodoro*” III Seminário Interno do Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos. UnB, 2008.

BIGWOOD, J. “*Diodorus and Ctesias*”. *Phoenix*, Vol. 34, No. 3, pp. 195-207, 1980.

BISSA, E. “*Diodorus Good Statesman and State Revenue*” In FEAR, A. & LIDDEL, P. *Historiae Mundi: Studies in Universal History*. London, New York: Bloomsbury, 2010.

BORZA, E. “*Cleitarchus and Diodorus’ Account of Alexander*,” *PACA*, XI, pp. 25-45, 1968.

- BRUNT, P. "Persian Accounts of Alexander's Campaigns". *The Classical Quarterly*. Vol. 12, No. 1, pp. 141-155, 1962.
- CLARKE, K. "Universal perspectives in historiography" in KRASSUS, C (Ed.) *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*. Leiden: Brill, pp. 249-79, 1999.
- DREWS, R. "Diodorus and his sources". *American Journal of Philology*. N° 83, pp. 383-92, 1962.
- ERRINGTON, R. "Diodorus Siculus and the Chronology of the Early Diadochoi, 320-311 B.C". *Hermes*, nº 105, pp. 478-504, 1977.
- FARRINGTON, B. *Diodorus Siculus: Universal Historian*. Inaugural Lecture of the Professor of Classics Delivered at the College on November 10, 1936. Aberystwyth: University of Wales Press, 1937.
- FERREIRA, J. "Diodoro da Sicília: A História Universal e a Universalidade Maravilhosa da Arquitectura" n/d. 1-22.
- GARCÍA-SÁNCHEZ, M. "El discurso sobre el bárbaro: Aqueménidas, Arsácidas y Sasánidas en las fuentes grecorromanas" in FORNIS, C. *Los discursos del poder/El poder de los discursos en la Antigüedad Clásica*. Zaragoza: Libros Portico, pp. 55-72, 2013.
- GREEN, P. *Diodorus Siculus, Books 11-12*. 37. 1. Austin: University of Texas Press, 2006.
- GUZMÁN-GUERRA, A. "Introducción" in PLUTARCO/DIODORO DA SICÍLIA. *Alejandro Magno*. Trad. Antonio Guzmán Guerra. Akal: Madrid, pp. 9-24, 1986.
- HORNBLOWER, S. *Hieronymus of Cardia*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- KUNZ, M. *Zur Beurteilung der Prooemien in Diodors historischer Bibliothek*. Zurich, 1935.
- LENS-TUERO, J. "Sobre la naturaleza histórica de la Biblioteca Histórica de Diodoro de Sicilia" In LENS-TUERO, J (org.). *Estudios sobre Diodoro de Sicilia*. Granada: Universidad de Granada, 1994.
- McGINN, B. *The Foreign Policy of Mithridates IV Eupator, King of Pontus*. Leiden: Brill, 1986.

- MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- MORENO-LEONI, Á. "Interpretando el mundo romano: etnografía, público y cultura griega en las 'Historias' de Polibio", *Gerión*, nº 30, pp. 63-90, 2012.
- MOTA, C. *As lições de História Universal da Biblioteca Histórica de Diodoro da Sicília como processo educativo da Humanidade*. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, 2008.
- MUNTZ, C. *Diodorus, Egypt, and Rome*. Tese (Doutorado em Filosofia). Duke University, 2008.
- MURRAY, O. "Review of *Diodorus Siculus Book I: A commentary, by Anne Burton*". *Journal of Hellenic Studies*, nº 95, 1975.
- RUBINCAM, C. "How Many Books Did Diodorus Siculus Originally Intend to Write?" *The Classical Quarterly*. Vol. 48, No. 1, pp. 229-233., 1998..
- RUBINCAM, C. "The organization and composition of Diodoros 'Bibliothēke'". *Classical Views*. nº 6, pp. 13-28, 1987.
- SACKS, K. "The lesser proemia of Diodorus Siculus". *Hermes*, nº 110, pp. 431-41, 1982.
- SACKS, K. *Diodorus Siculus and the First Century*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- SANDERS, L. "Diodorus Siculus and Dionysius I of Syracuse" *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Vol. 30, nº 4, pp. 394-411, 1981.
- SANT'ANNA, H. *História de República Romana*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SHERINDAN, B. "Diodorus Reading of Polybius Universalism" In FEAR, A. & LIDDEL, P. *Historiae Mundi: Studies in Universal History*. London, New York: Bloomsbury, pp. 41-55, 2010.
- SINCLAIR, R. "Diodorus Siculus and Fighting in Relays". *The Classical Quarterly*, Vol. 16, No. 2, pp. 249-255, 1966.
- STYALINO, P. *A Historical Commentary on Diodorus Siculus XV*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- TARN, W. *Alexander the Great*. 2 vols. Cambridge, 1948.

- VERNANT, J. "Flavius Arrien entre deux mondes" in ARRIANO, *L'Anabase D'Alexandre Le Grand*. Paris: Le Belle Lettres, pp. 311-394, 1984.
- VIDAL-NAQUET, P. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- WELLES, C. "Introduction" In DIODORO SÍCULO. *Biblioteca Histórica – Livros XVI e XVII*. Trad. C. Bradford Welles Harvard: Harvard University Press, pp. 1-19, 1983.

VIDA, MORTE E TOTALIDADE DO TEMPO NA APOLOGIA DE SÓCRATES DE PLATÃO

LIFE, DEATH AND THE TOTALITY OF TIME IN PLATO'S APOLOGY OF SOCRATES

José Wilson da Silva¹

RESUMO

É por de mais conhecida a passagem 38a da *Apologia de Sócrates* de Platão onde Sócrates declara que “uma vida não examinada não vale a pena ser vivida”. Ainda nesta passagem, Sócrates afirma que o maior bem para o homem é discutir *todos os dias* sobre a virtude – a vida deve ser examinada todos os dias na totalidade do tempo em que estivermos vivos. Para demonstrar isto, Sócrates precisa comparar seu modo de vida com aqueles considerados úteis à cidade. A medida que irá julgar qual dos dois modos é o melhor, segundo minha interpretação, é exatamente a relação de cada um deles com a morte.

Palavras-chave: Sócrates, Apologia, Morte, Tempo.

¹ Pos-doutorando em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: jwilsons@usp.br.

ABSTRACT

In a highly well-known passage, 38a of Plato's *Apology of Socrates*, Socrates states that "the unexamined life is not worth living". Yet in this passage, Socrates claims that the greatest good for man is to discuss virtue every single day – the life must be examined every day in the totality of time we are alive. To demonstrate this, Socrates needs to compare his way of life with those considered useful to the city. The measure that will judge which of the two ways is better, according to my interpretation, is exactly the relation each way of life has with death.

Keywords: Socrates, Apology, Death, Time.

Uma das mais conhecidas passagens na literatura filosófica relativas ao pensamento de Sócrates é a da descrição do serviço que ele presta ao deus – a sua conhecida *missão divina*. A exposição e justificativa desta missão é apresentada na obra *Apologia de Sócrates* como foi dramatizada por Platão. A atividade que Sócrates presta ao deus é a de examinar a todo cidadão e a si mesmo. A partir da passagem 20d, Sócrates começa a explicar de onde vem a sua decisão de investigar todo aquele que profere ter conhecimento dos assuntos que ele mesmo declara serem os "mais importantes" (22d) – assuntos que estão para além do que ele reconhece como a *sabedoria humana*. Sócrates a menciona da seguinte forma:

Adquiri esta reputação, Atenienses, única e exclusivamente graças a uma certa sabedoria. Que gênero de sabedoria? Aquela que é talvez a sabedoria *própria do homem*. Na realidade, é esta a sabedoria que muito provavelmente possuo, ao passo que aqueles, de quem há pouco eu falava, possuem uma sabedoria que excede a humana, ou então é outra coisa que eu não sei explicar. Esta última sabedoria não a tenho de certeza e, se alguém disser o contrário, mente, com o único fito de me caluniar (*Apo.* 20d-e – itálicos meus).²

² As passagens da *Apologia* aqui citadas são tomadas da tradução brasileira feita por André Malta

Temos aqui um traço característico do que os estudiosos apontam como próprio do Sócrates histórico: a sua famosa proferição da falta de conhecimento (ou sabedoria); mas na Apologia compreendemos que não é qualquer sabedoria e sim aquela *dos assuntos mais importantes* que ele, por sua vez, não possui.³ Sócrates declara nada saber sobre esses assuntos e por causa disto resolveu sair pela cidade investigando quem possuiria tal conhecimento. Foi saber dos homens da política, dos poetas e dos artífices e o que concluiu foi que nenhum deles possuía o conhecimento que pretendia e jactava ter sobre tais assuntos. Sócrates então conclui: “de modo que fui perguntando a mim mesmo – em nome do oráculo – se eu preferiria ser assim como sou, nem sábio na sabedoria deles nem ignorante na ignorância, ou possuir essas duas coisas que eles possuem. Respondi então a mim mesmo e ao oráculo que seria mais proveitoso para mim ser como sou” (*Apo.* 22e). A disjunção “preferível ser como sou” *ou* “possuir, como eles, ignorância e saber” revela um comparativo que irá pautar o encaminhamento do todo do diálogo, no qual o modo de vida socrático revelar-se-á o melhor. Creio que um recurso socrático excepcional para demonstrar para sua audiência como, não apenas aqueles com quem ele dialogou mas também a maior parte dos indivíduos, apresenta ter a ignorância e o saber ao mesmo tempo: pretensas conclusões sem base em um conhecimento acertado.⁴

Dado isto, Sócrates conclui que tem uma missão e que não deveria desprezar a resposta oracular dada pela divindade (*Apo.* 21e), “demonstrar

publicada pela L&PM. Quando necessário, algumas dessas citações da tradução do professor Malta serão levemente modificadas.

³ Para solucionar esta questão entre o que parece ser dois tipos de conhecimento, Vlastos (1985) diferencia entre o que ele considera ser o conhecimento científico e o conhecimento elênctico. Quando Sócrates declara não ter conhecimento, ele não possui o conhecimento científico. Porém, ele possui o que Vlastos chama de conhecimento elênctico.

⁴ É o caso do medo da morte. Ver Apologia 29a.

a validade irrefutável do oráculo” (Apo. 22a), é assim que ele se expressa. Para demonstrar esta validade do dito da divindade, Sócrates segue em sua atividade de livrar os homens de sua pretensa sabedoria:

Estas acusações, continuo ainda hoje a realizá-las pela cidade, interrogando, de acordo com o oráculo do deus, todo aquele cidadão ou estrangeiro que me parece ser sábio. E, quando chego à conclusão contrária, é em defesa do deus que demonstro a sua ignorância. Em consequência desta ocupação *falta-me tempo para me consagrar de forma útil aos negócios da cidade e aos meus próprios*. Vivo por isso em extrema pobreza, por estar apenas ao serviço do deus (Apo. 23b – itálicos meus).

Claramente aqui temos Sócrates pondo em segundo plano certas necessidades em nome do serviço ao deus. Creio que muito mais do que demonstrar que ele está de acordo com a religião vigente,⁵ portanto, demonstrando para os seus acusadores e juízes que não faz sentido a sua acusação de impiedade, Sócrates está preparando o terreno para o desfecho do diálogo: a atividade que examina a si mesmo e ao outro é a mais importante dentre todas as outras desempenhadas pelos homens na cidade. De tal importância que as outras atividades não se equiparam em excelência com esta atividade socrática.

Como eu disse anteriormente, nós temos um comparativo de modos de vida. Quando Sócrates inicia a sua própria defesa e enumera os homens da cidade de acordo com as funções que desempenham, é-nos apresentadas aquelas funções que ocupam lugar de importância; aqueles considerados negócios úteis para cidade: a atividade política, que busca exatamente uma

⁵ B&S (p. 665, 1983) sugerem que Sócrates demonstra que ele está realizando atividades completamente de acordo com o que preza a religião pública: “As we have seen, he chooses to emphasize the irony of the formal charges by suggesting that his actions, far from being impious, are actually precisely what piety requires of him”.

ordem social através do debate contraditório nas assembleias; a atividade dos poetas, que fornece os conteúdos e preceitos que são fundamentais para os homens guiarem suas vidas; e a atividade dos artífices, que supre as necessidades importantes para a sobrevivência. E quanto a atividade de Sócrates? Por que a sua ocupação, de servir ao deus, é útil para a cidade a ponto de consagrar *todo o seu tempo* para ela e apontada como melhor dentre as outras? A ponto de não ter tempo para se dedicar às outras atividades? Mais ainda: por que esta atividade deve ser constante e infundável na totalidade do tempo em que se está vivo? A importância ainda não é bem clara até este momento da *Apologia*, mas Sócrates destaca que o modo de vida que ele adotou é o único que vale a pena viver: “e se eu disser, por outro, que acontece também de ser esse o maior bem para o homem – fazer discursos todos os dias sobre a virtude e as demais coisas sobre as quais vocês me ouvem dialogar, inspecionando a mim mesmo e aos outros –, e que a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida pelo homem” (*Apo.* 38a).⁶ Esta é a vida que vale a pena ser vivida,⁷ o modo de vida que deve ser adotado e escolhido dentre todos os outros concorrentes: seja dos políticos, seja dos poetas, seja dos artífices.

Em suma, a comparação entre dois modos de vida pode ser qualificada da seguinte forma: 1) uma vida dedicada aos negócios da cidade e aos seus próprios e 2) a do exame constante. No segundo modo de vida, o socrático, o exame é uma atividade que deve ser necessariamente constante durante toda a totalidade do tempo em que o indivíduo é vivo, reiterando o que foi dito

⁶ Kraut (p. 228, 2006), considera que esta passagem “encapsulates the essence of his philosophy and his way of life”.

⁷ A expressão em grego é: ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ. Em uma tradução literal, significa: “uma vida não examinada não é para ser vivida pelo homem”. Podemos compreender de duas formas: findar com a própria vida ou um outro modo de vida. Ao que parece, Sócrates quer dizer a segunda opção, um modo de vida melhor do que de uma vida não examinada. Sobre esta tradução do termo *biotos*, ver Kraut (p. 230-1, 2006).

anteriormente. Dado isto, Sócrates precisa demonstrar não apenas que a sua atividade é a melhor como também tem que demonstrar que ela deva ser realizada constantemente por toda a vida. Qual será o critério para determinar a escolha entre as duas vidas? Será que o mesmo critério também servirá para demonstrar que a atividade socrática deva ser constante para toda a vida do indivíduo? Considero que é um único e mesmo critério aqui envolvido.

O que a *Apologia* parece mostrar é que a vida das pessoas analisadas por Sócrates – aquelas dignas de louvor pelo serviço que prestam à cidade e que servem de *paradigma* para todos os outros indivíduos – carece de algo fundamental: que ousou dizer ser aquela sabedoria das coisas importantes.⁸ Isto porque, primeiramente, ao serem examinados por Sócrates, estes pretensos sabedores não possuíam o conhecimento buscado; segundo, que a prioridade destes indivíduos, e da maioria dos homens, é almejar as seguintes coisas: a busca de dinheiro, interesses privados, cargos militares, êxitos de oradores, magistraturas, uniões e divisões políticas.⁹ Quanto à vida que Sócrates resolveu seguir, ele deixa claro que é a rejeição deliberada da vida que a maioria dos homens segue e dos objetos de busca almejados por estes mesmos indivíduos.

O que se percebe é uma aposta em um modo de vida do qual ele é incapaz de não viver¹⁰ mesmo que tenha lhe rendido a pobreza, inimizades e

⁸ Minha explicação para a vida examinada da qual Sócrates trata, aproxima-se da explicação dada por Rowe (p. 206, 2011): examinar-se a si mesmo “(..) is an examination of how one stands, oneself, in relation to knowledge”. Para o caso dos concidadãos que carecem do que é mais importante, Ver *Apologia* 22a-e (“carentes máximos de uma conduta reflexiva”); “(..) nada sabem do que dizem”.

⁹ Sócrates expressa da seguinte forma: “o que mereço receber ou oferecer como retratação – por não ter me conduzido sossegadamente na vida, e não ter militado em favor daquilo por que a maioria milita (dinheiro e negócios, liderança de exército e liderança do povo, e demais postos e conchavos e agrupamentos que existem na cidade)” (36b, Apo).

¹⁰ Aqui, Sócrates reforça que a morte não é suficiente para fazê-lo mudar de ideia: “não poderei agir de outro modo nem mesmo se estiver prestes a morrer incontáveis vezes!” (30b-c, Apo).

agora a morte: “*prefiro morrer depois de semelhante apologia a viver por um preço desses!*”. Na continuação desta mesma passagem, Sócrates inicia a argumentação na qual a morte é introduzida e o que considero ser o critério que irá determinar qual o melhor modo de vida, ele diz:

Nem no tribunal nem na guerra é lícito, a mim ou a outra pessoa, *recorrer a todos os meios para escapar à morte*. Efetivamente, todos sabem que é muitas vezes fácil evitar a morte em combate, lançando fora as armas e dirigindo súplicas aos perseguidores.¹¹ Da mesma maneira, em todos os outros perigos, há muitos processos de uma pessoa escapar à morte, desde que esteja resolvida a fazer e a dizer tudo. Talvez não seja, por isso, difícil, Atenienses, evitar a morte, muito mais difícil é conseguir não praticar o mal.¹² E o mal persegue-nos mais rápido do que a morte (Apo. 38e-39b).

Dado isto, Sócrates irá observar que a morte não é um castigo ou condenação maior do que passar a vida sendo apanhado pelo mal.¹³ De forma negativa, podemos concluir que uma vida boa é aquela na qual evitamos ao máximo possível o mal. Mas que é um esforço que exige *bastante* dos indivíduos. Como ele explica, é muito mais fácil ser apanhado pela perversidade¹⁴ do que pela morte: ἄπτον γὰρ θανάτου θεῖ (“mais forte

¹¹ Creio ser uma referência à passagem 36b onde são elencadas as alternativas à sentença de morte.

¹² Esta parte do praticar o mal é o que tem a ver com a vida de oscilações.

¹³ Como ele declara nessa passagem: “pois fiquem sabendo: se vocês me matarem por ser desse jeito que digo que sou, não prejudicarão a mim mais do que a vocês mesmos! É que em nada me prejudicaria Meleto, ou Anito; nem seria capaz, pois não penso que é lícito um varão melhor ser prejudicado por um inferior. Poderia sim talvez me condenar à morte, ou ao exílio, ou à atimia. Porém, se ele ou algum outro pensa talvez que essas coisas são grandes males, eu mesmo não penso – muito pior é fazer o que ele está fazendo, ao tencionar matar injustamente um homem” (Apo, 30 c-d). Vejo que aqui nós temos uma complementação no final da Apologia: “para o homem bom não há mal algum, nem quando vive, nem quando morre” (Apo, 41d).

¹⁴ ἀλλὰ πολὺ χालεπτῶτερον πονηρίαν (Apo., 39a). Malta traduz: “mas da baixaza sim, muito mais difícil”.

que a morte se move”, 39b). Segue-se que se a morte for um mal é do tipo que nos acometerá com uma probabilidade de efetivação muito menor do que a vilania.¹⁵

Mas por que uma vida examinada é melhor do que a vida da maioria das pessoas? Já que, tanto um modo de vida quanto o outro reivindicam para si a capacidade de ser útil, vantajoso ou de tornar o homem feliz? O que vai diferenciá-los, segundo minha interpretação, é a relação com a morte.¹⁶ Assim, como foi estabelecido anteriormente, temos um modo de vida relativo aos negócios públicos e pessoais e o modo de vida socrático. Para o primeiro modo, os indivíduos possuem o medo da morte; para o segundo modo, os indivíduos não possuem medo da morte.¹⁷ Podemos conectar passagens da *Apologia* que nos permitirá concluir que as pessoas que são temerárias da morte importam-se mais com outras coisas do que com aquelas que são realmente importantes, como a virtude e a sabedoria¹⁸ – como parece ser

¹⁵ Creio que o que pauta a diferença entre esses dois males é a atuação ativa ou passiva do agente. A morte é inevitável e não temos poder sobre ela, mas sobre a prática do mal, nós temos poder: “(...) mostrei que com a morte me preocupo nem um pouco, enquanto que com não efetuar nada injusto nem ímpio, com isso me preocupo totalmente”. 93-94.

¹⁶ Kraut (p. 237, 2006) considera que o significado da vida examinada é “a rejeição da imitação irrefletida” e complementa: “as normas corretas devem ser descobertas por meio de nossos próprios esforços e reconhecidas como corretas pelas nossas próprias luzes”.

¹⁷ Em dois momentos da *Apologia*, Sócrates dá exemplos concretos de que ele não temia que as consequências dos seus atos poderiam levá-lo à morte. Ele declara: “eu mesmo vou lhes apresentar grandes provas disso – não palavras, mas aquilo que vocês mais apreciam: fatos. Ouçam então o que se passou comigo, para que vocês saibam que eu – contra o justo – não me sujeitaria a ninguém por receio da morte, e sem me sujeitar de imediato morreria” (Apo. 32a). Os fatos são: o único voto contrário, o de Sócrates, à condenação dos generais da batalha nas ilhas Arginusas e a recusa de Sócrates da ordem dada pela oligarquia dos 30 em ir buscar Leon de Salamina para ser executado.

¹⁸ É o que Sócrates declara nas seguintes passagens: “melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da maior e mais reputada cidade em sabedoria e força, não sente vergonha em militar em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão, da verdade e da alma (a fim de ser o melhor possível) não militar nem se preocupar?” (Apo. 29d-e); “nenhuma outra coisa faço enquanto círculo a não ser persuadir, tanto os mais jovens quanto os mais velhos dentre vocês, a não militar em favor nem do corpo nem do dinheiro – não antes (nem com a mesma intensidade) que em favor da alma, a fim de ser a melhor possível – e vou dizendo que não surge do dinheiro a virtude, mas da virtude o dinheiro,

sugerido na parte final da obra: “peço a eles, porém, apenas isto (voltando-se para os que o acusaram e condenaram): que aos meus filhos, quando chegarem à mocidade, vocês castiguem, varões, perturbando-os da mesma maneira que eu perturbava a vocês, caso eles lhes pareçam militar antes em favor do dinheiro (ou outra coisa qualquer) que em favor da virtude” (Apo. 41d). Para estes indivíduos, das atividades dos negócios públicos, a morte é uma coisa má e o melhor é evitá-la o máximo possível, nem que para isto tenham que usar de meios diversos. Não é tornado de forma clara a causa do medo da morte destes indivíduos; interpreto que o amor a estas coisas de menor importância e, portanto, a inevitável perda de tais bens com a chegada da morte que faz os homens tomarem a morte como algo mal. Passo a pensar que este seja o caso, já que o texto da *Apologia* mostra constantemente que neste contraste entre os modos de vida, o que diferencia também um modo do outro são as prioridades que os indivíduos possuem correspondentes a cada um deles.¹⁹ No modo de vida dos temerários da morte, a lista incluía dinheiro, negócios, cargos públicos, interesses próprios etc.²⁰ Portanto, interpreto que o medo da morte é *o medo enquanto uma perda*.²¹

e todos os demais bens humanos, públicos e privados” (Apo. 30a-b).

¹⁹ Considero que as prioridades são determinadas pelo medo da morte. Compartilho da mesma opinião que B&S (p. 180, 2004): “Socrates assumes that his jurors don’t know which of these two options it will be, and their anxiety on his behalf is based upon fear of the unknown”. Ver também McPherran (p. 252-7, 1996) onde ele mostra que o medo da morte é devido à ideia de que a morte é um mal, porém, não sabemos nada acerca da morte.

²⁰ Sobre o medo da morte: “dize-me, pois – continuou Sócrates – não tiveste a oportunidade de observar várias vezes que quando alguém se irrita no momento de morrer, não é a sabedoria que alguém ama, mas sim o corpo? E que esse alguém talvez ame ainda as riquezas, ou as honrarias, quer uma, quer outra dessas coisas, ou quem sabe senão as duas juntas?” (Fed. 68b-c). Dixsaut explica que esta passagem do Fédon lembra as tipologias desenvolvidas no Livro III da República (ver nota de tradução 97, página 334). Uma ideia já desenvolvida por Burnet no comentário ao Fédon nas notas da página 40, onde ele declara que a tese da tripartição já está aqui implicada. Porém, nenhum deles observa que exista a semelhança entre a argumentação da Apologia e esta passagem do Fédon.

²¹ Também o que é comum entre os comentaristas é considerar que aqui nós temos um problema: “He had stated at 29b that when a man fears death he does so because he believes he knows death is terribly bad. This hardly seems to be an accurate analysis of why human

Dado isto, relembro as palavras de Sócrates, que declara: “mais vantajoso ser como eu” (*Apo.* 22d-e). O modo de vida adotado por Sócrates é o mais vantajoso, um dos motivos é que ele mesmo purga de suas concepções a ignorância transvestida de saber. Neste momento da *Apologia*, o falso saber é de que a morte é um mal. Assim, a lista dos que acham que sabem quando na verdade não sabem se estende para além dos homens da política, poetas e artífices. Também são pretensos sabedores todos aqueles que temem a morte:

Porque naturalmente, varões, temer a morte não é outra coisa senão parecer que se é sábio, quando não se é – pois é parecer que se sabe o que não se sabe..., mas a morte, ninguém sabe se acaso não é o maior de todos os bens para o homem – porém a temem como se soubessem ser o maior dos males! E o que é isso, senão aquela ignorância mais reprovável: a de se pensar saber o que não se sabe? (*Apo.* 29a-b).

Se da morte não é possível dizer nada com acerto, por que no final da *Apologia* Sócrates dedica-se para mostrar de forma hipotética que a morte é um bem? O motivo é mostrar que o problema dos temerários da morte não é apenas de ordem epistemológica, mas é a prova e critério para eleger o melhor modo de vida. O procedimento socrático é a análise hipotética das sentenças relativas à morte e seus respectivos qualificativos que a predicam: “a morte é um mal” e “a morte é um bem”. Nesta referida obra, não temos uma investigação que analisa a sentença “a morte é um mal” como Sócrates fará para a sentença “a morte é um bem”, apenas é admitido que a maior parte dos homens temem a morte e que este medo é o que faz determiná-la como algo mau.

beings are frightened by their finitude. Death is for us a great unknown. Fearing it is not a falsely and arrogantly held knowledge claim, but a response to the possible loss of all that is familiar” (ROOCHNIK, p. 216, 1985).

Sócrates declara não saber se a morte é um mal ou não.²² Ele desconfia que a morte seja algo bom por causa da voz divinatória que o faz evitar o mal sempre sem saber por quê. Se a voz divinatória não o impede de seguir em frente é porque o que virá não é um mal.²³ Sócrates passa então a examinar a morte enquanto um bem. Ele faz esta análise com base em duas alternativas: finda-se por completo a atividade da alma ou a alma permanece em outra espécie de existência após a morte: “reflitamos então também por aí: de que há muita esperança de que seja um bem. Pois morrer é uma destas duas coisas: ou é como um nada e o morto não tem nenhuma sensação de nada, ou (conforme se diz por aí) ocorre de ser uma transmigração e uma transferência da alma aqui deste lugar para um outro lugar” (*Apo.* 40c). Dado isto, a sequência do diálogo visará a análise das duas ramificações da segunda hipótese: a primeira análise, será a morte como um sono sem sonho; a segunda análise, a morte será um outro modo de existência.²⁴ Creio que as possibilidades de análise da morte estão perfeitamente esgotadas: se a morte for um mal, independente do que ela deva ser, já foi indicado que muito provavelmente o medo é devido a um sentimento de perda (não importa se a morte for uma condenação a passar uma outra existência como uma sombra, ou passar a eternidade tendo o fígado comigo por uma águia, ou o trabalho infundável de subir uma montanha empurrando uma enorme pedra).²⁵ Mas se for um bem, as únicas alternativas são: quando se morre,

²² “algo que, se é bom ou se é mau, digo que não sei” (*Apo.* 37b).

²³ B&S (p. 238, 1989) irão declarar que a prova é “totalmente inadequada”. No caso, o que eles estão considerando como prova é a passagem relativa ao daimonion socrático que não o advertiu quanto a sua sentença de morte.

²⁴ Roochnik (p.214, 1985): “The list of possible representations of death extends as far as one’s imagination allows it to, and this immediately becomes a good reason to declare Socrates’ argument unsound: although it gives the appearance of being a constructive dilemma, it is in fact a false dilemma, one that falsely limits the range of options under consideration to two”.

²⁵ Roochnik (p. 213, 1985): “Unfortunately, the formal validity this argument attains is really very superficial, for immediate problems with it arise. First, Socrates gives the impression that the

tudo acaba ou quando se morre, continua uma outra forma de existência. A sequência dos argumentos é demonstrar que estas duas alternativas podem explicar como a morte pode ser pensada como algo bom. Esta minha forma de interpretar a passagem claramente não compartilha com uma visão que tende a considerar que exista um pressuposto teológico para Sócrates analisar a morte como um bem.²⁶ O argumento funciona perfeitamente sem a necessidade deste pressuposto.

Para a primeira análise, o argumento é da seguinte forma:

Se não há sensação nenhuma, mas é como um sono em que não se vê, dormindo, sonho nenhum, que espantoso ganho a morte seria! Pois eu penso que, se fosse preciso que alguém elegeesse aquela noite em que adormeceu tanto que nem sonho viu e, comparando as demais noites e dias de sua vida com aquela noite, fosse preciso que examinasse e dissesse quantos dias e noites viveu em sua vida melhor e mais docemente do que naquela noite (...). Se, portanto, a morte é isso, eu mesmo digo: é um grande ganho! Pois a totalidade do tempo parece mesmo ser assim – nada mais do que uma única noite (*Apo.* 40d-e).

Por que esta ideia seria um ganho? Aqui, ele faz a comparação de todos os dias e noites de vida com este sono sem sonho. Ele conclui que esta noite sem sonho é mais aprazível e melhor no sentido de que, em comparação

statement, 'either A or B', exhausts the possible descriptions of death".

²⁶ B&S (p. 204, 1994): "Socrates, however, is a man committed to a theology according to which the gods are flawlessly good, and would, therefore, never do anything evil to one another or to human beings. The possibility that the afterlife could be an evil place would appear to be ruled out in principle by Socrates' theology of divine benevolence. All that Socrates' argument requires is that either of the two options for death – total extinction or afterlife – is a good thing for the dead. Given his assessment of the extinction option, and his theology of divine benevolence, this result seems assured". Em *Socrates on Trial*, B&S afirmam que "Socrates' speculations that follow are not presented with anything like dogmatic conviction", p. 257.

com esta ideia de uma vida de oscilações em que o homem deve viver, pois, para tanto, só é possível passando a existência permanentemente evitando o mal, buscando o bem e temendo a morte, a inquietude e o tormento são inexistentes.²⁷ O sono sem sonho parece muito mais agradável.²⁸ Dado isto, nós podemos entender por que Sócrates diz que este sono sem sonho é prazeroso.²⁹ Não é simplesmente afirmar que a falta de sensação é prazerosa, mas que pela comparação, não ser mais acometido pelo mal parece ser algo bem prazeroso – mesmo que não tenha passado pela experiência.

A segunda alternativa, que pensa que a alma continua com sua atividade em uma outra forma de existência, Sócrates aponta quais elementos determinam essa forma de pensar a morte como algo bom. Para boa parte dos comentadores, o que torna tal modo de existência bom é que a atividade filosófica não cessa.³⁰ Sócrates afirma que ele irá continuar a exercer a sua atividade, principalmente porque ele poderá examinar os grandes homens e seres honrados de que se conta. Ele cita: Minos, Radamante, Éaco, Triptólemo, Orfeu, Museu, Hesíodo, Homero, Palamedes, Ájax, Agamênon,

²⁷ B&S (p. 210, 1994): “and if death is like endless sleep, the dead are plainly better off than the wicked who are alive: at least the dead do not continue to bring harm to themselves through an incorrect evaluation of what is in their interest. The dead, on this hypothesis, do not continue their evil ways; they merely sleep”.

²⁸ Roochnik (p. 214, 1985): “It is nonsensical to believe that an eternal and dreamless sleep would be pleasant. In order to establish the premise, ‘if A, then P,’ Socrates uses the analogy of a peaceful night’s sleep. However, the only reason that a night’s dreamless sleep is pleasant is because one wakes from it in the morning refreshed and vitalized. Only then can one look back gratefully to the night. The notion that an eternal night could be analogously pleasant is therefore absurd. As críticas que Roochnik 214 faz são muito fracas: An eternally dreamless sleep would not at all be like a single flawless night. It would not be like anything at all: it would be like nothing and could not be pleasant. As such, it cannot be counted as a gain of any kind, much less a “wonderful” one. B&S (p. 259, 1989) divergem do que Roochnik declara ser uma exposição “intrinsecamente sem sentido”.

²⁹ B&S (p. 258, 1989) declaram: “what makes a dreamless sleep pleasant is only the refreshed feeling one has when one wakes up from it, for without perception there can be no pleasure”.

³⁰ Roochnik (p. 216, 1985): “The only possible way in which death can be a gain is if Socrates is able to philosophize in the ‘other place’”.

Odisseu e Sísifo. Ter esta oportunidade, ele declara, é “uma felicidade inconcebível”. Não temos como saber se esta possibilidade se estende para os outros seres do Hades ou se é apenas a felicidade que Sócrates terá lá ao examinar os outros. Se se restringir apenas à Sócrates, a atividade de examinar a si mesmo e aos outros no pós-morte não é uma prova de que a morte é um ganho. A prova de que a morte é um ganho, e é o ponto que me interessa aqui, é o comparativo descrito na seguinte passagem: “o fato é que são mais felizes os de lá que os daqui – entre outros motivos, porque a essa altura são imortais no tempo vindouro” [τὸν λοιπὸν χρόνον ἀθάνατοί εἰσιν, *Apo.* 41c]. No comparativo da passagem, são mais felizes os que estão no Hades do que os daqui em vida e isto não implica que exista uma ligação da felicidade deles lá com a atividade socrática. Nem sequer Sócrates descreve que eles lá vivem assim. Ele apenas afirma que eles são felizes, que são mais felizes do que estão em vida e que existe um certo número de motivos que podem ser elencados para a felicidade deles. Curiosamente, o único motivo que é declarado é que eles são imortais.

Ao que parece, imortalidade e felicidade estão interligados. Resta a questão: por que a imortalidade dos seres já mortos implica em felicidade maior do que a dos mortais? Os motivos para esta justificativa são levemente pincelados na *Apologia*. Nesta ramificação da análise da hipótese, Sócrates fala: primeiro motivo, os de lá não matam. Aqui creio que tem dois elementos envolvidos: que ninguém é julgado injustamente – isto é declarado quando mencionado aqueles “jurados de verdade”; e que não se corre o risco de sofrer o mal pela ação de um outro. O segundo motivo, quando Sócrates fala: “essas coisas não se passaram comigo agora por acaso, mas para mim está claro isto: que a esta altura morrer e ficar livre dos meus assuntos era melhor para mim” (*Apo.* 41d); creio que na morte, não temos mais as preocupações

com nossas atividades, negócios, assuntos etc. que tínhamos em vida. Para o primeiro motivo, os seres imortais não precisam mais passar a sua existência evitando o mal o máximo possível porque não serão mais apanhados pela vilania. Para o segundo motivo, os seres imortais não sentirão mais o medo da morte porque não morrerão e que, portanto, não terão o que perder, já que estão livres dos negócios que preocupam os que estão vivos. Em suma, creio que a vida dos seres imortais está livre da constante oscilação entre males e bens e do esforço constante de procurar o bem e evitar o mal. Uma certeza que os indivíduos no Hades possuem e que está garantido para o resto de todo o tempo vindouro.

Depois de toda esta análise, compreendo que a argumentação socrática foi arquitetada da seguinte forma: mostrar qual o melhor modo de vida (aquele preocupado com os assuntos do próprio indivíduo e os da cidade e a vida do exame). Para determinar qual o melhor modo, observei que Sócrates toma a morte como critério. Para o primeiro modo de vida, a morte é um mal porque causa medo, e a causa deste medo é o sentimento de perda. No segundo modo de vida, não existe o medo da morte porque não se tem este sentimento de perda, ou seja, a vida não é regulamentada tendo os afazeres mundanos como critério. Valendo-me disso, interpreto que a morte entendida como uma existência continuada serve como paradigma, exemplo ou modelo regulador da vida mundana. Mas como podemos pensar em uma vida mundana que se assemelhe à morte enquanto existência continuada? Creio que a resposta é o exame constante de si mesmo e dos outros. Primeiramente, levar a vida do exame constante não tem como prioridade os objetos dos assuntos mundanos (prova disso são os argumentos relativos à morte, mormente relativo ao medo dela), o que não significa um desprezo destes objetos, mas como melhor se dispor diante deles. Creio que a passagem 281a-b do diálogo *Eutidemo*

demonstra exatamente isto: “Então, disse eu, também no que se refere ao uso dos bens que mencionamos anteriormente, riqueza, bem como saúde, e beleza, - o <usar> corretamente, para todas as coisas desse tipo, é uma ciência que conduz e dirige com sucesso a ação, ou uma outra coisa?”.³¹ Na *Apologia* 30a-b, Sócrates diz algo bem semelhante, que a virtude não surge dos outros bens, mas eles são bons graças à virtude.³² A vida examinada irá regular o uso dos bens que foram descritos anteriormente,³³ portanto, o que é prioritário no modo de vida socrático é exatamente a atividade socrática que irá bem conduzir as ações dos homens. A vida feliz, virtuosa, portanto, boa não é regulamentada pelos cargos públicos, pela honra, pelo dinheiro e todos os possíveis conchavos; tudo isto tem valor secundário em vista da atividade socrática. Ao que parece, esta atividade é o que permite uma vida sem oscilações entre bens e males, a única forma de tornar a vida mundana o mais semelhante possível à vida após a morte.³⁴ Conclusão: o modo de vida socrático demonstrou ser o melhor.

Como a vida mundana deve se assemelhar à existência continuada no Hades, a relação com tempo em vida também deve ser dada de forma semelhante. Como isto seria possível? Já que os seres no Hades são imortais, sua existência perdura para *todo* o tempo vindouro, ao contrário dos seres que estão vivos cuja existência não irá perdurar para sempre. Como vimos, os seres no Hades são felizes e que a felicidade está interligada à imortalidade. A felicidade dos habitantes do Hades é devido ao fato de não

³¹ Remeto à passagem 22a da *Apologia*.

³² Ver nota 17.

³³ Ver nota 9.

³⁴ Para Roochnik (p. 218, 1985), o objetivo da última parte da *Apologia* tem o seguinte propósito: “Its conclusion, that death ought not to be feared, will encourage his friends to continue to affirm *parresia*, to remain loyal citizens of Athens, and to persist in their tolerance and support of philosophical activity even if they themselves are not philosophers”.

temerem a morte, a perda e nem almejem à obtenção dos bens que são buscados em vida, ou seja, os habitantes do Hades estão isentos de serem acometidos por algum mal, não importa qual seja. Mas não apenas isso, a existência na qual o mal se isenta de forma absoluta não se dá em um momento efêmero ou em um momento indeterminado. A existência no Hades persevera para todo o sempre sem ser acometida pelo mal. Isto significa dizer que ser feliz não é um lapso no tempo – o que deve valer tanto para a existência no Hades quanto para a existência em vida. Portanto, para o homem em vida ser feliz, este estado de felicidade deve perseverar em *todo o tempo* da vida humana; ele deve ser constante e invariável. Interpreto que a causa do mal do homem em vida é não dar a devida prioridade aos assuntos que realmente importam. Neste caso, o mal é devido exatamente à busca de bens que não geram a virtude, mas que deveriam ser geridos por ela. Logo, o que garantirá uma vida isenta do mal é priorizar os assuntos que realmente valem a pena: a sabedoria e a virtude. Para que a inversão de prioridades não ocorra, o homem deve constante e invariavelmente passar a *totalidade do tempo da existência em vida* em um exame constante de si mesmo e dos outros para garantir a felicidade. Conclusão: o modo de vida socrático não é apenas o melhor, mas deve ser uma atividade incessante para a vida toda. Por isto, Sócrates pode afirmar com propriedade quando diz que é alguém capaz de tornar de fato felizes os seus concidadãos: “porque esse faz vocês parecerem felizes, enquanto eu, serem” (ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι, *Apo.* 36d-e).

BIBLIOGRAFIA

- Platão, *Apologia de Sócrates*. Tr. Br. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- _____. *A República*. Tr. Br. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Eutidemo*. Tr. Br. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011.
- Plato, *Phaedo*. Editada com introdução e notas por John Burnet. Clarendon Press: Oxford, 1911.
- Platon, *Phédon*. Tr. Fr. Monique Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991.
- Brickhouse e Smith [B&S], *Plato's Socrates*. Oxford University Press: New York, 1994.
- _____. *Socrates on Trial*. Oxford University Press, 1989.
- _____. *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Trial of Socrates*. New York: Routledge, 2004.
- _____. *The Origin of Socrates' Mission*. In *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 4 (Oct. - Dec., 1983), pp. 657-666.
- Kraut, Richard. *The Examined Life*. In *A Companion to Socrates*. Blackwell Publishing Ltd: 2006.
- McPherran, Mark. *The religion of Socrates*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1996.
- Roochnik, David. *Apology 40c4-41e7: Is Death Really a Gain?* *The Classical Journal*, Vol. 80, No. 3 (Feb. - Mar., 1985), pp. 212-220.
- Rowe, Christopher. *Self-examination*. In *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge University Press: 2011.
- Vlastos, G., "*Socrates' Disavowial of Knowledge*" (1985). In *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press.

J. P. SULLIVAN E PAULO LEMINSKI: DUAS LEITURAS DO SATYRICON, DE PETRÔNIO

J. P. SULLIVAN AND PAULO LEMINSKI: TWO READINGS OF THE SATYRICON, BY PETRONIUS

Lívia Mendes Pereira¹

RESUMO

Diante da rica fortuna tradutória do *Satyricon* de Petrónio, o presente trabalho seleciona e coloca em foco duas traduções poundianas da obra. A tradução do classicista e tradutor norte-americano J. P. Sullivan, lançada em 1965 pela editora *Penguin Books*, e a do poeta e tradutor brasileiro Paulo Leminski, lançada em 1985 pela editora Brasiliense. A partir dessas duas obras, pretendemos demonstrar quais foram os diversos resultados alcançados, no nível da linguagem e da interpretação, comparando trechos coincidentes entre as duas traduções, como produtos da leitura de Pound e sob as influências dos novos hábitos culturais.

Palavras-chave: *Satyricon*, Petrónio, Leminski, Sullivan, Recepção da literatura greco-romana.

¹ Doutoranda em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas. Mestra em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista/ Campus Araraquara. liviamendesletras@gmail.com.

ABSTRACT

Given the rich translational fortune of Petronius' *Satyricon*, this paper selects and puts into focus two Poundian translations of the literary work. The translation of the classicist and north American translator J. P. Sullivan, *Penguin Books* (1965), and the Brazilian poet and translator Paulo Leminski, *Brasiliense* (1985). From these two works, we intend to show the different results achieved at the level of language and interpretation, comparing overlapping sections between the two translations, as Poundian reading product and under the influence of new cultural habits.

Key-words: *Satyricon*, Petronius, Leminski, Sullivan, Greco-Roman literature reception.

SULLIVAN E A TRADUÇÃO DO SATYRICON

J. P. Sullivan era professor de Língua e Literatura Clássica na Universidade de Santa Bárbara, quando faleceu em 1993. Ministrou aulas em diversas universidades norte-americanas. É autor de muitos livros, inclusive o estudo “*Satyricon* de Petrônio: um estudo literário” e “Literatura e política na era de Nero”. Fascinado pelos problemas de tradução dos clássicos, deu uma série de palestras sobre o tema, esses questionamentos fazem de sua versão do *Satyricon*, uma grande e respeitável tradução. Lançada em 1965, pela editora Penguin Books, situa-se no movimento *Swinging Sixties*, nascido em Londres e repercutido pelo mundo, e dois anos antes da euforia *hippie*, culminada pelo *Summer of Love*, em abril de 67. Trata-se de um projeto marcante por quebrar as regras e não censurar as cenas eróticas, muito presentes no livro. Dois anos antes, a editora tinha sido processada pela publicação de um livro erótico e sua absolvição nesse processo, abriu a possibilidade para a publicação da tradução do *Satyricon* sem censura das cenas de sexo mais explícitas. A obra foi de grande fascínio para os anos 60, rerepresentando o estilo e o tom petroniano em tempos mais libertários. Nessa época, surgiam os primeiros estudos narratológicos e Sullivan estava

na vanguarda dos desenvolvimentos da crítica literária. Co-fundador da revista *Arion*, dedicou um número especial para Petrônio, em 1966.

Para a reedição de sua tradução, em 1986, usou o texto latino de Konrad Müller (*Petronius Satyrice*, Munich, 1983), e não seguiu o texto na íntegra, mas completou algumas partes em que discordava do estabelecimento. Sullivan discorre na Introdução de sua tradução sobre as dificuldades de traduzir um texto em Latim, sobre o qual temos referência apenas de trechos desconectados e fragmentados. Ele diz ainda que tentou fazer o máximo possível para trazê-lo para os seus dias atuais, dando ênfase no tom e estilo particulares de Petrônio.

Para Sullivan, “sobretudo, o tom [petroniano] é de suprema importância, mais importante até do que o alcance e a flexibilidade de seu estilo e assunto, pois é por meio do tom que a objetividade e a ironia do autor se tornam visíveis” (PETRONIUS, 2011, p. 29).

LEMINSKI E A TRADUÇÃO DO SATYRICON

Paulo Leminski, poeta curitibano, nasceu em 1944, deu a público seus primeiros escritos na revista *Invenção*, mantida pelos poetas concretistas Augusto e Haroldo de Campos e Décio Pignatari, em meados da década de 1960. Leminski também ministrou aulas em cursos pré-vestibulares, trabalhou com publicidade e foi editor em diversos jornais. Transitou em diversos gêneros textuais como o romance, o conto, a crônica, o ensaio, a poesia, dentre outros. Com complicações em sua saúde, o poeta faleceu em 7 de Junho de 1989.

A tradução do *Satyricon*, de Leminski, lançada em 1985 pela editora Brasiliense, é a terceira tradução do livro, em língua portuguesa, no Brasil. É muito provável que Leminski tenha utilizado a versão do texto latino presente

na edição bilingue da Editora Garnier, publicada em 1934 (cf. PÉTRONE, 1948), que se trata da versão menos criteriosa do texto em que ele é completado juntando as lacunas presentes nos manuscritos². Leminski não estava particularmente preocupado com questões filológicas, mas sim em propor uma tradução com um olhar “criativo”, seguindo um modelo tradutório que dialogava com as ideias de Eliot³ e Pound, então em voga. Nesse sentido, a escolha da versão do texto latino sem lacunas indica uma maior preocupação com o público leitor e com o mercado editorial, já que se baseou em uma edição bastante difundida da obra na época.

Leminski oferece em sua edição um prefácio intitulado “Um romance jovem de dois mil anos” em que afirma ter preservado em seu texto os valores orais e populares da linguagem de Petronio, transpondo-os para uma linguagem viva dos dias atuais. Ele critica ainda as traduções francesas, chamando-as de “traidoras”, pois amenizam os sentidos das palavras presentes no texto latino. Leminski justifica suas escolhas tradutórias ao dizer que sua tradução não é feita para especialistas, porém trata-se de um compromisso entre uma fidelidade essencial ao texto latino juntamente com o objetivo de envolver o leitor de sua época na vida de um texto escrito havia quase dois mil anos.

Nessa mesma edição, Leminski também oferece um posfácio intitulado “Latim com gosto de vinho tinto”, em que manifesta seu modo de proceder na tradução: “ao tradutor que quer devolver um vivo aos vivos, uma tarefa

² O texto da Garnier contém as interpolações de Francisco Nodot que dizia ter achado, em 1668, em Belgrado, um novo manuscrito sem lacunas e publicou o texto em Rotterdam, em 1692 e em Paris no ano seguinte. Trata-se de um dos debates constantes na chamada “Questão petroniana” (cf. Enzo V. Marmorale, *La questione petroniana*, 1948).

³ Sobre a criatividade da tradução Eliot (1921) diz: “We need an eye which can see the past in its place with its definite differences from the present, and yet so lively that it shall be as present to us as the present. This is the creative eye;” (ELIOT, 1921, p.77).

ingrata. Entre trair Petrônio e trair os vivos, escolhi trair os dois, único modo de não trair ninguém” (PETRÔNIO, 1985, p. 190). Para ele, há no *Satyricon* uma forte presença da condição humana “uma humanidade feita de grandezas e baixeiras, de esplendores e misérias, coisa, aliás, que o romance vem fazendo desde que o *Satyricon* nasceu, e deu o primeiro exemplo” (PETRÔNIO, 1985, p. 191).

POUND E O MAKE IT NEW

A principal influência tradutória de Sullivan e Leminski foi o poeta, tradutor e crítico literário americano, Ezra Pound, que transmitia a ideia da delimitação de uma “tradição literária”, que ele denominava de “paideuma”, de boa literatura para os novos poetas. Para Pound “grande literatura é simplesmente linguagem carregada de significado até o máximo grau possível” (POUND, 1970, p.40) e é sob esse prisma que ele oferece sua proposta de leitura dos clássicos.

Pound não só examinava com uma “nova sutileza de olhos” os escritores de outras épocas e latitudes, mas os vertia para a língua inglesa, ainda, ou principalmente, quando apresentavam problemas quase intransponíveis para a tradução. Adotou o lema confuciano: MAKE IT NEW (renovar), para dar nova vida ao passado literário via tradução. E criou uma nova modalidade crítica: *criticismbytranslation*. [...] Um aspecto inconfundível da arte de traduzir poundiana é a ausência de ortodoxia, a extraordinária liberdade de suas recriações (CAMPOS, 1993, pp. 20-21).

Portanto, os projetos tradutórios de Leminski e Sullivan passaram pelo ideal poundiano⁴, que faz com que a tradução seja igualada à criação, se confundindo em um único objetivo que é o de renovar (*make it new*).

Assim, tendo como referência as escolhas tradutórias de Pound, a partir da análise dos capítulos I a XXVI do *Satyricon* e suas respectivas traduções, iremos perceber de que forma cada tradutor responde em sua prática às ideias poundianas sobre o ato de traduzir.

ANÁLISE COMPARATIVA: CAPÍTULOS I A XXVI

Apresentaremos uma análise comparativa levando em consideração o teor erótico trabalhado nas traduções de Sullivan e Leminski. Na realização da análise utilizaremos o texto latino na versão da Garnier (1948) e a “tradução de serviço” em língua portuguesa realizada por nós.

Como indicado na tradução de Sullivan, o tradutor teve a intenção de transmitir as cenas eróticas do *Satyricon* em uma linguagem mais moderna e sem censuras, marcando o período de manifestações populares, contra a guerra, em favor do amor e da liberdade nos Estados Unidos. Da mesma forma, como pudemos apurar, a tradução de Leminski foi lançada em uma coleção de obras com teor erótico e também em um momento de abertura política no Brasil, marcado pelos anos oitenta. Outro fator em comum entre os dois tradutores é a influência dos ideais poundianos de tradução.

O objetivo da análise é o de perceber como cada tradutor trabalha a linguagem erótica, recriando, dessa forma, o texto de partida latino para o seu contexto sócio-político-cultural em língua inglesa e portuguesa,

⁴ Segundo John Milton “Diferente dos românticos ingleses, Pound vê a tradução como a força motriz no processo criativo e como elemento central ao desenvolvimento das literaturas. [...] Assim, Pound trouxe a tradução para o centro do palco literário do século XX” (MILTON, 2010, p.143).

respectivamente. Também analisaremos como os dois tradutores, no tocante às cenas eróticas, instauram o poundiano *make it new*.

Logo no início da história, nos capítulos VI, VII e VIII, Encópio e Ascilto estão entretidos com a fala do retor Agamenon. Ascilto desaparece e, depois de um tempo, o amigo sente sua falta e vai procurá-lo. Porém, sem saber onde ficava a estalagem em que estavam hospedados, Encópio vai ao encontro de uma velhinha, que vendia verduras, e pergunta se ela sabe onde ele estava hospedado. A senhora o leva para uma casa de prostitutas, onde ele se encontra, novamente, com Ascilto, que lhe conta suas peripécias. Nesse trecho, há o uso de alguns termos específicos e algumas palavras de baixo calão, que, segundo Caldas Aulete se trata de “vocabulário vulgar, ou obsceno; palavra ou expressão desse vocabulário”, a partir dos quais poderemos perceber, por meio da análise comparativa entre o texto latino de partida e os textos de chegada, na tradução de Sullivan e Leminski, quais foram suas escolhas e o quanto essas escolhas estão relacionadas ao próprio sentido latino ou à sua recriação em língua moderna.

No começo do capítulo VII, Petrônio denomina a senhora, que mais para frente saberemos se tratar de uma prostituta mais velha, como *mater*, no texto latino, que será traduzido por Sullivan como “*mother*” e por Leminski como “vovó”, já indicando a ironia por se tratar de uma senhora de idade, que mais adiante será referenciada pela palavra latina *anus*.

No momento em que Ascilto não reconhecia o espaço em que a senhora o teria levado temos no original: “*Cum ego negarem me cognoscere domum, video quosdam inter titulos nudasque meretrices furtim conspatiantes*”⁵ (PÉTRONE, 1948, p.12). Sullivan faz uma tradução mais literal às palavras

⁵ “Enquanto eu negava reconhecer aquela casa, vi, em meio a letreiros, meretrizes nuas e alguns homens que passeavam furtivamente” (as traduções do latim, doravante serão de nossa autoria).

deste trecho “*I was just telling her I did not recognize the place, when I caught sight of some naked old prostitutes and some customers furtively prowling up and down in the middle of them*”⁶ (PETRONIUS, 2011, p.38). Leminski, por sua vez, recria o trecho, com outras palavras, utilizando uma expressão coloquial para dizer que não reconhecia o lugar, da seguinte forma: “Aquilo não era minha casa nem aqui nem na puta que pariu. E foi umas putas que eu vi lá dentro, passeando nuas, pra lá e pra cá, na penumbra” (PETRÔNIO, 1985, p.14). Note-se que o termo *meretrices*, em latim, é mais formal, e Sullivan o transpõe em inglês pelo decalque de um outro termo latino *prostitutes*, diferentemente de Leminski, que mantém a linguagem mais coloquial em português, traduzindo-o por “putas”. O brasileiro também aproveita para utilizar uma expressão coloquial formada por termos de baixo calão para indicar o sentido em língua latina de que o personagem não estava reconhecendo aquele lugar: “Aquilo não era minha casa nem aqui nem na puta que pariu” (PETRÔNIO, 1985, p.14, grifos nossos).

Ascilto, então, começa a descrever o que havia lhe acontecido e diz ter encontrado um rapaz para ajudá-lo no caminho, em seguida, Ascilto diz quais eram as intenções do homem “*prolatoque peculio coepit rogare stuprum*”⁷ (PÉTRONE, 1948, p.14). No trecho em língua latina fica claro que o personagem tinha a intenção de pagar por uma relação sexual, sendo que o termo *stuprum*⁸ tem uma conotação negativa de desonra, relacionado com relações sexuais ilícitas forçadas ou não. Como indica Richlin (1978, p.63), Petrónio utiliza esse termo técnico para despertar a curiosidade do leitor, a

⁶ “Eu estava apenas dizendo a ela que eu não reconhecia o lugar, quando eu avistei algumas prostitutas velhas e nuas e alguns clientes furtivamente rondando para cima e para baixo no meio delas” (as traduções do inglês, doravante serão de nossa autoria).

⁷ “E mostrando os bens começou a pedir uma relação ilícita”.

⁸ Ver Oxford Latin Dictionary (GLARE, 1968, doravante OLD), que cita de Plauto, Anfitrião e Casina, “Illicit sexual intercourse in any form (whether force or note) or an instance of it” (2).

autora confirma que seu significado está realmente relacionado a qualquer ato sexual desrespeitoso. Na tradução, Sullivan ameniza o sentido dizendo “*Then he offered me money and began making improper suggestions*”⁹ (PETRONIUS, 2011, p.38), ou seja, ele optou por não fazer referência direta ao termo *stuprum* e se referiu à ação do homem como “*improper suggestions*”¹⁰. Leminski, seguindo a unidade de tom de sua tradução, nesse trecho extrapola o sentido do termo *stuprum*, dizendo “puxou uma bolsa de dinheiro e me perguntou por quantas moedas eu dava o cu” (PETRÔNIO, 1985, p.15, grifos nossos), fazendo referência, portanto, ao ato sexual pressuposto pelo termo latino e levando em consideração de que se trata de dois personagens masculinos.

Ascilto termina o diálogo dizendo, que a mulher já tinha dado o dinheiro ao homem, que iniciava a ação e, se ele não fosse forte teria se dado mal, como vemos no texto de Petrônio: “*Jam pro cella meretrix assem exeferat, jam ille mihi injecerat manum; et, nisi valentior fuisset, poenas dedisset*”¹¹ (PÉTRONE, 1948, p.14). Nesse trecho, aparece novamente a palavra latina *meretrix* e, mais uma vez, Sullivan ameniza o significado na tradução, traduzindo por “*woman*” e Leminski mantém sua tradução, com o termo coloquial “puta”. Nesse trecho também aparece a expressão latina “*injecerat manum*”¹²¹³, que possui um sentido figurado de “insinuação ao agarrar, sugerir algo”. Sullivan ameniza novamente esse sentido ao dizer “*He had his hand*

⁹ “Então ele me ofereceu dinheiro e começou a fazer sugestões inapropriadas”.

¹⁰ “Sugestões inapropriadas”.

¹¹ “Já em frente ao quarto a prostituta cobrou o dinheiro, e ele já deitou a mão em mim; e se não tivesse sido mais forte teria sofrido uma punição”

¹² Ver Novíssimo dicionário latino-português (SARAIVA, F. R. S., 2006, doravante SARAIVA), injicio...manum “Deitar a mão a, tomar, apanhar, prender, agarrar, segurar, apoderar-se, assenhorear-se de.” (2)

¹³ Ver OLD, que cita de Sêneca, Epistulas, “to seize a person on whom one has certain types of claim” (6b).

*on me*¹⁴” (PETRONIUS, 2011, p.38), já Leminski utiliza a expressão “passar a mão” (PETRÔNIO, 1985, p.15), que em português, assim como em Latim, possui uma carga de insinuação: “o cara já começava a me passar a mão” (PETRÔNIO, 1985, p.15).

Há o uso por Petrônio da expressão latina “*poenas dedissem*¹⁵”, que significa “sofrer uma punição”. Na tradução, Sullivan mantém o uso da linguagem mais formal e traduz o trecho da seguinte forma “*If I’d not been stronger than he was, I should have been in a bad way*¹⁶” (PETRONIUS, 2011, p.38), percebe-se que o tradutor mantém em inglês a forma de comparativo do adjetivo latino *valentior* e a forma verbal de *fuissem*, conjugado no mais-que-perfeito do subjuntivo latino, transposto em língua inglesa para o *past perfect*, “*had been*”. Na tradução desse trecho, Leminski, mantém o uso da forma baixa e coloquial da linguagem, relacionada mais uma vez ao teor sexual, da seguinte forma “Se eu não fosse valente, estava fodido” (PETRÔNIO, 1985, p.15). Leminski não conserva o comparativo do termo latino *valentior*, traduzindo-o apenas por “valente” e conjuga o verbo no pretérito imperfeito do subjuntivo, e não no pretérito mais-que-perfeito do subjuntivo, como no original latino.

O trecho que se segue, na versão latina de Sullivan há uma lacuna, como indicamos anteriormente, Leminski utiliza a versão em que as lacunas são completadas (PÉTRONE, 1948). No texto latino que Leminski seguiu aparece a cena em que Encólpio e Ascilto são carregados para dentro do prostíbulo onde havia muitos casais, como indica o texto “*Subsequimur ergo, et conducti inter titulos, aspicimus complures utriusque sexus ludentes in*

¹⁴ “Ele tinha a mão em mim”.

¹⁵ Ver OLD, *poenas dare* “to pay the penalty, suffer punishment” (1b).

¹⁶ “Se eu não tivesse sido mais forte do que ele, eu estaria em uma pior”.

*cellis*¹⁷” (PÉTRONE, 1948, p.14). Em seguida, na versão com lacunas, aparece apenas uma frase solta que diz: “*adeo ubique omnes mihi videbantur satyrion bibisse*¹⁸” (PÉTRONE, 1948, p.14). Sullivan traduz de forma literal aquilo que foi dito em latim “*In fact, everyone all around seemed to have been drinking aphrodisiac*¹⁹” (PETRONIUS, 2011, p.38). Por outro lado, Leminski inclui um novo dado que não está no texto latino, esta interpretação segue o raciocínio do texto latino que completa a lacuna, em que o espaço era descrito com vários casais transando pelos cantos, dessa forma Leminski traduz “Trepavam com tamanho furor que parecia que tinham todos tomado algum afrodisíaco” (PETRÔNIO, 1985, p.15), interpretando a forma como o narrador via aquelas pessoas afetadas por uma bebida afrodisíaca. Nesta passagem, portanto, Leminski aproveita novamente para utilizar uma expressão extremamente coloquial, movida pelo tom erótico, nesse caso para descrever o ato sexual, utiliza o verbo “trepár”, que tem como sentido popular em língua portuguesa no Brasil, segundo o Caldas Aulete, em sua nona acepção “Manter relações sexuais com” e ainda intensifica a cena dizendo “com tamanho furor”, o que também justifica aquelas pessoas estarem sob o efeito de alguma substância.

Neste capítulo, Leminski aproveita as cenas e as inferências ao ato sexual, as quais os personagens são vítimas no prostíbulo e utiliza diversas expressões populares que indicam esses atos. Constatamos que estes trechos não estão presentes na versão utilizada por Sullivan, pois trata-se das partes completadas, portanto vamos apresentar apenas as versões leminskianas. No trecho “*sed, cum patiens esse nollet, saltem agens foret*²⁰”

¹⁷ “Nós fomos, e conduzidos entre os cartazes, vimos vários de ambos os sexos transando nos cantos”.

¹⁸ “Até esse ponto e em todos os lugares parecia-me que todos tinham bebido um afrodisíaco”.

¹⁹ “Na verdade, todo mundo ao redor parecia ter bebido algo afrodisíaco”.

²⁰ “Mas, uma vez que não quisesse ser passivo, haveria de ser ao menos ativo”.

(PÉTRONE, 1948, p.14), há uma referência ao ato sexual passivo e ativo entre homossexuais, Leminski traduz da seguinte forma: “já que não queria levar, bem que podia comer, já que não queria ser fodido, bem que podia foder” (PETRÔNIO, 1985, p.15). Mais uma vez há a utilização de expressões coloquiais para o ato sexual, primeiramente o verbo “comer” utilizado de forma figurada indicando “ter relação sexual com”, décima terceira acepção do Caldas Aulete, depois o verbo “foder”, que também, segundo Caldas Aulete, significa “ter relação sexual com; copular”. Neste trecho podemos perceber que mesmo utilizando-se de expressões da linguagem baixa Leminski não modifica o sentido latino, ele apenas o registra com maior licenciosidade em português.

No próximo trecho, do mesmo capítulo, Leminski continua a tradução com os mesmos usos de linguagem, utilizando o sentido latino e reinterpretando de maneira informal e bem-humorada. “*Ut conspicimur, nos cinaedica petulantia allicere conati sunt, statimque unus alte succinctus invadit Ascyllton, et super eum, grabato prostratum, molere conatus est. Succurro statim patienti*”²¹ (PÉTRONE, 1948, p.14), este trecho é traduzido por Leminski da seguinte forma:

Vendo que a gente olhava para eles, com acrobacias sexuais, começaram a nos tentar aliciar para que entrássemos em seus jogos. Um deles, de pau duro, salta de dentro de uma buceta e parte para cima de Ascilto, pronto para invadi-lo. Derruba meu amigo sobre uma cama e domina-o e já ia faturar seu lordo, quando grito, “esse cu é só meu”, e nós dois, lutando, nos desvencilhamos do intruso (PETRÔNIO, 1985, p.16)

²¹ “Quando observávamos, com ardor lascivo tentaram nos aliciar, e imediatamente, um deles, excitado, ataca Ascilto, e em cima dele, prostrado no leito, tenta violentá-lo. Socorro-o imediatamente, com resistência”.

Leminski traduz os termos latinos *cinaedica petulantia* como “acrobacias sexuais”, demonstrando o “ardor lascivo” por meio de um ato sexual. Já os termos *alte succinctus* é traduzido por “pau duro”, a expressão latina sugere que o personagem já está armado/preparado para atacar sexualmente Ascilto, Leminski faz referência ao órgão sexual masculino excitado e mais uma vez utiliza uma expressão mais obscena “pau duro”, os termos latinos apenas insinuam a situação, enquanto Leminski explicita a situação em língua portuguesa.

Para o trecho “*Succurro statim patient*”²² (PÉTRONE, 1948, p.14), Leminski utiliza uma brincadeira, criando uma situação mais erótica para dizer que conseguiu salvar o amigo daquele que tentava aliciá-lo, nesta situação utiliza mais um expressão para o ato sexual, “faturar o lordo”, no caso “lordo” é uma gíria brasileira para nádegas, e brinca com a fala de Encópio ao gritar “esse cu é só meu”, para dizer que o companheiro era dele e, portanto, deveria salvá-lo. Nesse caso, o substantivo “cu”, que também é utilizado como termo depreciativo e coloquial, funciona como uma metonímia para “Ascilto”, ou seja o companheiro era só dele e de mais ninguém.

Ao voltar para estalagem, Encópio descobre que Ascilto havia se aproveitado de Gitão, e fica muito furioso de tal forma que grita com o companheiro: “*Quid dicis, inquam, muliebris patientiae scortum, cujus ne spiritus quidem purus est?*”²³ (PÉTRONE, 1948, p.16). Sullivan traduz este trecho utilizando expressões coloquiais referentes aos termos eróticos em latim, porém ainda mantém uma forma mais literal, do seguinte modo “*What have you to say, you round-heeled tart! Your very breath stinks from*

²² “Socorro, imediatamente, ao que sofria”.

²³ “O que você diz, sua bicha de passividade feminina, de quem nem o hálito, certamente, é puro?”.

*your dirty ways!*²⁴ (PETRONIUS, 2011, p.38). Sullivan utiliza a gíria “*round-heeled*²⁵”, que se trata de um termo da época para denominar uma mulher propensa a assumir uma posição passiva e o substantivo “*tart*²⁶”, utilizado coloquialmente de forma depreciativa e ofensiva para denominar uma mulher que se veste de forma atrativa para atrair o homem, ou informalmente um termo ofensivo para “prostituta”. O tradutor utiliza também o verbo “*stink*²⁷” que é um termo informal para se referir a algo que cheira mal. Leminski, mais uma vez traduz o sentido geral do trecho, porém, como temos constatado, utiliza o extremo da linguagem vulgar, deixando explícito os termos obscenos da fala do personagem “- Você foi capaz disso – gritei, seu chupador de buceta de puta, seu grandessíssimo viado, com boca cheirando a porra!” (PETRÔNIO, 1985, p.17). Segundo Richlin (1978, pp.63-64), o ato sexual passivo entre homossexuais era desprezível para a literatura sexual em Roma, por isso quando Encólpio xinga Ascilto de *muliebris patientiae* ele está realmente ofendendo o companheiro, comparando-o a uma prostituta que se submete passivamente. A autora também comenta que era recorrente o uso de eufemismos pejorativos para se referirem ao sexo oral e que neste trecho petroniano o insulto é menos explícito, já que ele faz uma sugestão sobre o seu hálito impuro sem precisar o motivo. Sendo assim, Sullivan traduz utilizando a linguagem mais próxima ao sentido latino, não deixando de demonstrar a intensidade do insulto, ao manter a sugestão petroniana, já Leminski exagera na coloquialidade linguística e, conseqüentemente, na

²⁴ “O que você tem a dizer, sua prostituta! Sua própria respiração fede de seus caminhos sujos!”

²⁵ Ver The Oxford English Dictionary (SIMPSON; WEINER, 1991, doravante OED), “(slang) sexual compliant woman”.

²⁶ Ver Macmillan English Dictionary (RUNDELL, 2007, doravante MACMILLAN) “an offensive word for a woman who dresses or behaves as if she wants to attract men and have sex” (2); “an informal and offensive word for a woman who is a prostitute” (2a).

²⁷ Ver MACMILLAN, informal “to smell very unpleasant” (1).

intensidade do insulto utilizando-se de termos obscenos mais explícitos e oferecendo sua interpretação aos subentendidos.

Depois de ouvir estes insultos Ascilto fica indignado e grita com Encólpio mais forte ainda: “*Non taces, nocturne percussor, qui ne tum quidem, cum fortiter faceres, cum pura muliere pugnasti?*”²⁸ (PÉTRONE, 1948, p.16). Assim como destacou Richlin (1978, p.66), Ascilto, como na fala anterior de Encólpio, tenta dizer coisas horríveis para o companheiro, mas sem utilizar uma linguagem propriamente obscena, utilizando eufemismos. Sullivan nesta passagem mais um vez mantém a linguagem próxima da língua latina, conservando os eufemismos, porém utilizando expressões da coloquialidade: “*Shut up, you stab-in-the-dark! Even when you were at your best, you never managed to lay a decent woman*”²⁹ (PETRONIUS, 2011, pp.38-39). Leminski, como temos demonstrado, utiliza mais uma vez expressões diretamente obscenas e extremamente coloquiais, para expressar o sentido de certa forma amenizado em língua latina: “Por que é que não fecha essa matraca, assaltante noturno, que nem quando teu pau ficava duro nunca comeu uma mulher de verdade?” (PETRÔNIO, 1985, p.17).

Depois da discussão, Encólpio e Ascilto resolvem se separar e este último desaparece, sem dizer palavra. Encólpio procura por toda cidade sem obter sucesso e então, volta para a estalagem, onde estava Gitão. Chegando lá aproveita para ter um momento a sós com o menino, “*Postquam lustravi oculis totam urbem, in cellulam redii; osculisque tandem bona fide exactis alligo arctissimis complexibus puerum, fruoque votis usque ad invidiam*

²⁸ “Não vai calar a boca, contraventor noturno, que nem sequer quando agia energeticamente, se meteu com uma mulher pura?”

²⁹ “Cale-se você, traidor noturno! Mesmo quando você estava no seu melhor, você nunca conseguiu se deitar com uma mulher decente”.

*fellicibus*³⁰” (PÉTRONE, 1948, p.18). Sullivan, como estamos demonstrando, mais uma vez traduz de forma bastante direta, só que dessa vez ameniza até mesmo os adjetivos latinos, da seguinte forma: “*I looked everywhere in the town before going back to our little room. At last I enjoyed his kisses without looking for excuses. I held the boy in my arms as though I’d never let him go. I had what I wanted and anyone would have envied me my luck*”³¹ (PETRONIUS, 2011, p.39), ele não traduz os sintagmas latinos *bona fide*, que adverbializa *osculis*, dizendo apenas ter sido beijos “sem pedir desculpas”, também ameniza os termos *fruo* e *votis*, não deixando-os explícito, mas apenas dizendo que “teve aquilo que queria”. Leminski, por sua vez, utiliza a linguagem informal, enfatizando o erotismo e transpondo o tom do texto latino: “Depois de ter fuçado com os olhos por toda a cidade, voltei para o quarto da estalagem; e dando-lhe uns beijos de língua, estreito Giton entre meus braços e, abraçando-o com toda a força, desfruto de delícias de dar inveja ao mais feliz dos mortais” (PETRÔNIO, 1985, p.18). Leminski enfatiza o sintagma latino *bona fide*, ao traduzir por “uns beijos de língua”, o que equivale, informalmente, em língua portuguesa, a “beijos de verdade” e para o latino *fruo votis*, traduz com a expressão “desfrutar de delícias”, utilizando o substantivo “delícia” como algo que dá prazer e gozo, relacionando ao ato sexual, o que transpõe de forma satisfatória o significado do termo latino *fruo* como aproveitar ou gozar, no seu sentido sexual (RICHLIN, 1978, p.172).

³⁰ “Depois que percorri com os olhos toda a cidade, voltei para o quartinho; e, finalmente, após beijá-lo de verdade, apertei o menino com abraços mais profundos e gozei desejos de causar inveja até nos mais felizes.”

³¹ “Eu olhei todos os lugares da cidade antes de voltar para o nosso quartinho. Por fim, aproveitei de seus beijos sem pedir desculpas. Eu segurei o menino em meus braços como se eu nunca quisesse deixá-lo ir. Eu tive o que eu queria e qualquer um teria invejado de mim a minha sorte”.

Depois de passarem por inúmeras peripécias, os amigos acabam profanando o templo e a celebração a Priapo, deus da fertilidade e, descobertos, sofrem vinganças, acusados pela sacerdotisa Quartila. Foram levados para o palácio da sacerdotisa onde seriam vingados. Logo que chegaram, a serva Psiquê tentou excitar Ascilto, como demonstra o texto: “*sollicitavit inguina mea, mille jam mortibus frigida*”³² (PÉTRONE, 1948, p.52). Sullivan ignora o substantivo latino *inguina* e diz apenas que a serva tentou excitá-lo, da seguinte forma: “*She tried to excite me, but the thing was cold with the chill of a thousand deaths*”³³ (PETRONIUS, 2011, p.39). O verbo latino *sollicito*³⁴ é utilizado em contextos sexuais e, nesta passagem, juntamente com o substantivo *inguen* traz uma conotação clara para o texto latino. Leminski aproveita mais uma vez a sugestão ao ato erótico da ação e da linguagem em latim e transpõe de forma coloquial: “e começa a bolinar o meu pau, já frio de mil mortes” (PETRÔNIO, 1985, p.36). Ao invés de traduzir pelo verbo “excitar”, Leminski utiliza o verbo “bolinar”, que se trata de um termo vulgar em língua portuguesa no Brasil, como indica a primeira acepção do Caldas Aulete “Encostar-se em (alguém) com fins libidinosos” e, referentemente ao substantivo atenuante em latim *inguen*, utiliza-se mais uma vez de um termo vulgar e direto para se referir ao órgão sexual masculino, o substantivo “pau”.

Os garotos não tiveram escolha e mesmo querendo fugir das armadilhas de Quartila continuaram sendo reféns de seus atos libidinosos: “*Ultimo cinaedus supervenit, myrtea subornatus gausapa, cinguloque succinctus.*

³² “Excitou minhas partes baixas, já frias de mil mortes”.

³³ “Ela tentou me excitar, mas a coisa estava fria com o frio de mil mortes”.

³⁴ Ver OLD que cita de Ovídio, Amores e Marcial (in sexual context) “to rouse, excite (passions) (4b)”.

*Modo extortis nos clunibus cecidit, modo basiis olidissimis inquinavit*³⁵ (PÉTRONE, 1948, p.54). Sullivan traduz da seguinte forma: “*Finally, up came a male prostitute, dressed in myrtle-green shaggy felt, which was tucked up under a cherry-red belt. He pulled the cheeks of our bottoms apart and banged us, then he slobbered vile, greasy kisses on us*”³⁶ (PETRONIUS, 2011, p.46). Já Leminski em língua portuguesa: “Por fim, entrou uma bicha horrorosa, só com uma tanguinha verde, e começou a nos beijar e a nos meter na bunda” (PETRÔNIO, 1985, p.37). O termo latino *cinaedus* segundo Richlin (1978, pp.280-287) é utilizado por Petrônio para zombar de um homem descaradamente efeminado, e segundo a autora é um termo depreciativo. Sullivan utiliza um substantivo mais formal “*prostitute*” e Leminski mais uma vez o coloquial “bicha”, que segundo Caldas Aulete é um termo vulgar em português do Brasil para caracterizar um “homossexual masculino”. O verbo latino *caedo*³⁷ tem uma conotação sexual em latim, Sullivan utiliza o verbo “bang”, que também tem como sentido primeiro “bater, fazer barulho”, mas que no caso se trata de uma gíria em língua inglesa para o ato sexual³⁸ e indica que, neste caso, o ato se relaciona às nádegas descrevendo o ato “*He pulled the cheeks of our bottoms apart*”³⁹. Leminski também utiliza um termo coloquial para o ato sexual em língua portuguesa, o verbo “meter” e se refere ao ato na parte traseira do corpo, “bunda”, traduzindo o substantivo latino *clunis*. Percebe-se que existe uma ambiguidade no trecho latino referente

³⁵ “Por fim, chegou uma bicha travestida, enfeitada com um manto cor de murta, levantado até a cintura. Ora nos bateu com suas nádegas desconjuntadas e ora nos sujou com seus beijos muito malcheirosos”.

³⁶ “Finalmente, apareceu uma prostituta, vestida com um felpudo verde-mirtilo, que estava escondido sob um cinto vermelho-cereja. Ele separou as nádegas de nossa bundas e penetrou-nos, então ele nos lambeu sordidamente com gordurosos beijos em nós”.

³⁷ Ver OLD, que cita de Catulo “used to sexual intercourse” (2).

³⁸ Ver OED, “an act of sexual intercourse” (6).

³⁹ “Ele separou as nádegas de nossas bundas” (tradução nossa).

à passagem “*extortis nos clunibus cecidit*”, que pode ser interpretado como “tendo torturado nossas nádegas” ou “tendo suas nádegas nos torturado”, verificamos que os dois tradutores escolheram a primeira interpretação, já em nossa leitura priorizamos a segunda.

Em alguns momentos Leminski modifica o sentido dos termos latinos para enfatizar ainda mais o tom jocoso e erótico das cenas, como neste caso, a frase latina diz: “*Intraverunt palaestritae quamplures, et nos legitimo perfusos oleo refecerunt*”⁴⁰ (PÉTRONE, 1948, p.54). Ainda no palácio de Quartila a cena em questão é demonstrada logo em seguida à cena referida anteriormente, portanto já aproveitando o clima dos acontecimentos anteriores, Leminski traduz o substantivo latino *palaestritae* por “putinhas lindas” em português, da seguinte forma: “Nisso, entraram umas **putinhas lindas**, que nos despejaram por todo o corpo um unguento caríssimo, e começaram a nos friccionar com ele” (PETRÔNIO, 1985, p.37, grifos nossos). Aproveitando a cena de alguns atletas banhando os garotos com óleo, ele faz uma brincadeira, principalmente por se tratarem de atletas, referindo-se muito provavelmente ao corpo definido destes, referindo-se no diminutivo (seguindo o latim *palaestritae*) do termo pejorativo para prostituta, “puta” e adjetivando-o como “lindas”. Neste trecho Sullivan traduz o termo literalmente, “*training attendants*”.

Retomada a festa, depois do descanso há mais uma cena referente ao ambiente de orgia: “*Intrat cinaedus, homo omnium insulsissimus, et plane illa domo dignus*”⁴¹ (PÉTRONE, 1948, p.58). Mais uma vez há o uso do termo latino *cinaedus*, que possui um sentido pejorativo, como foi comentado anteriormente. Sullivan traduz o trecho com o costureiro recato, utilizando a expressão “*male prostitute*” para se referir ao homem efeminado, “*In comes a*

⁴⁰ “Vários atletas entraram, restaurando-nos e nos banhando com óleo legítimo”.

⁴¹ “Entra uma bicha travestida, o mais abjeto de todos os homens, e inteiramente digno daquela casa”.

*male prostitute, a low creature and just what you would expect in that house*⁴² (PETRONIUS, 2011, pp. 46-47). Ele também ameniza a referência ao homem, que em latim se trata “do homem mais abjeto de todos os homens” e traduz como “*a low creature*”⁴³. Leminski refere-se ao homem como um “dançarino”, utiliza mais uma vez o termo “bicha”, para se referir a ele intensificando o sarcasmo com o advérbio “completamente”, o que está pressuposto no termo latino *cinaedus*, segundo Richlin (1978, p. 280). Dessa forma, Leminski transpõe resumidamente o sentido do trecho latino, “Entra um dançarino completamente bicha, como, aliás, tudo naquela casa” (PETRÔNIO, 1985, p. 39), parte de um preconceito frequente no Brasil de que dançarinos têm um jeito afeminado e intensifica o termo latino que induz ao insulto ao utilizar o termo coloquial “bicha”.

Logo após, o mesmo homem descrito anteriormente deita-se com Encólpio e tenta aproveitar da situação: “*Mox et super lectum venit atque omni vi detexit recusantem. Super inguina mea diu multumque frustra moluit*”⁴⁴ (PÉTRONE, 1948, p. 58). Sullivan traduz, de forma literal e assim como o texto latino ameniza os termos mais vulgares da cena: “*Then he even came on the couch and tried with all his strength to pull my clothes off. He kept working away fruitlessly at my crotch*”⁴⁵ (PETRONIUS, 2011, p. 47). Para o verbo latino *molo* Sullivan traduz como “*kept working*” e para o substantivo *inguen* traduz utilizando o substantivo inglês “*crotch*”. Como demonstrado anteriormente, o texto latino é mais metafórico, servindo-se de eufemismos

⁴² “Chega uma prostituta do sexo masculino, uma criatura baixa o que justamente se esperaria naquela casa”.

⁴³ “Uma criatura inferior”.

⁴⁴ “Depois, veio sobre o leito, e mesmo o rejeitando, despiu-me com toda a força. Moeu meus órgãos genitais, muito e longamente, em vão”.

⁴⁵ “Então ele chegou no sofá e tentou com todas as suas forças tirar minhas roupas. Ele continuou trabalhando sem sucesso na minha virilha”.

pejorativos, nesse caso o substantivo *inguen*, que não é tão explícito ao órgão sexual masculino, mas relacionado a órgãos genitais ou até mesmo virilha e o verbo *molo*⁴⁶, que em seu sentido primeiro significa “moer, triturar o grão”, mas que é utilizado no sentido obsceno por Petrônio, aludindo à masturbação. Leminski, portanto, mantém o tom coloquial e excessivamente erótico e traduz o trecho da seguinte maneira: “deita-se do meu lado e começa a me bolinar, apesar da minha resistência. Durante muito tempo massageando meu pau, sem resultado” (PETRÔNIO, 1985, p. 39). No texto latino, em que o homem despe Encólpio, Leminski já insinua o ato sexual ao dizer que o homem “começou a bolinar”, utilizando novamente o verbo “bolinar” ao se referir ao ato sexual. Relacionado ao verbo *molo*, ele traduz por “massagear” já indicando, também, as segundas intenções pressupostas e expõe de forma clara o órgão sexual masculino, como já vem utilizando desde o início, com o termo vulgar “pau”.

Encólpio e Ascilto estavam sofrendo com aquela situação e Gitão apenas ria, de longe, até que Quartila quis saber quem era o garoto e logo quis se aproveitar dele também, porém ao colocar a mão em suas vestes sentiu seu órgão sexual ainda em formação e logo disse: “*Hoc, inquit, belle cras in promulside libidinis nostrae militabit: hodie enim post asellum diaria non sumo*⁴⁷” (PÉTRONE, 1948, p. 60). Percebe-se que Petrônio utiliza uma metáfora para indicar o ato sexual, não dizendo de forma explícita, mas referindo-se a um jantar, em que Gitão seria uma entrada e Encólpio e Ascilto o prato principal. Sullivan mantém a referência ao jantar e à comida: “*‘Tomorrow this will serve nicely as hors d’oeuvre to tempt my appetite,’ she said. ‘For the present, I don’t want any ordinary stuffing after such a nice*

⁴⁶ Ver OLD, “applied to the sexual action of the male”.

⁴⁷ “Isto militará belamente amanhã, no aperitivo de nossos desejos: hoje de fato, depois da pescada não aceito o diário”.

*codpiece*⁴⁸” (PETRONIUS, 2011, p. 48). Leminski extrapola totalmente o sentido e transpõe de forma explícita: “Mas não importa. Amanhã, vai me servir de abre-apetite para coisas maiores. Hoje, depois do cacete de jumento que acabo de levar, esse pintinho não vai nem me fazer cócegas” (PETRÔNIO, 1985, p.40). Leminski utiliza a expressão “cacete de jumento” para se referir ao ato sexual e ao tamanho do órgão sexual masculino, muito provavelmente levado pela primeira acepção do termo latino *asellum*⁴⁹, mas que segundo OLD, em Petrónio, trata-se da terceira acepção. Portanto, retomando o sentido do eufemismo do “prato principal”, para transpor o sentido latino do “aperitivo de entrada” Leminski diz explicitamente “esse pintinho não vai nem me fazer cócegas”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desses apontamentos podemos constatar que Leminski alcança o objetivo que propõe, fazer do *Satyricon*, de Petrónio, uma obra pornográfica “sob o signo da orgia e da embriaguez”. Pudemos perceber que nos trechos latinos destacados há diversas cenas eróticas no *Satyricon*. Como apontou Richlin (1978), a linguagem trabalhada por Petrónio, algumas vezes, não é explícita, utilizando de metáforas e eufemismos, para sugerir certos atos sexuais, porém, em outros momentos, podemos perceber a utilização de termos explicitamente chulos, que também fazem parte da linguagem vulgar e baixa em outros textos latinos.

Leminski influenciado pelo veículo editorial e pela sugestão de Fellini, no *Fellini Satyricon*, tende a uma maior vulgaridade, explicitando todas as cenas

⁴⁸ “‘Amanhã isso servirá bem como tira-gosto para instigar meu apetite’, ela disse. ‘Para agora, eu não quero nenhum recheio ordinário após um membro agradável’”.

⁴⁹ Ver OLD, “an ass, donkey” (1); “a fish of the cod family, prob. the hake” (3) (Petr. 24.7.).

eróticas, sem amenizá-las em língua portuguesa. Levando em consideração também sua escolha da versão latina, que, como apontamos, apresenta mais cenas eróticas que outras versões do texto, que mantêm as lacunas. Parece-nos que esse método tradutório escolhido por Leminski interpreta o *make it new* poundiano, por meio da apropriação das sugestões eróticas contidas no texto de partida e influenciado pelo propósito editorial e ideológico de sua época, a década de 1980, recria a obra petroniana, tornando-a em língua portuguesa um incontestável romance erótico. Muito do teor erótico recriado por Leminski no *Satyricon* remete também à sua obra em prosa, *Agora é que são elas*, publicada em 1984, também pela Brasiliense. Em muitos trechos do livro há um clima erótico que é declarado pelo autor de forma bem clara, assim como realizou com as cenas eróticas da obra de Petrônio. Iremos destacar aqui dois trechos que exemplificam esse tom erótico coincidente entre a tradução e a obra de Leminski:

Casamento, não era. Faltava no ar aquele clima venéreo, venusiano, dos casamentos, onde todo mundo ficava olhando para os noivos, viajando nas sacanagens que eles logo vão estar praticando, todo mundo vê nas bochechas vermelhas da noiva o fogo da expectativa de dali a pouco estar levando **um apaixonado caralho na buceta**, no nervosismo do noivo, aquela pergunta clássica: por que é que esse bando de chatos não dá o fora logo **pra eu poder comer esta mulher em paz?** Não, não havia esse clima. Olhei para o alto, e girei o olhar. Não havia cupidos voando em volta da mesa. (LEMINSKI, 1984, p.20, grifos nossos)

- Oi, **tesão**, e esse pau enorme continua **durão?** Uma lambida **nele**. Reconheci a voz. E continuei ouvindo o festival de fantasias eróticas, em nome do pai, do filho e do espírito tonto.

Pensei rapidamente, se meu nome não é aquele, se minha presença aqui é um equívoco, estou recebendo o telefonema endereçado a quem?

E daí? E envenenei todas as frases:

- **Ai, lambida gostosa. Olha só como ficou. Até parece que está maior. Passa, ai, a língua aqui, por aí, assim, assim, aí, bem aí.** (LEMINSKI, 1984, p.76, grifos nossos)

Pode-se constatar, portanto, nos trechos destacados, que a linguagem empregada por Leminski na obra *Agora é que são elas*, publicada um ano antes da tradução do *Satyricon*, aproxima-se do tom coloquial e direto que Leminski utilizou nos trechos eróticos da obra latina, revelando assim seu estilo próprio e a tendência literária da época.

Por outro lado, analisando a tradução de Sullivan, não podemos inferir o mesmo, pois, como destacamos, nos mesmo trechos traduzidos por Leminski, o tradutor norte americano não executa seu objetivo primeiramente proposto de apresentar um tradução sob a influência poundiana e de liberdade linguística, mesmo se propondo a traduzir uma obra de teor erótico. Muitos desses trechos ainda são amenizados pelo tradutor, mesmo quando os termos latinos são mais explícitos.

Levando em consideração a definição de tradução feita por Cardozo ao dizer que “toda tradução se funda num conjunto de decisões que instaura a própria ordem crítica dessa prática discursiva” (CARDOZO, 2009, p. 109), voltamos o olhar ao *projeto de tradução* de Sullivan e Leminski, que segundo o autor é a “matriz crítica, o conjunto de decisões que possa ter orientado a proposta de tradução em questão” (CARDOZO, 2009, p. 109).

Diante das análises dos trechos destacados, pudemos perceber, que, apesar de Sullivan levar em consideração os ideais tradutórios de Pound e publicado sua tradução em um momento característico de abertura política e de liberdade de expressão, ainda assim ele acaba amenizando os sentidos mais eróticos ou coloquiais da linguagem presentes no texto de partida. Por outro lado, Leminski extrapola esses sentidos e produz uma tradução totalmente voltada aos ideais poundianos de recriação da obra de partida, atualizando os termos para a linguagem e o contexto de sua época e utilizando uma linguagem voltada para o coloquial e de registro mais baixo, indo além da linguagem diferenciada e também popular e baixa do texto latino.

BIBLIOGRAFIA

- ABATE, F. *The Oxford Dictionary and Thesaurus*. New York: Oxford University Press, 1996.
- AULETE, C. *Aulete digital – Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. Dicionário Caudas Aulete, Lexikon, 2007. Acessado em: 10 de outubro de 2015. Disponível em: <http://www.auletedigital.com.br>.
- CAMPOS, A. Ezra Pound: “Nec Spe Nec Metu” (introdução). In: POUND, E. *Poesia*. Trad. de Augusto de Campos [et all]; textos críticos de Haroldo de Campos. São Paulo: Hucitec, 1993. pp. 13-40.
- CARDOZO, M. M. *O significado da diferença: a dimensão crítica da noção de projeto de tradução literária*. In: Tradução e Comunicação Revista Brasileira de Tradutores, nº 18. São Paulo: UNIBERO, 2009.
- ELIOT, T. S. *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, 1921.
- GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. London: Oxford University Press, 1968.
- LEMINSKI, P. *Agora é que são elas*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MARMORALE, E. V. *La questione petroniana*. Bari: Laterza, 1948.
- MILTON, J. *Tradução: Teoria e Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

- PÉTRONE. *Le satiricon*. Trad. de Maurice Rat. Paris: Garnier, 1948.
- PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. de Paulo Leminski. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PETRONIUS. *The Satyricon and the fragments*. Translated by John P. Sullivan, introduction and notes by Helen Morales. Baltimore: Penguin Books, 2011.
- POUND, E. *Abc da Literatura*. Trad. Augusto de Campos e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1970.
- RICHLIN, A. E. *Sexual Terms and Themes in Roman Satire and Related Genres*. A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, 1978.
- RUNDELL, M. (Ed.). *Macmillan English Dictionary*. London: Macmillan Publishers, 2007.
- SARAIVA, F. R. S. *Novíssimo dicionário latino-português*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006.
- SIMPSON, J. A., WEINER, E. S. C (Ed.). *The Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

COMO COMPREENDER EE I 6: UMA ANÁLISE DE ETHICA EUDEMIA I.1-6

UNDERSTANDING EE I.6: AN ANALYSIS OF ETHICA EUDEMIA I.1-6

Mariane Farias de Oliveira¹

RESUMO

Nosso objetivo neste trabalho é considerar a prescrição metodológica de I 6 e os argumentos precedentes que a sustentam como preâmbulo metodológico e fazem do livro I um preâmbulo conteudístico. Também analisaremos o movimento argumentativo de I 6 e sua relação com outros tratados aristotélicos. A tese a ser sustentada é de que o livro I trata-se de preâmbulo metodológico e conteudístico à Ethica Eudemia: o livro I trataria, portanto, de fornecer o aparato conceitual e metodológico para a discussão acerca do bem viver e de como é possível adquiri-lo.

Palavras-chave: Aristóteles; Ethica Eudemia; Método.

¹ Bacharelanda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), tem como tema de pesquisa método na Ethica Eudemia. E-mail para contato: mariane.oliveira@ufrgs.br.

ABSTRACT

Our goal in this work is consider the methodological prescription of EE I 6 and the preceding arguments that sustain it as a methodological preamble and also as a preamble of content. Also we analyze the argumentative movement of I 6 and its relationship with other Aristotelian treatises. The thesis to be sustained is that the book I is a methodological and content preamble of the Ethica Eudemia: so, the book I deal and provide the conceptual and methodological apparatus for the discussion of the good life and how we can acquire it.

Keywords: Aristotle; Ethica Eudemia; Method.

1 – INTRODUÇÃO

A prescrição metodológica de Ethica Eudemia I 6 indica-nos que devemos utilizar o que nos aparece (tois phainomenois) como indícios e modelos (martyriois kai paradeigmasi), a fim de obtermos mais clareza com relação ao que será investigado (EE I 6, 1216b27-35). Essa passagem aparece no sexto capítulo do primeiro livro da Ethica Eudemia, junto de um conjunto de considerações metodológicas que são compreendidas como o que Aristóteles pretende para obter certo rigor em seu método, não apenas na ética – dado que a noção de passar do mais vago ao mais preciso na compreensão daquilo que é manifesto na experiência está presente em outros tratados, como na Física, por exemplo. Diante dessas considerações iniciais, nossa suposição é de que essa importante prescrição, que guia a leitura do tratado, está fortemente amparada por outras prescrições do livro I e que este, por sua vez, possui certa unidade em suas recomendações, que evoluem em complexidade até culminarem em I 6.

O livro I da Ethica Eudemia, como é declarado por Aristóteles em 1217a18 (“Após essas coisas também terem sido apresentadas como

preâmbulo [...]”², fornece-nos um preâmbulo à investigação, tendo como ponto culminante a passagem do capítulo 6 (1216b27-35). Nas diversas passagens que antecedem I 6, é possível encontrar prescrições metodológicas concomitantes à introdução da questão principal do tratado: em que consiste o bem-viver e como é possível alcançá-lo. Esse preâmbulo, portanto, já introduz e discute noções-chave da investigação, frequentemente acompanhadas por prescrições metodológicas. Essas noções, como poderemos ver, são introduzidas muitas vezes como opiniões reputadas – como, por exemplo, os três tipos de vida apresentados em EE I 4.

Nosso objetivo, aqui, será mostrar no texto de Aristóteles em que contexto surgem essas passagens que configurariam um preâmbulo também à prescrição metodológica de I 6.

2 – UM PREÂMBULO À INVESTIGAÇÃO: O LIVRO I

No início de EE I 7, Aristóteles nos diz que: “Após essas coisas também terem sido apresentadas como preâmbulo, falemos começando primeiramente pelas coisas primeiras que são ditas, como mencionado, de modo obscuro, conduzindo a investigação para descobrir o que é claramente a felicidade” (1217a18-20). É claramente endossada a recomendação feita do capítulo anterior de partir do que é dito de maneira obscura para chegar a enunciados claros, mas agora tomando os capítulos precedentes como um preâmbulo à investigação.

Em I 1, após apresentar a inscrição no templo de Delos que inicia o tratado, Aristóteles afirma que: “Sendo muitas as investigações que

² A tradução utilizada do livro I da EE é provisória e de autoria de Raphael Zillig e Inara Zanuzzi, produzida em um seminário do PPG-Fil da UFRGS. As demais traduções são de minha autoria, com base no original e na comparação com as traduções indicadas na bibliografia.

apresentam aporias e requerem exame acerca de cada coisa e cada natureza, algumas contribuem somente ao conhecer, outras dizem respeito também à aquisição e à prática do objeto de estudo.” (1214a9-12). O filósofo está engajado, em um primeiro momento, em discernir de que tipo é a investigação em questão, trecho no qual parece implícita a distinção aristotélica entre as ciências práticas, poiéticas e teoréticas (Metafísica E 1, 1025b18). Não será o caso, como é apresentado em seguida, que a investigação moral contribua “somente ao conhecer”. É próprio dela contribuir também à aquisição e à prática do objeto de estudo. Woods (1996, p. 46) comenta que o tipo de investigação a ser seguido não é definido por seu tipo de objeto, mas sim pela finalidade daquele que investiga. Responder à pergunta “o que é a virtude?” pode ser tomado como tanto como uma investigação teorética, de modo que responder a essa pergunta não vise alcançar e praticar a virtude – mas defini-la --, quanto de maneira prática, de modo que a resposta a essa pergunta terá de ser explanatória o suficiente para sabermos que tipo de coisa é a virtude, como podemos adquiri-la e como e quando devemos praticá-la. Assim, o que Aristóteles sugere, ao definir de que tipo é a investigação que se segue, faz parte também do tipo de resposta que pretende dar aos objetos da filosofia moral. Em última análise, é uma indicação de como se delinea seu método na filosofia moral.

O capítulo 3 fornece duas contribuições à visão de um preâmbulo metodológico a I 6: primeiramente, (I) Aristóteles distingue as opiniões que devem ser analisadas das que não devem e nos explica por quê. Em seguida, (II) faz um apontamento a respeito de como proceder através dessas opiniões.

Vejamos o primeiro passo. Como já fora estabelecido que tipo de investigação está em curso e já tendo no horizonte qual será seu objeto: o que é o bem-viver e como alcançá-lo, é dito que torna-se inútil analisar

todas as opiniões sobre o objeto (1214b28). Segundo Aristóteles, é inútil porque: “Com efeito, muitas coisas parecem ser o caso às crianças e aos doentes, assim como aos insensatos, acerca das quais ninguém que tenha bom senso levantaria alguma dificuldade.” (1214b29-31). É vetada assim a consideração das opiniões daqueles incapazes de fornecer um argumento para elas, seja por motivos temporais, como o caso das crianças, seja por uma condição patológica que impossibilite a razão prática do sujeito, como no caso dos doentes e insensatos. Aristóteles também exclui a multidão, pois “falam a esmo e sobre tudo, principalmente sobre a felicidade” (1214b32-33). Nada disso pode ser utilizado em argumentos, e por essa razão é inútil. Diferentemente dos endoxa, o que é simplesmente doxa aqui parece não ter a reputabilidade necessária para ser analisado, isto é, não tem um grupo aceitável que os defenda por meio de argumentos.

Assim, Aristóteles exclui as opiniões não-reputáveis, as quais não são passíveis de serem articuladas por meio de argumentos. Isso endossa a passagem seguinte, em que é afirmado que:

Uma vez que há aporias próprias a cada tema, é evidente que as há também acerca da vida mais excelente – do melhor viver. É, portanto, conveniente investigar essas opiniões. Com efeito, as refutações dos disputantes são demonstrações dos argumentos que lhes são contrários. (1215a3-7).

Três pontos relevantes para o que será apresentado em I 6 podem ser vistos nessa passagem: (I) do fato de que há aporias a cada tema de investigação, podemos inferir que haverá aporias sobre o “melhor viver”; (II) se há aporias com respeito ao objeto de investigação, faz-se necessário investigar as opiniões relevantes ou reputáveis acerca do assunto, já que (III) é suposto ou um conflito entre elas, a partir do qual veremos argumentos tanto

para as opiniões analisadas tanto contra elas, o que facilitará a clarificação dessas opiniões para seguir a investigação. Ora, tais observações carregam diversas semelhanças com o “método dos endoxa” de Barnes, que veremos a seguir, cuja tese é embasada pela suposição do conflito entre os endoxa – as opiniões reputadas.

Por último, veremos uma passagem de I 5, capítulo que é dedicado a investigar em que consiste uma vida desejável, bem como apresentar certas formas de vida – atuais ou concebíveis – que todos parecem concordar não serem formas de viver desejáveis em nenhuma circunstância (WOODS, 1996, p. 53). Para isso, Aristóteles introduz diversos endoxa, como as opiniões de Anaxágoras (1216a11-14) e Sócrates (1216b3-6). Antes disso, contudo, faz uma observação metodológica ao início do capítulo: “Se não é fácil julgar corretamente acerca de muitos outros assuntos, é sobretudo difícil julgar acerca do que a todos parece ser o mais fácil e cujo conhecimento parece pertencer a todo homem: o que na vida é digno de escolha e satisfaria plenamente o desejo de quem o obtivesse.” (1215b15-18). Em consonância com as demais passagens metodológicas analisadas, depois de indicar a suposição de conflito entre as opiniões, Aristóteles recomenda cautela ao investigar aquilo “cujo conhecimento parece pertencer a todo homem”. Haverá, pois, um maior número de endoxa em conflito quanto a um assunto que a todos concerne. Mas esse conhecimento, como diz Aristóteles, apenas “parece pertencer”, pois haverá inúmeras aporias e conflitos entre os endoxa que mostrarão as dificuldades e obscuridades das opiniões ainda não analisadas. Apenas quando forem clarificadas é que será possível ver o que há de conhecimento de fato, não aparente, no que os homens dizem. É nesse sentido que o conhecimento apenas parece pertencer, mas não pertence, de fato, a todos. Mas como discernir o que seja conhecimento prático do que

não seja? Para isso é preciso um método, cuja apresentação nos é dada no capítulo seguinte, que defendemos aqui ser o ponto culminante a que este preâmbulo da dimensão metodológica destina-se.

3 – ETHICA EUDEMIA I 6

Como já foi sugerido, I 6 configura o ápice metodológico do livro I, justificando assim por que o consideramos como um preâmbulo. Diante do que foi exposto, apresentaremos agora uma leitura detalhada da passagem de I 6.

[1]Deve-se tentar buscar a convicção acerca de todos esses assuntos por meio dos argumentos, [2]empregando como indícios e modelos o que nos aparece [phainomenois]. [3]Com efeito, o melhor é que seja manifesto que todos os homens concordam com o que será dito e, se não, ao menos que todos concordam de certo modo – o que, sendo conduzidos por argumentos, eles farão. [4]De fato, cada um possui algo apropriado em relação à verdade, a partir do que é necessário provar de certo modo sobre esses assuntos. [5] Com efeito, partindo do que é dito com verdade, mas não de modo claro, haverá também clareza aos que prosseguem, tomando sempre o que é mais cognoscível dentre o que habitualmente se diz de modo confuso. (EE I 6, 1216b26-35)

Em [1] vemos Aristóteles em busca de “convicção” acerca dos assuntos morais. Esse trecho geralmente é lido, em razão do que se segue, como a referência à confusão das opiniões alheias que o filósofo pretende explorar. No entanto, a todos nós, ao início de uma investigação, o objeto, que é “mais cognoscível para nós”, seguindo a distinção de Suzanne Mansion a respeito do modo de conhecer segundo Aristóteles, pode parecer confuso. Inclusive, é essa obscuridade que nos faz prosseguir em busca de suas causas e princípios.

Portanto, poderíamos dizer que Aristóteles não esteja aqui referindo, ao dizer “todos esses assuntos”, às opiniões reputadas apresentadas nos capítulos anteriores, mas ao objeto da ética enquanto tal, que ainda não lhe é “mais cognoscível em si mesmo”. Woods (1996, p. 71) comenta que não é somente ao caráter pré-filosófico dos outros que Aristóteles estaria aludindo, mas sim para o caráter o obscuro do objeto ao início da investigação de qualquer um, inclusive a sua: “Aristóteles, ao falar da obscuridade e da imprecisão das opiniões ordinárias tem em mente não apenas as imprecisões e outros problemas de suas formulações, mas também a falta de certeza que lhes é inerente em sua não refletida, pré-filosófica forma.”

Sobre [2], estabelecer precisamente o sentido de *martyrioi*s e *paradeigmata*s nesta passagem nos permitirá compreender o papel que os *endoxa* devem desenvolver no tratado. Já tratamos das duas expressões como referindo a indícios e modelos, mas não analisamos ainda as razões para isso. *Martyrioi*s pode indicar também “testemunho”, “prova”, “evidência”, mas acreditamos que, neste caso, o correto seja compreender a expressão como “indício” pois estará em consonância com a noção de *phainomenon* que já vimos. É preciso tomar como indício aquilo que nos aparece porque este é, epistemologicamente, o único ponto de partida disponível ao observador. Aristóteles quer afastar o método de outros filósofos de partir de postulados e deles derivar o que pode ser conhecido. É preciso observar e buscar padrões nos indícios para só assim poder confrontá-los e, como aqui estamos no contexto dos *endoxa*, clarificar essas opiniões. A expressão que acompanha *martyrioi*s, *paradeigmata*s, comumente é traduzida como modelo ou paradigma. Modelo nos parece mais apropriado, uma vez que paradigmas costumam ser entendidos como um espécime ou exemplo perfeito de algo com o qual os outros espécimes são comparados. Um modelo da investigação pode ser

produzido durante a própria investigação e a partir de seus elementos; ou, como já dissemos, os endoxa clarificados depois de passar pelo procedimento de “estabelecer o que parece ser o caso, percorrer as aporias e provar o que for possível das opiniões reputadas” cumprirão o papel de modelo para contrastar com as opiniões reputadas confusas e obscuras tomadas ao início da investigação como indícios, embora não encerrem a busca definicional

Em [4], Aristóteles parece postular que “cada um tem algo apropriado com relação à verdade”. É esse “otimismo epistemológico”, como chamou Denyer, que sustenta toda a argumentação dessa passagem metodológica. Embora aqui Aristóteles tenha dado como pressuposto que cada um tem algo a contribuir com a verdade, no *De Anima* podemos encontrar algumas observações que tornam mais inteligível essa confiança de Aristóteles na tendência humana à verdade. Em *De Anima* 429a13-18, é dito que o intelecto é em certo sentido como a percepção sensível: quando algo é compreendido ou conhecido, é a forma do objeto que temos em nossa mente. Assim, “uma coisa compreendida é idêntica ao nosso entendimento dela.” comenta Denyer (1993, p. 203), havendo, desse modo, a mesma forma em nós e no objeto, como pode-se notar nesta passagem:

De uma certa maneira, a alma é todas as coisas que contém. Pois as coisas que ali estão podem ser tanto percebidas quanto pensadas; e o entendimento é em algum sentido as coisas compreendidas, e a percepção, as coisas percebidas. (*De Anima*, 431b21-3).

Dado que apreendemos a forma do objeto quando compreendemos o objeto em sua natureza (isto é, através de uma demonstração) e, portanto, sua essência, a consequência disso é que quando pensamos definições não podemos pensar falsamente, pois estamos pensando a própria forma adquirida dos objetos. Sobre isso Denyer (1993, p. 204) comenta: “Mas não

há possibilidade de pensamento falso quando estamos pensando sobre as essências das coisas; isto é, nós não pensamos falsamente quando pensamos o tipo de pensamento que poderia ser expresso em uma definição, como ‘Homem é animal racional’.” Essa interpretação é extremamente problemática. Por um lado, explicita por que “o entendimento é em algum sentido as coisas percebidas”, na passagem do *De Anima*, pois o entendimento, ao levar ao conhecimento da natureza do objeto, mantém uma relação intrínseca com a essência que é revelada em uma demonstração adequada. Por outro lado, quando tomada per se a interpretação de *Denyer* parece dizer que não podemos dizer o falso, o que na doutrina aristotélica sabemos não ser o caso. No entanto, o que *Denyer* diz é sutilmente diferente. Podemos acreditar que estamos concebendo uma essência quando na verdade não estamos. Isto seria uma espécie de autoengano. A possibilidade do engano e de dizer o falso e a impossibilidade conceber uma essência de maneira errônea são explicadas em *Metafísica* 1051b30-2: quando pensamos em essências, ou temos um pensamento verdadeiro, ou não pensamos em essências, mas em outra coisa. É por isso que *Aristóteles* toma como garantido o fato de que todos tenham algo a contribuir com a verdade, pois mesmo aqueles que não pensaram definições, que não conseguiram chegar a elas, podem contribuir com suas opiniões, essa “outra coisa pensada” de que *Aristóteles* fala na *Metafísica*, que, com o método que exige o rigor de cada ciência, podem vir a ser definições e teremos certeza disso pois definições só podem ser pensadas corretamente.

Em [5], *Aristóteles* apresenta o procedimento como, em [1], ele nos diz que precisamos “buscar a convicção acerca desses assuntos”. Ao indicar que devemos partir do que é mais cognoscível para nós, aquilo que é dito de modo confuso, parece que estamos diante do método exposto em EN

VII 1, 1145b2-7: devemos coletar os phainomena, percorrer as aporias e provar o que for possível dessas opiniões. Mas agora temos também mais uma garantia acerca desse procedimento: como disse Denyer (1993, p. 212), “No mundo aristotélico, o homem aristotélico está epistemicamente em casa.” Ou seja, como já vimos no pressuposto de [4], o método será eficaz pois, mesmo que partamos do que é confuso e obscuro, essas opiniões contêm algo de verdadeiro. Desde que sejam percorridas suas aporias, chegaremos a enunciados claros com as quais poderemos trabalhar.

4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão temos, então, um panorama conceitual do livro I clarificado que engendra a leitura da passagem de EE I 6. Este panorama pretendeu explicitar a estrutura do argumento de EE I 6, seu desenvolvimento e sua fundamentação em teses presentes em outras passagens e tratados. Ao analisarmos dentro deste quadro a passagem metodológica da *Ethica Eudemia*, pudemos compreendê-la como ápice de um livro que prepara-se todo como um preâmbulo à investigação e que, mais do que descritiva, configura-se como uma passagem prescritiva de Aristóteles tanto quanto ao que será feito nos livros posteriores com relação ao seu procedimento de análise das opiniões reputadas quanto uma prescrição ao agente experiente que acompanhará os passos da investigação em busca do objeto da felicidade e de como será possível alcançá-lo. A partir de tal prescrição vemos também que, além de configurar sólidos pontos de partida para a investigação, na medida que em que fornecerá uma “configuração conceitual” – ou limites conceituais – sobre a qual versará a investigação, o processo de “ir do mais vago ao mais preciso” apresentado em I 6 também pode ser interpretado como fazendo parte do projeto metodológico da *Ethica Eudemia* tomado como um

todo, ao chegar a enunciados tão claros e precisos que sejam suficientemente explanatórios para os objetivos da EE, a saber: a determinação e a aquisição do bem humano.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTE. *Éthique à Eudème*. Introduction, text grec, traduction, notes, bibliographie et index par Catherine Dalimier. Paris: Flammarion, 2013.
- ARISTOTE. *Topiques*. Tome I: Livres I-IV. Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- ARISTOTELIS. *Ethica Eudemia*. R. R. Walzer, J. M. Mingay. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- ARISTOTLE. *Eudemian Ethics – Books I, II, and VIII*. Translated with a commentary by Michael Woods. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- ARISTOTLE. *Eudemian Ethics*. Translated and edited by Brad Inwood and Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle (v. I)*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- AUBENQUE, P. “Sur la notion aristotélicienne d’aporie”. In: MANSION. *Aristote et les problèmes de méthode*, 1980, pp.3–19.
- DENYER, N. “Aristotelian Optimism”. In: DENYER, N. *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. London: Routledge, 1993.

NESTÓRIO, OS PELAGIANOS EM CONSTANTINOPLA E O CONCÍLIO DE ÉFESO (431): POLÍTICA ECLESIÁSTICA E POLÊMICA DOUTRINÁRIA ENTRE ORIENTE E OCIDENTE NO SÉCULO V

NESTORIUS, THE PELAGIANS IN CONSTANTINOPLE AND THE COUNCIL OF EPHESUS (431): ECCLESIASTICAL POLITICS AND DOCTRINAL DEBATE BETWEEN EAST AND WEST IN THE FIFTH CENTURY

Robson Murilo Grando Della Torre¹

RESUMO

Pretendo trabalhar com o envolvimento do bispo constantinopolitano Nestório (428-431) com um grupo de pelagianos que apelou a ele contra as condenações que sofriam no Ocidente então. Meu intuito é discutir as implicações da relação entre debate doutrinário e política eclesiástica no século V a fim de mostrar como essas duas instâncias mantinham uma estreita ligação entre si. Esse episódio mostra, a meu ver, como a definição de “heresia” nesse momento podia se adaptar aos interesses eclesiásticos dos personagens envolvidos,

¹ Professor designado de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), Campus São Francisco/MG. Doutorando em História cultural da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) sob a orientação da prof^a. dr^a. Néri de Barros Almeida. Bolsista CNPq. E-mail para contato: robson_torre@yahoo.com.br. Todas as traduções do latim e do grego no presente trabalho são de minha autoria.

sobretudo caso sua condenação ou absolvição pudesse ser mobilizada para reforçar a legitimidade da autoridade episcopal dos líderes das principais sés.

Palavras-chave: Nestório, bispo de Constantinopla (428-431); concílio de Éfeso (431); controvérsia pelagiana; controvérsia nestoriana; Cirilo, bispo de Alexandria (412-444)

ABSTRACT

I aim to work with the involvement of the Constantinopolitan bishop Nestorius (428-431) with a group of Pelagians that appealed to him against the condemnations they suffered in the West. My goal is to discuss the implications of the relationship between doctrinal debate and ecclesiastical politics in the fifth century in order to show how these two instances kept a tight bond between them. This episode shows how the definition of “heresy” then could be adapted to the ecclesiastical interests of the people involved, especially if their condemnation or acquittal could be mobilized to strengthen the legitimacy of the episcopal authority of the leaders of the main sees.

Keywords: Nestorius, Bishop of Constantinople (428-431); Council of Ephesus (431); Pelagian controversy; Nestorian controversy; Cyril, bishop of Alexandria (412-444).

A propósito da temática da crise, gostaria de expor aqui algumas considerações sobre uma profunda “crise” que afetou a Igreja cristã no século V e que teve grandes repercussões por todo o Império romano. Trata-se da assim chamada “controvérsia nestoriana”, que opôs inicialmente, em fins dos anos 420 e no início da década de 430, os bispos de Constantinopla, Nestório (428-431), e de Alexandria, Cirilo (412-444), mas que logo englobou quase todos os bispos da porção oriental do Império e também a corte imperial, representada pelo imperador Teodósio II (408-450), seus familiares e altos oficiais², e que culminou no dito concílio de Éfeso do ano de 431. A

² Para estudos gerais introdutórios sobre o concílio de Éfeso (431), ver MCGUCKIN, 2004 e MILLAR, 2006, p. 157-182.

disputa entre os bispos foi muito violenta, incluindo campanhas panfletárias, mobilizações populares e confrontos armados entre seus partidários em diferentes cidades, além de longas e profundas divisões nas próprias igrejas que se envolveram na polêmica que duraram décadas – em alguns casos, que duram até hoje³. Gostaria de oferecer aqui alguns apontamentos que nos auxiliem a entender como esse conflito pontual entre dois bispos assumiu proporções tão gigantescas e de forma tão rápida, pois, a meu ver, a “crise nestoriana” pode ser um bom ponto de partida para entendermos alguns mecanismos importantes do funcionamento da Igreja cristã no século V.

A explicação clássica sobre a controvérsia nestoriana costuma se debruçar sobre seus elementos teológicos (cf. CAMELOT, 2006, GRILLMEIER, 1965 e, em menor medida, ainda MCGUCKIN, 2004). A crise inicial entre Cirilo e Nestório teria surgido porque o bispo de Constantinopla, Nestório, começou uma campanha contra o uso do epíteto *Theotokos* – i.e. “aquela que concebeu Deus” – pela população da capital imperial para se referir a Maria, a mãe de Jesus. Nestório alegava que o termo promovia uma ímpia divinização de uma criatura – i.e. Maria –, que seria incapaz de gerar Deus (por definição, eterno e imutável). Segundo o bispo, ela teria sido responsável apenas pela geração de sua natureza humana, sendo a porção divina pertencente à Trindade. Cirilo de Alexandria, por sua vez, se colocou como defensor do uso do epíteto *Theotokos* por acreditar que havia um único Cristo, ao mesmo tempo Deus e homem, que não seria passível de nenhum tipo de divisão, nem mesmo analítica e hipotética. Para ele, dizer que havia duas naturezas crísticas seria sugerir que, na prática, haveria “dois Cristos”

³ É o caso da divisão entre igrejas calcedonianas (católicos, ortodoxos orientais, protestantes, etc.) e não-calcedonianas (ortodoxos sírios, armênios, coptas, etc.). Um texto bastante didático que explica as principais diferenças teológicas que ainda dividem esses dois grandes grupos é BOUTENEFF, 1998.

– um “Cristo homem” gerado por Maria e outro “Cristo Deus” consubstancial e coeterno ao Pai – e que, portanto, o Verbo divino não teria se en-carnado de fato por meio de Maria, mas teria apenas habitado um ser humano a quem as-sumiu a *posteriori*. Ou seja, se, por um lado, Nestório enfatizava a humanidade de Cristo como elemento fundamental da Encarnação, Cirilo privilegiava o caráter divino de Cristo desde o primeiro momento de sua concepção que, assim, não poderia ser dissociada de sua existência humana. Por essa lógica, a discordância doutrinária entre dois bispos de igrejas muito influentes na época seria suficiente importante para mobilizar bispos das mais variadas regiões do Império e mesmo os fiéis leigos para que se envolvessem no conflito a respeito de um dos pilares fundamentais da fé cristã.

Uma segunda explicação para o conflito, de certo modo complementar à primeira, se centra em elementos ligados à política eclesiástica (ver, em especial, HOLUM, 1982, DE PLOCH, 2000 e, em menor escala, WESSEL, 2004). Nesse caso, suspeita-se que o embate doutrinário foi a oportunidade encontrada tanto por Cirilo quanto por Nestório para deflagrar um conflito entre suas igrejas a fim de disputarem a supremacia eclesiástica, ao menos na porção oriental do Império. Segundo essa lógica, os bispos alexandrinos, desde fins do século IV, teriam desenvolvido uma antipatia crescente pela prosperidade da igreja de Cons-tantinopla, amplamente favorecida, tanto política quanto economicamente, por sua proximi-dade com a corte e por seus contatos com senadores e funcionários imperiais; os bispos constantinopolitanos, em contrapartida, buscariam solidificar a autoridade de sua igreja por meio da apropriação de prerrogativas ancestrais de igrejas tradicionais como Alexandria⁴. Desse modo, acusar um bispo rival de heresia,

⁴ Para uma problematização dessa tese recorrente na historiografia, ver BLAUDEAU, 2006, p. 1-5.

mais do que um ataque pessoal às crenças particulares de um prelado, seria um modo de desqualificar a autoridade de sua igreja. Assim, Cirilo e Nestório teriam fabricado a controvérsia teológica que os opunha não tanto por seu zelo pela ortodoxia, mas sim para projetar suas respectivas igrejas como referências de ortodoxia no cenário eclesiástico do século V e, em especial, desqualificar a igreja de seu oponente como um reduto herético, o que comprometeria sua capacidade de liderança dentro da cristandade.

Existe ainda uma terceira via explicativa – que, de fato, está na origem dessa segunda –, mas ainda relativamente pouco explorada na historiografia e que me interessa aqui de modo especial. Ela foi originalmente proposta por um filólogo e historiador alemão do início do século XX chamado Eduard Schwartz (1858-1940)⁵, para quem todo o conflito entre Nestório e Cirilo girava exclusivamente em torno de questões relativas à política eclesiástica e às rivalidades pessoais entre os bispos, sendo o debate doutrinário apenas uma questão colateral. Para tanto, Schwartz se baseava na versão dos fatos oferecida pelo próprio Nestório, que, derrotado no enfrentamento com Cirilo, amargou primeiramente sua deposição como bispo no concílio de Éfeso (431) e, em 436, foi exilado por decreto imperial para o grande Oásis egípcio. Durante esse exílio, ele redigiu uma longa apologia, o chamado

⁵ Sobre Schwartz, os estudos são ainda muito incipientes. O trabalho de referência ainda é REHM, 1940, mas veja-se agora também a coleção organizada por HEIL; VAN STOCKHAUSEN, 2015. Infortunadamente, essa última coleção não possui contribuições que tratem especificamente de sua análise sobre o concílio de Éfeso e sobre o embate entre Cirilo e Nestório. Sobre esse ponto, ainda são úteis os estudos de TURNER, 1929, AMANN, 1949a e PARENTE, 1979, mas que não se aprofundam na análise. Mais recentemente, ver MEIER, 2011, que discute o tratamento de Schwartz sobre o concílio de Éfeso inserido em seus trabalhos mais amplos sobre os ditos concílios ecumênicos da Antiguidade Tardia. Para quem tem dificuldade com a leitura do alemão, pode-se consultar também MOMIGLIANO, 1979 e MOMIGLIANO, 1982, ainda que nem sempre suas análises sejam das mais judiciosas.

*Livro de Heráclides*⁶, em que atribuíra seu insucesso às maquinações de Cirilo junto à corte imperial. Em particular, Nestório acusava seu rival de ter subornado todos os funcionários imperiais a que teve acesso com ricos presentes e altas somas de dinheiro que, quando foram divulgadas, escandalizaram a todos na época (NESTORIUS, 1910, p. 306-307). Para Nestório, Cirilo de Alexandria teria empreendido todos os esforços possíveis para condená-lo não tanto por questões doutrinárias, mas porque se sentia ameaçado pelo fato de que alguns monges egípcios, insatisfeitos com algumas decisões de seu bispo, tinham ido apelar contra elas ao imperador Teodósio II, que, por sua vez, encaminhou o julgamento do caso para o bispo da capital. Sendo assim, o arcebispo de Alexandria teria inventado grande parte da polêmica teológica para escapar às graves acusações que pesavam contra ele e deslegitimar aquele que deveria ser o responsável pelo seu julgamento (*idem*, p. 92-93).

Schwartz utilizou essas acusações de Nestório para defender que, de fato, a polêmica doutrinária foi sobredimensionada por Cirilo, se não mesmo forjada. Afinal, a doutrina pregada por Nestório era já bastante antiga, remontando a teólogos como Diodoro de Tarso, João Crisóstomo e Teodoro de Mopsuéstia e bem aceita em determinadas regiões do Império, como a Síria e a Mesopotâmia⁷. Cirilo e seus aliados apenas teriam dramatizado as dife-

⁶ O *Livro de Heráclides* foi preservado apenas em uma tradução siríaca, possivelmente do século VI, contida em um manuscrito isolado do século XIII que, por sua vez, só foi redescoberto em fins do século XIX. Sobre esse texto e sobre as dificuldades metodológicas inerentes a ele, ver GRILLMEIER, 1965, p. 501-504. Existem duas traduções principais do *Livro de Heráclides* que servem como referência para os estudiosos contemporâneos: NESTORIUS, 1910 e NESTORIUS, 1925. Neste trabalho, valho-me da primeira, feita por François Nau como complemento à edição siríaca publicada por P. Bedjan nesse mesmo ano de 1910.

⁷ Sobre esse ponto, ver também GUINOT, 2012a, p. 51-73 e GUINOT, 2012b, p. 87-125, que, ao mesmo tempo em que mostra as conexões teológicas entre esses autores, desconstrói a ideia de que fizessem parte de uma mesma "escola de Antioquia". Afinal, suas similaridades teológicas não podem obliterar as importantes diferenças que havia entre eles, bem como as mudanças pelas quais o pensamento teológico nas províncias de língua grega passou desde fins do século IV.

renças de suas concepções cristológicas, exagerando suas consequências para a compreensão da economia da salvação, para poder retratar Nestório como um herege e, assim, evitar que julgasse as acusações dos monges egípcios trazidas para serem apreciadas em Constantinopla (SCHWARTZ, 1928, p. 1-3). Porém, há mais. Para Schwartz, nenhum dos bispos envolvidos na polêmica cristológica da primeira metade do século V estava realmente interessada nas sutilezas teológicas da polêmica. Mesmo aliados de Nestório, como o bispo João de Antioquia, só teriam tomado parte no conflito pensando em tirar algum proveito da situação a fim de aumentarem o poder e a influência de suas igrejas no cenário imperial (i-dem, p. 40-42). Tudo, então, giraria em torno da disputa política entre as principais sés da cristandade da época, sendo o debate teológico apenas a roupagem mais conveniente para realizar esse tipo de enfrentamento.

A meu ver, o principal mérito de Schwartz é chamar nossa atenção para o fato de que os bispos envolvidos na controvérsia nestoriana estavam fazendo política – política e-clesiástica, é bem verdade, mas ainda assim política. Ou seja, por mais abstratos e obtusos que os debates teológicos dessa época possam parecer a um observador moderno, eles se vinculavam à realidade eclesiástica bastante concreta em que esses autores viviam. Além disso, ele chama a nossa atenção para a historicidade das discussões teológicas do período, que não são fruto necessariamente de dilemas doutrinários que careciam de uma explicação mais elaborada devido às contradições e aporias a que o pensamento teológico teria chegado em determinado momento. Divergências de crença existiam mesmo dentro daquilo que denominamos de cristianismo niceno, que se constituía na única ortodoxia cristã admitida pelos imperadores desde Teodósio I (379-395), mas o fato de essas divergências se tornarem significativas a ponto de suscitarem

um enfrentamento da escala em que se observa na “crise nestoriana” se deve à mobilização política construída em torno dessa questão. Para tanto, necessidades políticas podiam ser um instrumento eficiente para construir interesses comuns de clérigos de determinados grupos em torno de certas questões doutrinárias que, até certo momento, eram negligenciadas e, a partir de então, passavam a constituir um terreno importante de batalha na tentativa de dirimir as diferenças existentes.

Em contrapartida, Schwartz é criticado com frequência justamente por enfatizar em demasia as implicações políticas desse e de outros conflitos eclesiásticos a ponto de negar qualquer relevância aos debates doutrinários *per se*⁸. Segundo seus críticos, o filólogo ale-mão não teria sido capaz de apreciar que, embora os conflitos entre os bispos tivessem consequências políticas sérias ou mesmo que tivessem se originado a partir dessas disputas políticas, a matéria por eles debatida carecia de soluções teológicas urgentes nesse período, tanto que as formulações doutrinárias produzidas por Cirilo e pelo concílio de Éfeso continuaram a ser muito influentes pelos séculos seguintes e, em última instância, ainda são basilares para diversas reflexões teológicas contemporâneas. Ou seja, pela perspectiva dos críticos de Schwartz, por mais que houvesse fundamentação política na constituição das querelas doutrinárias, sua resolução passava necessariamente pela reflexão e especulação teológicas, que eram dotadas de regras próprias e que, pela racionalidade e lógica que lhe eram intrínsecas, tinham validade para sociedades que viviam em contextos históricos bastante diferentes daquele encontrado no século V. Assim, tanto quanto ignorar a dimensão política das

⁸ Críticas desse tipo podem ser encontradas já em sua época, como mostra MOMIGLIANO, 1982, em especial p. 62. Isso fez também com que a obra de Schwartz caísse no esquecimento tanto entre historiadores como entre filólogos do pós-guerra, como afirma HOSE, 2015, p. 17-18. Para apreciações contemporâneas sobre seus métodos editorial e analítico, ver MARKSCHIES, 2015, MÜHLEN-BERG, 2015 e VAN STOCKHAUSEN, 2015.

controvérsias teológicas, seria um erro negligenciar a lógica interna própria da produção doutrinária desse período.

De minha parte, concordo que Schwartz exagere ao minimizar a importância das di-vergências doutrinárias nessa crise, mas ainda acredito que, sem entendermos as dimensões políticas desses enfrentamentos, teremos uma compreensão limitada sobre as ações tomadas por bispos, oficiais imperiais e mesmo pela população em geral. Afinal, o modo de ação dos atores sociais envolvidos era bastante humano – histórico, eu diria – e o pensamento teológico, por mais que seja regido por regras próprias, é fomentado pelas circuns-tâncias históricas em que seus teólogos estão inseridos. Além do mais, o enfoque de Schwartz sobre a manipulação política de Cirilo de certa forma oblitera a própria atuação eclesi-ástica de Nestório, que estava longe de ser isenta.

Para por à prova a tese de Schwartz, gostaria de me focar em um episódio pouco estudado envolvendo a polêmica entre Nestório e Cirilo, mas que diz respeito a essa tensão entre debate doutrinário e política eclesiástica. Trata-se do envolvimento do arcebispo de Constantinopla com um grupo de clérigos ocidentais dissidentes que vieram lhe pedir auxílio contra a perseguição que diziam sofrer por parte dos bispos da África e de Roma. Esse grupo de dissidentes, usualmente chamados de “pelagianos”, foi vítima de seguidas conden-ações conciliares no Ocidente desde a década de 410 por defender, dentre outras coisas, que os homens tinham a capacidade de não pecar, se assim quisessem, e que o pecado original de Adão não tinha afetado a capacidade dos homens de obterem a salvação⁹. Alguns desses pelagianos chegaram a apelar de suas condenações a bispos no Oriente, com algum

⁹ Para um estudo sintético, recente e em português sobre a controvérsia pelagiana, ver OLIVEIRA, 2015.

sucesso: um de seus principais expoentes, Celéstio, chegou a ser ordenado presbítero de Éfeso após ter sido condenado por Roma (cf. SCHWARTZ 1925-1926, p. X). Mas os bispos de Constantinopla, em especial, tendiam a se alinhar ao veredicto dos bispos de Roma, ao menos até a época de Nestório (cf. *idem*, p. 66), quando ele decidiu acolher com simpatia os pelagianos a ponto de escrever ao então bispo de Roma, Celestino (422-432), anunciando sua intenção de reabrir o caso em prol deles.

Felizmente, possuímos duas cartas de Nestório a Celestino sobre a questão dos pe-lagianos, ambas preservadas em uma tradução latina contida em uma das várias coleções medievais de “atas do concílio de Éfeso”¹⁰, a dita coleção Veronense (SCHWARTZ 1925-1926)¹¹. Nelas, o bispo de

¹⁰ Sobre a inconveniência desse termo, ver, por ora, AMANN, 1949a, p. 17: “Il n'est pas inutile de faire remarquer qu'il n'y a pas d'actes du concile d'Éphèse, comme il y en a du concile de Trente ou du concile du Vatican, nous voulons dire une suite officielle de procès-verbaux rédigés sous la responsabilité officielle de l'autorité compétente. Tout ce que l'on possède, ce sont des groupements plus ou moins tendancieux de pièces relatives aux événements qui ont précédé et suivi le concile, et de procès-verbaux de séance dont on aimerait connaître plus exactement les origines”. Em minha tese de doutorado, pretendo desenvolver as considerações de Schwartz e da historiografia que se-guiu sua metodologia de análise (Amann é um dos poucos exemplos disso) para mostrar que, na verdade, nunca existiu um conjunto documental coerente, seja no século V, seja depois, que possa ser chamado de “atas do concílio de Éfeso” e que fosse reconhecido como tal por diferentes grupos eclesiásticos da época. Tudo aquilo de que dispomos são coleções canônicas medievais, redigidas tanto em latim quanto em grego, que preservam diferentes documentos relativos a Éfeso e à polêmi-ca entre Cirilo e Nestório e que os organizam em diferentes ordens para produzir interpretações parti-culares tanto sobre a teologia quanto sobre a atuação eclesiástica de seus protagonistas.

¹¹ A coleção Veronense consiste em um conjunto de 31 documentos endereçados pelos ou para os bispos de Roma Celestino (422-432) e Sixto III (432-440) no curso da controvérsia nestoriana. Dentro desse conjunto, incluem-se também os registros de algumas das sessões do concílio de Éfeso (431) que foram enviados a Roma entre 431/2. Como mostra Schwartz, embora todos os documentos que contenha se limitem aos anos 429-432, a coleção só foi reunida muito tempo depois, talvez em mea-dos do século VI e certamente por um compilador ocidental que queria advogar a importância da igreja romana para a resolução do conflito teológico do século V (SCHWARTZ, 1925-1926, p. V-VI). Schwartz também defende que os textos escritos pelos bispos de Roma contidos nessa coleção preservam sua redação latina original, enquanto os textos oriundos do Oriente endereçados a Roma teriam sido traduzidos para o latim quando de sua chegada à chancelaria romana (*idem*, p. VIII e SCHWARTZ, 1929b, p. X-XI). No caso das duas cartas de Nestório, portanto, dispomos apenas de sua tradução, não do original grego. Sobre a coleção Veronense, ver também AMANN 1949a, p. 17-21, que resume a argumentação de Schwartz em uma língua mais acessível.

Constantinopla dizia que um grupo de bispos – dentre os quais Juliano de Eclano, um dos principais expoentes do pelagianismo – tinha apelado ao imperador Teodósio II contra as condenações de que tinham sido vítimas no Ocidente e este, por sua vez, remeteu o caso ao tribunal eclesiástico de Nestório (*idem*, p. 12). Ele próprio não mostra conhecimento de nenhuma deliberação anterior de seus predecessores em Constantinopla sobre essa questão, razão pela qual dizia desconhecer se os protestos tinham fundamentação ou não. O grande problema é que ele escreveu ao prelado de Roma pedindo maiores informações sobre esse caso sem se importar que os próprios bispos romanos anteriores a Celestino já os tivessem condenado várias vezes. Nestório dizia suspeitar que os reclamantes tivessem sido condenados por heresia, mas não queria simplesmente acatar uma decisão prévia de outro tribunal eclesiástico, preferindo julgar o caso do zero¹².

Não é possível saber ao certo em que critérios Nestório se baseava para reabrir o caso dos pelagianos mesmo após tantas condenações eclesiásticas anteriores. É possível que estivesse apenas obedecendo a ordens de Teodósio II, mas o modo como procedeu causou enorme incômodo

¹² SCHWARTZ, 1925-1926, p. 12-13: *his quidem ad eos sermonibus quibus oportuit, usi sumus, et cum negotii eorum ueram fidem nesciremus; sed quoniam apertiore nobis de causis eorum notitia opus est, ne piissimus et Christianissimus imperator noster molestiam sæpe ab his sustineat nec nos ignorantes eorum causas circa negotii defensionem diuidamur, dignare nobis notitiam de his largiri, ne uel quidam ignorando iustitiam ueritatis importuna miseratione conturbent uel <post> canonicam indignationem beatitudinis tuæ, quæ contra eos pro sectis religionis forte probata est, aliud quidam quam hoc aestiment. nam sectarum nouitas multam meretur defensionem a ueris pastoribus.* Tradução: “de fato, fizemos [i.e. Nestório] o que convinha a eles por meio dessas palavras, mesmo que não saibamos qual a verdadeira confiabilidade da causa deles. Porém, uma vez que é necessário para nós [termos] uma informação mais clara sobre a causa deles para que nosso piíssimo e cristianíssimo imperador não seja incomodado com frequência por eles e para que nós [i.e. Nestório], desconhecendo as causas a respeito do processo deles, não fiquemos divididos [sobre o que fazer a respeito deles], digna-te a nos oferecer informações sobre eles para que nem uns, devido à ignorância, perturbem a justiça verdadeira por uma inoportuna comisseração nem outros, após a canônica indignação de tua beatidade, que provavelmente se voltou contra eles por causa de disputas sobre religião, pensem algo diferente do que isso: pois a novidade das seitas merece seguidas reprovações de verdadeiros pastores”.

na igreja romana. O incômodo era tanto maior porque algumas pessoas em Constantinopla, inconformadas com sua pregação contra a *Theotokos*, apela-ram a Celestino nesse mesmo momento e enviaram a Roma cópias de seus sermões mais polêmicos para provar que fosse um herege que não reconhecia a plena divindade de Cristo¹³. Pouco tempo depois, foi a vez de Cirilo de Alexandria escrever ao bispo de Roma para reclamar das posições doutrinárias de Nestório, enviando-lhe também um dossiê com excertos de sermões e textos exegéticos de seu rival que demonstrariam que, mais do que um simpatizante do pelagianismo, o arcebispo de Constantinopla teria inventado sua própria heresia (cf. SCHWARTZ, 1914, p. 3-6; ver também AMANN, 1949b, p. 207-213). Diante desse quadro, Celestino não hesitou em reconhecer seu colega de Constantinopla como uma ameaça. Dispondo das cartas que Nestório lhe enviou, bem como do material remetido por Cirilo e pelos constantinopolitanos, o bispo romano despachou tudo isso para um presbítero marselhês chamado João Cassiano que logo escreveu um tratado chamado *Sobre a Encarnação do Senhor contra Nestório* em que o acusava justamente de ser um pelagiano! (SCHWARTZ, 1914, p. 2, 16-17). Foi possivelmente com base nesse tratado que Celestino reuniu um concílio em Roma em agosto de 430 em que Nestório foi condenado por heresia pela primeira vez¹⁴.

Mas por que Nestório se importaria com esse grupo de pelagianos a ponto de arriscar se indispor com um colega de uma igreja importante em

¹³ Ver SCHWARTZ, 1914, p. 13-16, que inclusive identifica a correspondência desses sermões nestorianos enviados a Roma com as passagens em latim citadas por João Cassiano. AMANN, 1949b, p. 207-224 resume a argumentação de Schwartz de forma mais didática. A acusação feita pelos críticos de Nestório é de que fosse um adocionista, ou seja, que admitisse que Cristo nascera apenas na condição humana, como um "simples homem", e que só teria sido apropriado pelo Verbo divino em um momento posterior de sua existência.

¹⁴ Sobre a possibilidade de que o tratado de João Cassiano tenha influenciado a decisão romana contra Nestório, ver AMANN, 1950, p. 38-40, que não deixa de levantar suspeitas a respeito.

um momento em que já tinha que lidar com a ameaça de Cirilo vinda do Egito? Ainda nas cartas que escreveu a Celestino, Nestório dizia entender a determinação de seu colega ocidental no combate à heresia, uma vez que ele próprio lidava com polêmicas semelhantes em sua cidade. Essas polêmicas nada mais eram que o conflito que travava contra os defensores da *Theotokos* em Constantinopla, que Nestório reconhecia como sendo seguidores das antigas heresias de Ário, Eunômio e Apolinário (SCHWARTZ, 1925-1926, p. 13). Nestório se mostrava ainda mais alarmado pelo fato de clérigos defenderem a aplicação do epíteto *Theotokos* a Maria, o que mostraria como a ameaça herética se expandia perigosamente. Com base no *Livro de Heráclides*, podemos saber que esses clérigos a que o bispo se refere não eram apenas Cirilo e seus aliados, mas também presbíteros e diáconos de sua própria igreja que resistiam a suas determinações (NESTORIUS, 1910, p. 91-92). Logo, o problema da heresia trazia consigo questões de autoridade eclesiástica com as quais Nestório tinha que lidar.

As resistências de seu clero contra si, fossem elas doutrinárias ou não, faziam com que Nestório agisse de forma bastante severa, procedendo a condenações e deposições de seus rivais dentro da igreja de Constantinopla. Nós conhecemos um episódio, relatado por Cirilo de Alexandria em um memorando preservado em outra coleção medieval de “atas de Éfeso”, a dita coleção do código Valiceliano C 4¹⁵, no qual a metodologia de ação de Nestório contra seus opositores aparece com nitidez. Nesse memorando, o bispo de Alexandria narra a condenação de certo presbítero constantinopolitano chamado Filipe que se recusou a manter a comunhão eclesiástica com

¹⁵ Essa é uma das ditas “coleções menores” gregas das “atas do concílio de Éfeso”, segundo Sch-wartz. Ela apenas recupera parte do material preservado nas três principais coleções – a Vaticana, a Seguerana e a Ateniense – e inclui esse memorando cirilino como sua única contribuição inédita. Para mais, ver SCHWARTZ, 1929a, p. VII-VIII.

ninguém menos que Celéstio, um dos pelagianos que tinham apelado a Nestório por um novo julgamento. Nas palavras do bispo alexandrino:

Celéstio preparou-se para apresentar libelos contra o presbítero Filipe, acusando-o e [dizendo] que desejava não mais se reunir com ele por conta de [sua] heresia. Nesses libelos, a acusação era de que [Filipe] era maniqueu. Então, esse homem foi chamado ao tribunal eclesiástico [συνέδριον] e aquele outro [i.e. Filipe] veio, seguindo as regras canônicas e prontamente apresentando sua defesa. Contudo, não tendo nada para mostrar [contra Filipe], Celéstio decidiu permanecer escondido e não foi ao tribunal. Como esse pretexto não prosperou, [Nestório] encontrou outro, pois disse que [Filipe] tinha celebrado a eucaristia de forma ilegal ao realizá-la em sua própria casa. Mesmo que todo o clero [presente] dissesse que, dependendo da circunstância e da necessidade, fizesse o mesmo, [Nestório] emitiu uma sentença de condenação contra o homem (SCHWARTZ, 1929a, p. 171-172)¹⁶.

Embora Cirilo negue que foi a intervenção de Celéstio que foi decisiva para a condenação de Filipe, o próprio bispo de Constantinopla confirma, em uma carta endereçada ao bispo egípcio, que o acusado tinha sido condenado por maniqueísmo, não por violações disciplinares¹⁷. Sua satisfação era

¹⁶ Κελέστιον παρεσκεύασεν ἐπιδοῦναι λιβέλλους κατὰ Φιλίππου τοῦ πρεσβυτέρου ἐλέγχοντος αὐτὸν καὶ μηκέτι θελήσαντος συναχθῆναι μετ' αὐτοῦ διὰ τὴν αἵρεσιν. ἐν δὲ τοῖς λιβέλλοις αἰτίας ἦν ὅτι Μανιχαῖός ἐστιν. εἶτα κέκληκε τὸν ἄνθρωπον εἰς συνέδριον κάκεινος ἦλθε, πρᾶγμα ποιῶν κανονικόν, ἐτόιμωσ ἔχων ἀπολογήσασθαι. ἐπειδὴ δὲ οὐδὲν εἶχε δεῖξαι, ὁ Κελέστιος ἀφανῆ ἑαυτὸν κατέστησε καὶ οὐκ εἰσηλθεν εἰς τὸ συνέδριον. Οὐχ εὐρῶν ταύτην τὴν ἀφορμὴν, ἐφ' ἑτέραν ἐχώρησεν, ἔφη γὰρ ὅτι τίνος ἔνεκεν παρασύναξιν ἐποίησας καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ προσφορὰν ἐτέλεσας; παντὸς σχεδὸν τοῦ κλήρου λέγοντος ὅτι καὶ ἡμῶν ἕκαστος ἐν καιρῷ καὶ χρεῖαις τοῦτο ποιεῖ, ἐξήνεγκεν ἀπόφασιν καθαιρέσεως κατὰ τοῦ ἀνθρώπου.

¹⁷ SCHWARTZ 1927a, p. 32: γίνωσκε δὲ πεπλανημένον σαυτὸν ὑπὸ τῶν ἐνταῦθα παρὰ τῆς ἁγίας συνόδου καθηρημένων, ὡς τὰ Μανιχαίων φρονούντων, ἢ τῶν τῆς σῆς ἴσως διαθέσεως κληρικῶν. Tradução: “Saiba [Cirilo] que tu mesmo és enganado [sobre o que pensar a meu respeito] por aqueles que foram condenados pelo santo concílio daqui [de Constantinopla] como maniqueus ou talvez pela retórica de teus clérigos”. Para a alusão à condenação de Filipe nessa passagem,

tão maior em relatar esse fato a seu rival porque Filipe já vinha causando problemas a bispos da capital desde a época de Sisínio (426-427), seu antecessor imediato, opondo-se a eles e buscando obter o poder episcopal para si. Peter Van Nuffelen, em estudo relativamente recente (2004, p. 30-33), chegou mesmo a defender que Filipe fosse um dos líderes das facções clericais que se formaram após a deposição de João Crisóstomo em 404 e que ainda polarizavam a igreja local na época de Nestório. Sendo assim, é de se presumir que a atuação de Celéstio nesse caso tenha sido bastante conveniente aos interesses do bispo.

Para corroborar a relação de intimidade que se estabeleceu entre Nestório e Celéstio, dispomos ainda de uma carta consolatória escrito de próprio punho por ele ao clérigo pelagiano quando este foi expulso de Constantinopla por um decreto imperial junto com dois outros companheiros, Pelágio e Juliano de Eclano. Nessa carta, Nestório reiterava que acreditava na ortodoxia de Celéstio e lembrava com satisfação o sínodo constantinopolitano em que ele ajudou a condenar Filipe, como se pode perceber no trecho seguinte:

Não fiques triste, venerável [irmão], suportando por aqueles que devem fazer aquilo de que são acusados, e especialmente [aqueles] que afirmam a verdade e fogem da comunhão dos impuros e contaminados, porque houve gratas tribulações também aos santos que se sobressaíram antes do nosso tempo. [...] Por isso, não desistas da verdade, abandonando-a. Se ao menos a carta enviada do concílio aos bispos ocidentais e ao alexandrino e respondida por muitos tornasse manifestasse a vós nossa sentença, ficaria claro aos prudentes a mesma profissão [de fé] ortodoxa. Pois talvez pareça [ser] algo útil às

ver AMANN 1949b, p. 214-215. Isso significa que Cirilo e Filipe fossem aliados, talvez já por conta de sua oposição comum a Nestório.

igrejas de fé verdadeira, com a ajuda de Deus. (SCHWARTZ 1924-1926, p. 65)¹⁸.

Se a carta não for uma falsificação deliberada – e não existe evidência alguma de que seja –, podemos afirmar, então, que Nestório se valeu do grupo de pelagianos que ape-lou a ele como instrumento de manobra para resolver conflitos internos à igreja de Constantinopla por meio da eliminação de desafetos do bispo local. Em particular, ele se valia deles para questionar a ortodoxia de clérigos dissidentes na capital imperial ou que se mostrassem indóceis à autoridade episcopal local, ainda que às custas de ignorar os próprios problemas doutrinários que maculavam a reputação do grupo de Celéstio em outras regiões do Império. Nesse sentido, ele não agia de forma muito diferente daquela que ele tanto censurava em seu rival alexandrino e que, no concílio de Éfeso de 431, teria lhe valido sua condenação definitiva.

Diante de tantas intrigas políticas de parte a parte, podemos dizer que o debate doutrinário era uma questão menor na controvérsia nestoriana? Não me parece. O episódio da relação de Nestório com os pelagianos evidencia que política eclesiástica e debate doutrinário andavam juntos na medida em que eram instrumentos de afirmação da autoridade episcopal e do controle dos bispos sobre seu próprio clero. Nestório viu no grupo de pelagianos que apelou a ele contra as decisões ocidentais uma oportunidade para fortalecer sua posição dentro da própria igreja de Constantinopla, onde

¹⁸ *Noli ægre ferre, uenerabilis, perferens ab his qui ea quæ inferuntur, facere debent, et præsertim adserentibus ueritatem et refugientibus pollutorum uel contaminatorum communionem, quia et sanctis qui ante nostram ætatem extiterunt, gratæ fuerunt ærumnæ. et ipsæ quidem temporales erant, ueritas autem æterna est. [...] noli igitur a ueritate deficiens eam prodere. siquidem et epistolæ missæ concilii episcopis Occidentis et Alexandrino et multis rescriptæ manifestam uobis nostram fecere sententiam, prudentibus scilicet eiusdem orthodoxæ professionis. forsitan enim utile aliquid ecclesiis rectæ fidei proueniet, domino cooperante. omnem fraternitatem salutamus. Et alia manu : Incolumis et forti animo et plurimum orans pro nobis doneris nobis, religiosissime frater.*

encontrava muitos opositores que, com a ajuda dos refugiados ocidentais, podia agora eliminar. O bispo de Roma Celestino, por sua vez, não tinha razões aparentes para se envolver em um conflito entre dois bispos muito poderosos no Oriente a respeito de uma questão teológica que não afetava sua igreja de forma significativa, mas, quando se viu obrigado a intervir, se preocupou em reafirmar a autoridade da sé romana, que já tinha posição consolidada sobre os pelagianos e não admitiria o questionamento de suas decisões. Por fim, Cirilo de Alexandria soube se aproveitar muito bem do mal-estar causado em Roma por conta dessa associação, pois não só ele persuadiu Celestino a propósito da heresia de Nestório como também, em uma das sessões do concílio de Éfeso de 431 que deliberou a condenação do bispo de Constantinopla, ele convenceu os bispos aliados seus a aprovar uma nova condenação contra os pelagianos a fim de agradar a igreja romana, mesmo que essa heresia não fizesse parte dos debates principais do concílio (SCHWARTZ, 1927b, p. 9, 27-28, com comentários complementares em SCHWARTZ 1927c, p. XVII-XVIII). Doravante, mais do que acreditar que os pelagianos professassem uma doutrina suficientemente diferente a ponto de ser rotulada herética, Cirilo acreditava ser útil professar em público sua opinião sobre o grupo de Celestino a fim de obter o apoio romano em prol de sua causa contra Nestório.

Para concluir, ao se passar em revista todos esses debates, vemos que as contro-vérsias doutrinárias não eram entendidas fora de uma lógica política. Isso não quer dizer que fossem apenas pretextos vazios, mas sim que a maior ou menor importância conferida a divergências teológicas dependia do uso que se podia fazer delas. Celestino e a igreja romana, por exemplo, tinham pouquíssimo interesse e mesmo entendimento sobre a questão cristológica acerca da *Theotokos*, mas se viram obrigados a apoiar Cirilo contra Nestório

por conta da associação desse último com os pelagianos. Cirilo, por sua vez, não mostra uma compreensão profunda sobre o que estava em jogo no debate sobre a “impecância” suscitado pelos pelagianos, tanto que sequer se aventura a tratar desse ponto em seus escritos (cf. DE DURAND, 1964, p. 15-16), mas entendia que se opor a eles era conveniente para obter o apoio romano para sua causa. Já Nestório podia não concordar plenamente com todas as proposições doutrinárias dos pelagianos¹⁹, mas era capaz de entender que fossem um mal menor dentro de do cenário eclesiástico de seu período. Portanto, o que o episódio dos pelagianos em Constantinopla nos mostra é a utilidade e a conveniência que certas divergências teológicas podiam ou não ter dependendo da situação eclesiástica do momento. Por mais importante que questões doutrinárias sejam para o cristianismo, deve-mos ter em mente que elas sempre são teorizadas historicamente e por homens (e mulheres) em relação entre si, infelizmente nem sempre harmônicas.

BIBLIOGRAFIA

Fontes documentais

NESTORIUS. *Le Livre d'Héraclide de Damas*. Traduit en français par F. Nau avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Briere. Paris: Letouzey et Ané, 1910.

_____. *The Bazaar of Heracleides*. Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction, Notes & Appendices by G. R. Driver, M.A. & Leonard Hogson, M.A. Oxford: Clarendon Press, 1925.

SCHWARTZ, Eduard. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Tomus 1: Concilium Universale Ephesenum (AD 431). Volumen V: Pars 1. Collectio Palatina. Pars 2. Cyrilli epistula synodica. Collectio Sichardiana ex Collectione

¹⁹ Dispomos de alguns sermões de Nestório preservados em outra coleção latina de “atas do concílio de Éfeso”, a dita coleção Palatina – de onde, aliás, retirei também a carta de Nestório a Celéstio – que mostram suas reservas e questionamentos às teses pelagianas. Cf. SCHWARTZ, 1924-1926, p. 60-65.

Quesneliana. Collectio Winteriana. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1924-1926.

_____. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Tomus 1: Concilium Universale Ephesenum (AD 431). Volumen II: Collectio Veronensis. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1925-1926.

_____. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Tomus 1: Concilium Universale Ephesenum (AD 431). Volumen I: Acta Graeca. Pars I: Collectio Vaticana 1-32. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1927a.

_____. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Tomus 1: Concilium Universale Ephesenum (AD 431). Volumen I: Acta Graeca. Pars III: Collectio Vaticana 81-119. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1927b.

_____. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Tomus 1: Concilium Universale Ephesenum (AD 431). Volumen I: Acta Graeca. Pars IV: Collectio Vaticana 120-139. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1927c.

_____. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Tomus 1: Concilium Universale Ephesenum (AD 431). Volumen I: Acta Graeca. Pars VII: Collectio Sequierana. Collectio Atheniensis. Collectiones minores. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1929a.

_____. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Tomus 1: Concilium Universale Ephesenum (AD 431). Volumen III: Collectionis Casinensis sive Synodici a Rustico Diacono compositi Pars I. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1929b.

Estudos

AMANN, Émile. *L'affaire Nestorius vue de Rome (I)*. Revue des Sciences Religieuses, Paris, v. 23, n. 1/2, p. 5-37, 1949a.

_____. *L'affaire Nestorius vue de Rome (II)*. Revue des Sciences Religieuses, Paris, v. 23, n. 3/4, p. 207-244, 1949b.

_____. *L'affaire Nestorius vue de Rome (III)*. Revue des Sciences Religieuses, Paris, v. 24, n. 1/2, p. 28-52, 1950.

- BLAUDEAU, Philippe. *Alexandrie et Constantinople (451-491): De l'Histoire à la Géo-Écclesiologie*. Roma: École Française de Rome, 2006 (BEFAR 327).
- BOUTENEFF, Peter. *Chalcedonians and non-Chalcedonians: realizing unity*. St. Vladimir's Theological Quarterly, Yonkers, NY, v. 42, p. 153-169, 1998.
- CAMELOT, Pierre-Thomas. *Les Conciles d'Éphèse et Chalcedoine, 431 et 451*. Histoire des conciles œcuméniques, Tome II. Paris: Fayard, 2006 (1^a edição: 1962).
- DE DURAND, G. M. Introduction. In: CYRILLE D'ALEXANDRIE. *Deux Dialogues Christologiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. De Durand, O.P. Paris: Éditions du Cerf, 1964, p. 7-165.
- DE PLOCH, María G. G. P. *Hombres de fe, hombres políticos*. El concilio de Éfeso (431) y sus participantes. Antigüedad y Cristianismo, Murcia, v. 18, p. 9-397, 2001.
- GRILLMEIER, Aloys. *Christ in Christian Tradition*. Volume 1: From the Apostolic age to Chalcedon (451). Translated by John Bowden. London; New York: Mombay; Westminster John Knox Press, 1965.
- GUINOT, Jean-Noël. *Théodore de Cyr, Exégète et Théologien: Le dernier grand Exégète de l'École d'Antioche au Ve siècle*. Paris: Éditions du Cerf, 2012a.
- _____. *Théodore de Cyr, Exégète et Théologien: Un Théologien engagé dans le Conflit Nestorien (431-451)*. Paris: Éditions du Cerf, 2012b.
- HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). *Crux Interpretum: ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015.
- HOLUM, Kenneth G. *Theodosian Empresses: Women and Imperial Domination in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982 (Transformation of the Classical Heritage 3).
- HOSE, Martin. Der Philologe Eduard Schwartz – Die Bedeutung der Philologie für die Patristik. In: HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). *Crux Interpretum: ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 17-35.

- MARKSCHIES, Christoph. Eduard Schwartz und die Kirchengeschichte. In: HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). *Crux Interpretum: ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 1-16.
- MEIER, Mischa. *“Ein dogmatischer Streit” – Eduard Schwartz (1858-1940) und die ‚Reichskonzilien‘ in der Spätantike*. Zeitschrift für Antikes Christentum, Berlin, v. 15, p. 124-139, 2011.
- MILLAR, Fergus. *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408-450)*. Los Angeles; Berkeley: University of California Press, 2007 (Sather Classical Lectures 64).
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Premesse per una discussione su Eduard Schwartz*. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, serie III, Pisa, v. 9, n. 3, p. 999-1011, 1979.
- _____. *Religious History Without Frontiers: J. Wellhausen, U. Wilamowitz, and E. Schwartz*. History and Theory, Middletown, CT, v. 21, n. 4, p. 49-64, Dec. 1982.
- MÜHLENBERG, Ekkehard. Die Edition der Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO). Methoden und Prinzipien. In: HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). *Crux Interpretum: ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 97-109.
- OLIVEIRA, Júlio C. M. *Cartas e redes de comunicação no Mediterrâneo durante a Antiguidade Tardia: O caso da controvérsia pelagiana*. Revista de História, São Paulo, v. 173, p. 53-80, jul.-dez. 2015.
- PARENTE, Fausto. *Eduard Schwartz storico del cristianesimo antico*. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, serie III, Pisa, v. 9, n. 3, p. 1051-1088, 1979.
- REHM, Albert. *Eduard Schwartz' wissenschaftliches Lebenswerk*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1942 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1942, Heft 4).
- SCHWARTZ, Eduard. *Konzilstudien*. I. Cassian und Nestorius; II. Über echte und unechte Schriften des Bischofs Proklos von Konstantinopel.

Straßburg: Karl J. Trübner, 1914 (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 20. Heft).

_____. *Cyrril und der Mönch Viktor*. Wien; Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky, 1928 (Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 208. Band, 4. Abhandlung).

TURNER, Cuthbert H. Eduard Schwartz and the “Acta conciliorum oecumenicorum”. *The Journal of Theological Studies*, London, v. 30, n. 118, p. 113-120, Jan. 1929.

VAN NUFFELEN, Peter. *Un Héritage de Paix et de Piété: Étude sur les Histoires Ecclésiastiques de Socrate et de Sozomene*. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters, 2004 (Orientalia Lovaniensia analecta 142).

VAN STOCKHAUSEN, Annette. Die Edition der Konzilsakten und das Problem der Sammlungen. Editionsphilologische Überlegungen anhand der Acta Conciliorum Oecumenicorum III. In: HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). *Crux Interpretum: ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 129-144.

WESSEL, Susan. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*. Oxford: Oxford University Press, 2004 (Oxford Early Christian Studies).

O TEMPO DO MATRIMÔNIO EM *HISTORIA APOLLONII REGIS TYRI*

THE MARRIAGE TIME IN *HISTORIA APOLLONII REGIS TYRI*

Nicolas Pelicioni de Oliveira¹

RESUMO

O romance antigo romano *Historia Apollonii regis Tyri* (*História do rei Apolônio, de Tiro*), de autor desconhecido, tem o desenvolvimento de suas intrigas ligado ao tempo do matrimônio. O romance apresenta-nos o rei Apolônio, que, após muitas adversidades, acaba por casar-se com uma princesa de Cirene, filha do rei Arquístrates. Assim como Apolônio, a realização afetiva de diversas personagens dá-se no matrimônio.

Palavras-chave: Romance antigo, romance antigo romano, *Historia Apollonii regis Tyri*, matrimônio, tempo.

¹ Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP; Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas – IBILCE; Departamento de Estudos Linguísticos e Literários – DELL; São José do Rio Preto – São Paulo – Brasil; Orientação: Prof Dr Cláudio Aquati. Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Processo nº 2014/18901-7).

ABSTRACT

The ancient Roman romance *Historia Apollonii regis Tyri* (*The history of Apollonius king of Tyre*), by unknown author, has the development of its plot connected with the time of characters' marriage. The narrative introduces king Apollonius, who after many adventures marry the princess of Cirene, king Archistrates daughter. As well as Apollonius, several characters find in marriage their personal realization.

Keywords: Ancient Romance, Ancient Roman Romance, *Historia Apollonii regis Tyri*, marriage, time.

O romance *Historia Apollonii regis Tyri* (doravante HART) tem como tema central o casamento de Apolônio, protagonista cujo nome dá título à obra.

Paralelamente ao casamento de Apolônio, temos outras tentativas de união bem ou mal sucedidas. O presente artigo analisa o romance quanto ao tempo do matrimônio relativamente à personagem central, Apolônio, e, também, quanto ao tempo do matrimônio das personagens femininas em geral, uma vez que todos os acontecimentos significativos estão relacionados a mulheres jovens no momento em que atingem a idade das núpcias.

Romance muito conhecido na Idade Média, HART foi traduzido para o inglês por John Gower (c. 1330-1408), em versos, e incluído em sua coleção de poemas *Confessio Amantis*, posteriormente adaptado para o teatro por William Shakespeare (1564-1616) com o título *Péricles, o rei do Tiro* (*Pericles, the Prince of Tyre*; a mudança do nome do protagonista deve-se às necessidades métricas do texto shakespeariano).

HART é uma obra de autor anônimo, não havendo sequer um pseudônimo que permita identificar o autor. Quanto à origem, Kortekaas (1991, p. 72) defende que HART é uma obra grega. Schmeling (2005, p. 121),

por sua vez, nega a origem grega em favor da latina, pois reconhece na obra o emprego de diversos termos de afeto e cortesia tipicamente latinos, além de mencionar que há em HART trechos imitados de autores como Virgílio e Ovídio.

Segundo Schmeling (2005, p. 122-3), HART apresenta 114 manuscritos que são agrupados em “famílias²”, das quais as principais são denominadas RA, RB e RC. Os principais registros, ainda de acordo com Schmeling (1988, p. VII), são **A** (RA), **b** (RB) e **ε** (RC). Nosso estudo é feito a partir de RA, como proposto por Kortekaas (2004).

A datação da escrita de HART é suposta por Kortekaas (2004, p. 63) a partir de análises de papiros e de estudos numismáticos. Segundo esse pesquisador, os *aureos* mencionados em HART apontam o tempo da narrativa como posterior a Septímio Severo (193-211 d. C.), essa referência, se coincidente ao tempo da escritura da obra, colocaria a origem do HART em um período anterior à primeira metade do século III. De fato, há um número significativo de passagens nas quais moedas são mencionadas, como temos abaixo, por exemplo, na disputa do amor de Társia, filha do protagonista Apolônio, entre Atenágoras e um amigo seu, enquanto cativa de um leno:

Puella ait:

— *Quater denos mihi aureos dedit.*

Iuvenis ait:

— *Malum illi sit! Quid magnum illi fuisset, homini tam diviti, si libram tibi daret integram? Vt ergo scias me esse meliorem, tolle libram auri integram.* (KORTEKAAS, 2004, p. 190-2, RA 34)³

² Schmeling (1988) inicialmente utiliza o termo *families*, depois *recension*. A tradução portuguesa para *recension* é “recensão” — o confronto de um texto com o respectivo manuscrito, para assegurar-lhe a autenticidade —, e recebe, tanto em inglês quanto em português, a abreviação “R”. RA, RB e RC são, portanto, três grupos de textos.

³ A referência “RA 34” aponta a recensão seguida do parágrafo, conforme estabelecido por

[A menina disse:

— Deu-me quarenta áureos. O jovem disse:

— Maldito seja! Quão grande isso teria sido, para um homem tão rico, se a você ele desse uma libra inteira⁴? Para que você saiba que sou melhor, tome uma libra inteira de ouro⁵.]

Segundo Schmeling (2005, p. 121), a escritura de HART situa-se em período anterior ao século VI. Levando em conta a informação dos dois teóricos, os limites para a escrita de HART são um período não anterior ao início do século III e não posterior ao fim do século VI d. C. E, em sua materialidade, o que temos é um romance latino. Portanto, analisaremos o matrimônio e a constituição familiar segundo os costumes romanos do período tardio.

Segundo Adkins e Adkins (2004, p. 377), a idade mínima aceita pelos romanos para o casamento era de doze anos para as mulheres e quatorze para os homens, embora, na prática, o casamento pudesse acontecer mais tarde. Desse modo, HART tem início com o relato do incesto de Antíoco, rei da Antioquia, com a própria filha, não nomeada, quando a criança atinge a idade de casar. Como veremos mais adiante, a filha de Apolônio, Társia, estará pronta para o casamento aos quatorze anos, o que nos leva a pensar, portanto, que a filha de Antíoco tenha essa mesma idade ao ser considerada apta para receber pretendentes. Antíoco deflora a filha em uma descrição brutal:

*Famulos longe excedere iussit, quasi cum filia secretum
conloquium habiturus, et stimulante furore libidinis diu*

Kortekaas (2004).

⁴ Uma libra equivale a 327 gramas.

⁵ Todas as traduções são de responsabilidade do autor a partir do texto latino estabelecido por Kortekaas (2004).

repugnant<i> filiae suae nodum virginitatis eripuit. Perfectoque scelere evasit cubiculum. Puella vero stans dum miratur scelestis patris impietatem, fluentem sanguinem coepit celare: sed guttae sanguinis in pavimento ceciderunt. (KORTEKAAS, 2004, p. 104, RA 1). [Ordenou que os criados partissem para longe, como se fosse ter uma conversa particular com a filha, e, estimulado pela loucura da libido, arrancou o nó da virgindade à sua filha que resistira por muito tempo. E, perpetrado o crime, evadiu-se do quarto. Mas a menina, petrificada ao dar-se conta da impiedade cometida pelo pai criminoso, procura esconder o sangue que escorre; no entanto, algumas gotas do sangue caíram no chão.]

Após o crime, Antíoco, apaixonado pela filha e desejando impedir o casamento dela com outro, lança o desafio segundo o qual, despontasse algum pretendente à mão da princesa, este, para casar-se, teria de solucionar um enigma. O pretendente, resolvendo o enigma, teria a mão da princesa; mal sucedido, seria condenado à morte.

O rei Apolônio, desejando desposar a moça, torna-se o pretendente que descobre a resposta certa para o enigma do rei. Antíoco, no entanto, não querendo separar-se da filha e amante, trai a própria palavra e condena Apolônio à morte, o que leva o moço a fugir. Essa fuga dá início à intriga. Nela, o primeiro destino de Apolônio é a cidade de Tarso, na qual encontra Estranguilião e Dionísia, personagens importantes para o desenvolvimento da narrativa.

As personagens de HART são levadas a várias cidades, sempre pelo mar. A narrativa tem início na Antioquia, de onde Apolônio retorna a Tiro e segue para Tarso, onde conhece Estranguilião e Dionísia. De Tarso,

Apolônio segue para Pentápolis⁶, onde conhecerá sua esposa. Ao retornar a Tiro, surpreendido por uma tempestade, Apolônio segue para Tarso. Posteriormente, Társia, filha de Apolônio, é sequestrada por piratas e levada para Mitilene. Enquanto Apolônio se refugia no Egito, sua esposa, por sua vez, estará abrigada no templo de Diana, em Éfeso. Notamos que, mesmo em grande número, essas localidades estão sempre no mediterrâneo.

Após uma breve estada em Tarso, seguindo o conselho dos amigos Estrangulão e Dionísia, Apolônio dirige-se a Pentápolis, no continente africano. Contudo, vítima de uma tempestade, chega ao litoral da cidade como náufrago. Em Cirene, Apolônio conhece o rei Arquístrates, do qual ganha a amizade e a admiração.

A filha de Arquístrates não é nomeada em RA, mas em RB. Como aponta Kortekaas (2007, p. 180), *Archistrates* é o nome do rei tanto em RA quanto em RB, enquanto *Archistratis* é o nome da princesa (RB 18). A semelhança de nomes é compatível ao costume romano, que nomeava as mulheres com o nome do pai (ATKINS; ATKINS, 2004, p. 268) e, no caso de mais de uma filha, todas receberiam o mesmo nome e seriam diferenciadas apenas por um número (*Prima*, *Secunda*, etc.).

Em Cirene, a filha do rei Arquístrates está em idade de casar e é cortejada por pretendentes que aguardam que um deles seja escolhido:

*Rex autem post paucos dies tenens Apollonium manu forum
petit et cum eo deambulavit. Iuvenes scholastici III nobilissimi,
qui p<er> longum tempus filiam eius petebant in matrimonium,*

⁶ O nome Pentápolis, como o nome indica, é uma região, no norte do continente africano, que compreende cinco cidades interligadas. São elas: Berenice, Cirene, Arsino, Ptolemas, e Apolônia (KORTEKAAS, 2007, p. 138). A cidade pentapolitana em que Apolônio conhece Arquístrates e a princesa que desposará é Cirene.

pariter omnes una voce salutaverunt eum. Quos videns rex subridens ait illis:

— *Quid est hoc, quod una voce me pariter salutastis?*

Vnus ex ipsis ait:

— *Petentibus nobis filiam vestram in matrimonium tu saepius nos differendo fatigas: propter quod hodie una simul venimus. Elige ex nobis, quem vis habere generum* (KORTEKAAS, 2004, p. 146, RA 19).

[No entanto, depois de alguns poucos dias, tomando Apolônio pela mão, o rei foi em direção ao fórum e lá caminhou com ele. Três nobilíssimos jovens da escola, que há muito tempo pediam a filha dele em casamento, todos ao mesmo tempo, a uma só voz, saudaram-no. O rei, vendo-os, diz sorrindo:

— Que é isso, que vocês me cumprimentaram juntos, em coro?

Um deles diz:

— Você nos aflige, nós que pedimos sua filha em casamento, dispensando-nos constantemente: por esse motivo hoje viemos juntos. Escolha dentre nós quem você quer ter como genro.]

Como o parágrafo acima atesta, a escolha de um marido para a princesa deveria ser de responsabilidade do rei e pai, mas é a própria princesa, filha de Arquístrates, que se decide por Apolônio, contrariando o costume romano. A participação feminina em HART é particularmente interessante, pois apresenta um comportamento mais ativo que o masculino. Além da esposa de Apolônio, é Dionísia, esposa de Estranguilião, que tem a iniciativa de mandar matar Társia; Licórida, ama da filha de Arquístrates e, posteriormente, de Társia, é quem revela à menina a história de seus pais, informando a linhagem nobre e os procedimentos que deve adotar caso se sinta em perigo; a própria Társia foi capaz de preservar-se, com muita astúcia, mesmo em um prostíbulo.

Apolônio, na verdade, foi levado pelas circunstâncias passivamente, e, quanto a seu casamento, muito embora a escolha feita pela princesa coincidissem com a do rei, todo o processo de sedução parte da moça, desde a estratégia que manteve Apolônio no castelo (a princesa o solicitou como professor de artes), passando pela rejeição aos pretendentes (Apolônio não está entre eles), até o pedido de casamento, informado ao pai por meio dos codicilos:

Et scripsit codicillos et signatos sui anulo iuveni tradidit. Pertulit Apollonius in forum tradiditque regi. Accepto codicillo rex resignavit et aperuit illum. In quibus rescripserat filia sua: "Bone rex et pater optime, quoniam clementiae tuae indulgentia permittis mihi, dicam: illum volo coniugem naufragio patrimonio deceptum. Et si miraris, pater, quod tam pudica virgo tam impudenter scripserim: per ceram mandavi, quae pudorem non habet" (KORTEKAAS, 2004, p. 148, RA 20).

[Escreveu nos codicilos, marcou com seu pequeno anel e os entregou ao jovem. Apolônio levou-os ao fórum e entregou ao rei. O rei recebeu os codicilos, quebrou o selo e os abriu. Neles sua filha reescrevera: "Bom rei e ótimo pai, porque você é tolerante graças à complacência de sua bondade, direi: quero por marido aquele cujo patrimônio foi prejudicado pelo naufrágio. E, para o caso de espantar-se, ó pai, que eu, virgem tão pudica, tenha escrito tão impudentemente, mando pelos codicilos que não têm pudor".]

Apolônio, entretanto, recebe a notícia de que o rei Antíoco e sua filha haviam morrido vítimas de um raio, e que, a partir de então, o reino de Antioquia cabia-lhe por direito. Por esse motivo, parte com sua jovem esposa, grávida, para lá. A esposa de Apolônio, dando à luz uma menina, é

equivocadamente tomada por morta e é então lançada ao mar dentro de um caixão. O caixão flutua até chegar à terra firme, onde a rainha será resgatada e salva por um médico. O médico leva-a para casa como filha, posteriormente, ela tornar-se-á, em Éfeso, sacerdotisa de Diana:

Post paucos dies, ut cognovit eam regio genere esse ortam, adhibitis amicis in filiam suam sibi adoptavit. Et rogavit cum lacrimis, ne ab aliquo contingeretur. Exaudivit eam et inter sacerdotes Dianae feminas <in>ful<civ>it⁷ et collocavit, ubi omnes virgines inviolabiliter servabant castitatem (KORTEKAAS, 2004, p. 166, RA 27).

[Depois de poucos dias, logo que soube que ela era nascida de origem real, ele convidou os amigos e adotou-a como sua própria filha. E ela rogou com lágrimas, para que não fosse tocada por ninguém. Ele a ouviu e a colocou entre as mulheres sacerdotisas de Diana, em um monastério, onde todas as virgens preservariam a castidade inviolada.]

O incidente, suposta morte da esposa, coloca Apolônio de luto. Por esse motivo, ele não busca o reino de Antioquia, que lhe era reservado, e também não tem ânimo para voltar ao sogro; ao invés disso, Apolônio retorna a Tarso, onde deixa sua filha aos cuidados de Estranguilião e Dionísia, e então segue viagem rumo ao Egito, onde trabalhará como comerciante.

A filha de Apolônio será chamada Társia, em homenagem à cidade. Além de Társia, ficou com Estranguilião e Dionísia a ama da esposa de Apolônio, Licórida, incumbida de cuidar e guardar Társia. Após as instruções, Apolônio trouxe ao casal a criança, uma soma de ouro e prata, bem

⁷ Segundo Kortekaas (2007, p. 409) o termo “infulciuit” ocorre no Latim Tardio tendo como forma concorrente “infulsit”. RA provavelmente toma *(in)fulcio* com o sentido de “colocar em”. *Collocare*, ainda segundo Kortekaas, é o termo técnico para “colocar em um monastério”.

como roupas preciosas, então jurou solenemente não fazer nem barba nem cabelo nem unhas, antes que entregasse sua filha em casamento.

O tempo do casamento de Tárсия, no entanto, coincide com o do casamento da filha de Estranguilião e Dionísia, pois as duas meninas têm a mesma idade. Como Apolônio deixasse de dar notícias de si e houvesse ciúmes de Dionísia em relação à própria filha que era diminuída diante da filha de Apolônio, Dionísia, sem impedimentos, planeja a morte de Tárсия:

[...] quodam die feriato Dionysia cum filia sua, nomine Philomusia, et Tharsia puella transiebat per publicum. Videntes omnes cives speciem Tharsiae ornatam, omnibus civibus et honoratis miraculum apparebat atque omnes dicebant: "Felix pater, cuius filia est Tharsia; illa vero, quae adhaeret lateri eius, multum turpis est atque dedecus." Dionysia vero, ut audivit laudare Tharsiam et suam vituperare filiam, <in> insaniae furorem conversa est. Et sedens sola coepit cogitare taliter: "Pater eius Apollonius, ex quo h<in>c profectus est, habet annos XIII et nunquam venit ad suam recipiendum filiam nec nobis misit litteras. Puto, quia mortuus est aut in pelago periit. Nutrix vero eius decessit. Neminem habeo aemulum. Non potest fieri, nisi ferro aut veneno tollam illam de medio et ornamentis eius filiam meam ornabo." (KORTEKAAS, 2004, p. 176, RA 31).

[(...) num dia de feriado, Dionísia com sua filha, de nome Filomusa, e a menina Tárсия passeavam por um lugar público. Todos os cidadãos viam o aspecto elegante de Tárсия. Mostrando-se ela admirável a todos os cidadãos honrados, todos diziam: "Feliz o pai cuja filha é Tárсия. Aquela, contudo, que está ao lado dela, é muito feia e uma desonra". Ora, ao ouvir louvar Tárсия e depreciar sua filha, Dionísia mudou-se em louco furor. E, parando, sozinha começa a pensar assim: "O pai

dela, Apolônio, há 14 anos, desde que partiu daqui, nunca veio para retomar sua filha, nem nos enviou cartas. Assim, calculo que seja porque morreu ou pereceu no mar. Ora, a nutriz dela morreu. Não tenho inimigo. Nada pode acontecer se eu sumir com ela, por ferro ou por veneno, e vestir a minha filha com as roupas dela”.]

Escapando ao arдил devido ao fato de ter sido sequestrada por piratas, Társia acaba sendo leiloada como escrava. Um leno e o príncipe Atenágoras, que futuramente a desposará, disputam-na, mas, como os lances se avultam, Atenágoras abandona o leilão:

Athenagoras ait: “Ego si cum hoc lenone contendere voluero, ut unam emam, plurium venditor sum. Sed permittam eum emere, et cum ille eam in prostibulo posuerit, intrabo prior ad eam et <e>ripiam nodum virginitatis eius vili pretio, et erit mihi ac si eam emer<i>m” (KORTEKAAS, 2004, p. 186, RA 33). [Atenágoras diz: se eu quiser rivalizar com este leno, para que compre uma única escrava, venderei várias outras. Mas permitirei que ele a compre e, quando ele a colocar no prostíbulo, entrarei primeiro junto a ela e arrancarei sua virgindade por um preço irrisório, e será para mim como se a comprasse.]

Apolônio, enganado, sofre o luto pela filha e pela esposa e, nesse sofrimento, o romance parece seguir rumo a um desfecho semelhante ao início, ou seja, o incesto de um rei com a filha princesa, pois Társia é levada, do prostíbulo no qual é mantida prisioneira, ao navio, para o entretenimento de Apolônio. Após uma série de enigmas, Társia narra sua desventura, pela qual Apolônio a reconhece.

No fim da idade Média, segundo Archibald (2005, p. 197), o tema do incesto era abordado por contos que pretendiam coibir essa prática, fosse

pelo exemplo de um pecado monstruoso, que poderia ser expiado pela contrição e pela graça divina, fosse pelo exemplo da punição divina. Isso provavelmente contribuiu com o sucesso de HART e dá provas de que essa narrativa esteve além de seu tempo, uma vez que o episódio inicial, mesmo chocando escritores mais conservadores, nunca foi retirado das versões medievais ou renascentistas.

Após o reencontro com a filha, o protagonista, por meio de um sonho atribuído à deusa Diana, é instruído a seguir rumo a Éfeso, onde reencontra a esposa. Ao final, sendo castigados os malfeitores, Apolônio deixa o reino de Antioquia ao casal Atenágoras e Társia e reina sobre Tiro e Cirene, onde tem uma tranquila e ditosa existência com a esposa.

Analisamos o romance *História do rei Apolônio, de Tiro* quanto ao tempo do matrimônio da personagem central, Apolônio, e também das personagens femininas; a filha do rei Antíoco (incesto); a filha do rei Arquístrates (com Apolônio); a filha de Estranguilão e Dionísia, Filomusa, da qual temos apenas o período do casamento e o incidente que motivou o atentado contra Társia, mas nenhuma outra notícias senão o castigo dos pais no final do romance; finalmente, o casamento de Társia com Atenágoras. Levamos em conta os costumes romanos do período tardio, não anterior ao início do século III e não posterior ao fim do século VI d. C., bem como o espaço da narrativa, a região do mediterrâneo.

BIBLIOGRAFIA

ADKINS, Lesley; ADKINS, Roy A. *Handbook to life in ancient Rome*. New York: Facts on File, 2004.

ARCHIBALD, Elizabeth. *Apollonius of Tyre in the Middle Ages and the Renaissance*.

- In. HOFMANN, Heinz. *Latin fiction: The Latin novel in context*. London: Routledge, 2005, p. 193-200.
- KORTEKAAS, G. A. A. *Commentary on the 'Historia Apollonii regis Tyri'*. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- KORTEKAAS, G. A. A. *The 'Historia Apollonii regis Tyri' and ancient astrology: a possible link between Apollonius and κατοπή*. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 85. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1991 (p. 71–85).
- KORTEKAAS, G. A. A. *The story of Apollonius, King of Tyre: a study of its Greek origin and an edition of the two oldest Latin recensions*. Leiden: Brill, 2004.
- SCHMELING, Gareth L. *Historia Apollonii regis Tyri*. Leipzig: Teubner, 1988.

OS DEMÔNIOS DE SANTO AGOSTINHO

THE DEMONS OF SAINT AUGUSTINE

Gerson Leite de Moraes¹

RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade classificar e analisar as definições demonológicas em Santo Agostinho. Isto implica numa análise tanto filosófica quanto teológica do pensamento agostiniano sobre a existência dos anjos bons e dos anjos maus, denominados por ele como demônios. Além disto, pretendeu-se verificar os seus escritos sobre o Mal em seus três níveis: o metafísico, o moral e o físico. Após o cotejamento dos seus escritos foi possível verificar a construção de uma teodiceia que foi de suma importância para a cultura medieval, além é claro da fixação de uma moralidade cristã construída mediante a prática da apologética.

Palavras-chave: Mal; Demônios; Moral; Ortodoxia; Filosofia da História.

¹ Professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Doutor em Filosofia pela UNICAMP. gelemo@hotmail.com.

ABSTRACT

This study aims to classify and analyze the definitions about demons in St. Augustine. This implies a much philosophical analysis and theological thought of Augustine about the existence of the good angels and bad angels, called by him as demons. In addition, it was intended to check his writings about evil in its three levels: the metaphysical, moral and physical. After the comparison of his writings was possible to verify the construction of a theodicy that was very important for medieval culture, and of course the setting of a Christian morality built upon the practice of apologetics.

Keywords: Evil; Demons; Moral; Orthodoxy; Philosophy of History.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por finalidade classificar e analisar as definições demonológicas em Santo Agostinho, a partir de três obras específicas, a saber, *Contra os Acadêmicos*, *A Doutrina Cristã* e *A Cidade de Deus*. A primeira insere-se na produção literária agostiniana naquilo que os especialistas chamaram de os primeiros escritos, que foram compostos ou iniciados entre a conclusão do ensino de retórica na cidade de Milão em 386 e a ordenação ministerial em 391. Trata-se, portanto, do período filosófico propriamente dito. Já a segunda, começou a ser escrita no início de seu episcopado em 397, mas só veio a ser concluída, com acréscimo de treze capítulos no terceiro livro, bem como a redação completa do quarto livro entre os anos de 426 e 427. Ela foi concluída no mesmo período que *A Cidade de Deus*, que começou a ser produzida entre 413. As duas obras terminadas neste período são de cunho mais teológico, sendo a *Cidade de Deus* considerada a obra prima do autor. Nela o autor tenta responder através de uma filosofia da história aos ataques que a fé cristã vinha sofrendo por conta da invasão bárbara realizada por Alarico, rei dos visigodos, em 410. Nas duas obras, Agostinho define os demônios como seres intermediários entre o humano e o

divino, mas que estão associados à magia e à superstição do povo comum. Contudo, segundo Agostinho, os demônios são capazes de interferir na esfera de ação humana usando os adivinhos para tal propósito, sendo cinco as formas mais comuns de adivinhação na Antiguidade, a saber, por meio das **vísceras de animais sacrificados** (*haruspicina*), na **observação do voo dos pássaros** (*auguratio*), no **estudo das posições dos astros** (*astrologia*), na **interpretação dos sonhos** (*oniromancia*) e no **transe mediúnico** (*vaticínio*). De uma forma geral, percebe-se que Agostinho está numa empreitada apologética da fé cristã contra aquilo que ele denominou como paganismo, espaço por excelência, segundo ele, de atuação dos demônios.

ANGELOLOGIA E DEMONOLOGIA EM AGOSTINHO

Se é verdade que o homem medieval viveu sob o olhar atento e em companhia dos anjos durante toda a Idade Média e, que a filosofia moderna começou no momento em que os filósofos deixaram de falar de anjos, é verdade também que é possível buscar uma fonte comum para anjos e demônios na institucionalização e na criação da ortodoxia cristã, no fim da Antiguidade, sendo a figura de Santo Agostinho peça central nesta temática.

[...] é Santo Agostinho que lançou as bases de uma doutrina ortodoxa, definindo a natureza angélica como puramente espiritual e livre. Comentando o Gênesis, ele se dedicou a uma interpretação angelológica dos temas da luz, da origem do mal e do conhecimento de Deus. Enunciou as principais funções dos seres celestes, que decorrem do seu estado de servidores do rei dos Céus: celebram a glória divina, regem todo o Universo, as nações, os elementos, os indivíduos e transmitem a vontade divina. O mundo angélico está, pois, ao mesmo tempo, voltado para Deus, que ele glorifica, e para o mundo visível, que ele

sustém e no qual intervém. Agostinho insistiu igualmente sobre a correspondência profunda que une o anjo e o homem: as duas criaturas são inteligentes e criadas à imagem de Deus, embora uma seja espiritual, a outra corporal. (FAURE, 2006, pp.70-71)

Se a sistematização dos estudos angelológicos começou no Cristianismo Ocidental com Agostinho de Hipona, pode-se dizer de igual modo, que o estudo sistemático sobre os demônios também se iniciou com ele.

As superstições ou a idolatria, recorrentes na literatura cristã do período, referem-se tanto ao culto de diversos deuses, romanos ou não, quanto às mais variadas práticas religiosas, englobando inclusive a magia e a adivinhação. De caráter generalizante, assim com os termos idolatria e augúrios, superstição era uma palavra usada como oposição à religião ou aos costumes religiosos, e não era exclusiva do cristianismo. Com Agostinho de Hipona passou a ser relacionada à demonologia, o que lhe imprimiu uma conotação negativa que se perpetuou, servindo também para caracterizar tais ações ou rituais como improficuos. (XAVIER, 2012, p. 03)

No livro *Contra os Acadêmicos*, Agostinho registra por meio de um estenógrafo, o debate entre dois de seus discípulos, Licêncio e Trigécio, ambos conterrâneos do filósofo. Numa relação entre discípulos e mestre, o diálogo transcorre sobre o modo de ser feliz na procura da verdade, sobre a definição de sabedoria e sobre o verdadeiro significado da ciência e das coisas humanas e divinas. E é exatamente neste último aspecto que aparece a *magia e a superstição* como exemplos das coisas humanas, portanto, passíveis de erro por estarem presas à categoria do humano e vinculadas a seres intermediários entre o humano e o divino, ou seja, os demônios,

definidos como, “certos animais desprezíveis espalhados no ar, chamados demônios, que concedo, podem superar-nos pela agudez e sutileza dos sentidos, mas não pela razão. Ignoro de que modo misterioso e ocultíssimo aos nossos sentidos isso ocorre”. (*Contra os Acadêmicos*, Livro VII, Cap. 20)

A *magia e a superstição* então são colocadas sob a influência dos demônios e com forte apelo para os sentidos, ficando a razão à disposição dos homens para chegar às coisas divinas, que não estão submetidas ao erro. É evidente na obra agostiniana que a ação inicial da reaproximação entre Criador e criatura, pertence à esfera divinal, pois como os seres humanos estão desligados do projeto divino pela desobediência de Adão, cabe a iniciativa de religar as partes ora rompidas, ao Criador, ou seja, o ministério da reconciliação é um ato de iniciativa divina, cabendo ao ser humano responder no tempo e no espaço de sua existência a este chamado gracioso, e este processo todo ocorre no plano da revelação especial de Deus aos seres humanos, que exercem um papel passivo neste processo. Isto significa em última instância que todo esforço dos homens para reconciliarem-se com Deus é vão, pois, os méritos humanos não satisfazem a justiça divina, contudo, Agostinho faz uma pequena concessão à razão, quando diz que o Deus verdadeiro pode eventualmente ser alcançado pela inteligência - que não resolve a situação humana, pois só a graça é capaz de pacificar e restaurar as partes, na visão de Agostinho -, mas jamais pelos sentidos. Depreende-se, portanto, que para Agostinho a razão, a inteligência, o raciocínio são elementos que vinculam-se às coisas divinas, já as emoções, os sentidos, são áreas perigosas devendo-se desconfiar delas, pois constantemente estão associadas à esfera da magia e da superstição, configurando-se em armas constantemente usadas pelos demônios, pois aplicam-se à ignorância, às ilusões e à falsidade.

Chamaria eu de sábio quem muitas vezes disse coisas falsas? Não o chamaria por esse nome, mesmo que tivesse dito a verdade, mas com hesitação. Aplicai o mesmo aos arúspices, aos áugures e a todos os que consultam estrelas e aos que interpretam os sonhos. Ou então citai-me alguém dessa espécie de homens que, consultado, nunca tenha hesitado em suas respostas e nunca tenha dado respostas erradas. Dos adivinhos não me ocuparei, pois falam sob a influência de espíritos estranhos. (*Contra os Acadêmicos*, Livro VII, Cap. 19)

Certamente tal desconfiança dos sentidos e a valorização da razão, refletem a teologia de base antropológica pessimista oriunda de suas meditações nas narrativas bíblicas da criação, bem como sua base de formação filosófica herdada de Plotino e de Porfírio e do neoplatônico latino Mário Vitorino, reconhecido professor de retórica convertido ao cristianismo. No livro VII das *Confissões*, Agostinho demonstra toda sua antropologia pessimista.

Estava já morta a minha adolescência, má e abominável, e entrava na juventude, quanto mais velho em idade, tanto mais abjeto em futilidade, de tal modo que não me era possível conceber uma substância a não ser aquela que se costuma ver com estes olhos do corpo. Não te imaginava, meu Deus, sob a forma de um corpo humano, desde que comecei a ouvir falar de filosofia. (*Confissões*, Livro VII, Cap. 1)

Para Agostinho, os demônios são capazes de interferir na esfera de ação humana usando os adivinhos para tal propósito, sendo cinco as formas mais comuns de adivinhação na Antiguidade, a saber, por meio das **vísceras de animais sacrificados** (*haruspicina*), na **observação do voo dos pássaros** (*auguratio*), no **estudo das posições dos astros** (*astrologia*), na

interpretação dos sonhos (oniromancia) e no transe mediúnico (vaticínio).

Todas estas práticas são vistas como mágicas e supersticiosas.

A Igreja não deixou jamais de enfatizar a superioridade das fórmulas e dos representantes cristãos em relação às práticas e aos agentes mágicos, que ela buscou, continuamente, associar ao paganismo. Aos clérigos e aos santos, ela atribuía o poder de alterar o curso da história, de intervir sobre os fenômenos naturais, de modificar, inclusive, a natureza das coisas, mas as operações por eles realizadas pressupunham a concessão ou a intervenção direta de Deus. Quanto às práticas de magia, argumentava-se, para a sua realização contava-se tão somente com o auxílio do(s) demônio(s). Pois eram Deus e o Diabo as únicas fontes possíveis da intervenção sobrenatural. (PEREIRA, 2011, p.05)

A postura eclesiástica assumida por Agostinho e posteriormente desenvolvida por outros teólogos da Igreja, insere-se na construção ortodoxa e apologética da fé cristã.

Uma primeira divergência diz respeito à realidade dos fenômenos relacionados à magia. Entre os escritores dos primeiros séculos do cristianismo é evidente uma generalizada crença nos atos mágicos. Entretanto, já na Alta Idade Média, começa a transparecer, nos textos eclesiásticos, uma atitude de dúvida - tendendo para a negação - em relação à eficácia desses atos. Esta tendência ao ceticismo encontra-se já em Santo Agostinho. Para o bispo de Hipona, não há que se crer nestas 'coisas falsas e extraordinárias', representações de imagens, transformações aparentes, ocorridas durante os sonhos sob influência direta do demônio. A partir de Agostinho, os teólogos vão desenvolver dois princípios essenciais, claramente refletidos nos cânones, penitenciais, concílios e decretais: um primeiro, o princípio da

irrealidade dos atos mágicos, relega os poderes dos magos e o resultado de suas ações à categoria de miragens ou ilusões; o segundo, afirma a presença demoníaca nas ações dos magos. Os fenômenos mágicos não passariam de ilusões e prestígios diabólicos e Satã, onipotente e irresistível, na sua luta incessante contra o poder divino, figura como protagonista de toda magia. (PEREIRA, 2011, p.06)

Em outras obras, tais como *De Civitate Dei e Divinatione Daemonium*, Santo Agostinho, atuando de forma contundente e polêmica contra os gnósticos, discute a distinção gnóstica entre duas formas de invocar os espíritos e de os dominar através da sabedoria prática.

Estas duas formas são, em grego, a *teurgia* ('arte de atuar com os deuses') e a *goeteia* ('arte de atuar com as coisas da terra, da matéria'). Atuando em *teurgia*, diziam os gnósticos, referimo-nos apenas a espíritos bons, puros, superiores, com cerimônias puras e em situações sempre boas; atuando em *goeteia* (o que permanecia, ao nível teórico, coisa vergonhosa e perigosa, pois proibida), entramos em contato com espíritos maus, inquietos, infelizes, que buscam sacrifícios impuros para manifestarem-se e sempre gozam com o sangue e outras coisas sujas. Com esses espíritos só se atua quando se quer fazer o mal. A resposta de Santo Agostinho aos gnósticos sobre esse ponto coincide com a fundação da demonologia cristã. Esclarecendo que a *goeteia* é, sem dúvida, ciência diabólica, Agostinho demonstra que a *teurgia* também o é, porque os únicos espíritos que querem entrar em contato com os homens, sem a ordem de Deus, são espíritos maus. (CARDINI, 1996, p.10)

Ainda na obra *A Cidade de Deus*, Agostinho trata dos demônios em dois livros (VIII e IX). Segundo ele, os demônios são:

[...] espíritos perversos, possuídos da necessidade de prejudicar, para sempre desviados da justiça, inflados de orgulho, devorados pelo ciúme, sutis forjadores de engano. Habitam o ar, é certo, mas em castigo de inexpiável prevaricação é que, precipitados das altas regiões do céu, permanecem nesse elemento, como em prisão análoga à sua própria natureza. [...] Há, sem dúvida, homens indignos de participar da verdadeira religião, homens que, reduzidos a vergonhosa escravidão, estendem os punhos aos grilhões dos demônios. (*A Cidade de Deus*, VIII, Cap. 22)

Por não terem corpos mortais e serem habitantes dos ares, os demônios possuem uma experiência existencial maior que os homens e, por isso, através de alguns sinais ocultos aos seres humanos, conseguem enxergar coisas futuras a estes, levando muitos ao engano. Portanto, em Agostinho, pode-se dizer que os demônios possuem um poder maior que os homens, que são mortais em essência e, devido a isto, são compelidos a reconhecer sua finitude no tempo de existência de suas vidas, e na busca de romper com esta finitude acachapante e limitadora, os homens procuram nos demônios um conhecimento que eles não possuem. Sabedores de tais desejos humanos, os demônios seduzem os homens mediante a prática de uma ciência (conhecimento) arrogante.

Se consultarmos os Livros Sagrados, a própria origem do nome demônio apresenta particularidade digna de ser conhecida. Chamam-se *daimones* (demônios), por causa da ciência, pois a palavra é grega. Mas o Apóstolo, inspirado pelo Espírito Santo disse: A ciência infla e a caridade edifica. Quer dizer que a ciência não é útil senão quando acompanhada pela caridade e, sem a caridade, a ciência infla o coração e o enche do vento da vanglória. Assim, os demônios têm a ciência sem a caridade; daí a ímpia soberba que os impele a usurpar ainda, quanto

possível, junto de quem lhes é possível, as honras divinas e a homenagem de dependência devidas ao verdadeiro Deus. (A *Cidade de Deus*, IX, Cap. 20)

Como se pode perceber, Agostinho não só reconhece a existência dos demônios, como também reconhece seus poderes e seus campos de atuação, associando-os às práticas não ortodoxas, portanto, pagãs. Se existe o bem, a verdade e a justiça e estes elementos estão associados a Deus e à Igreja, existe por sua vez também, o mal, a mentira e a injustiça, e estes vinculam-se aos demônios, mas estes nada seriam se não tivessem, num determinado momento de suas existências, se desviado da vontade perfeita de Deus.

De uma forma ou de outra, ao tratar dos demônios, Agostinho tem que tocar na temática do Mal, da personificação do Mal e das consequências deste na vida dos seres humanos. Para Agostinho, o problema do Mal aparece em três níveis: a) metafísico-ontológico; b) moral; c) físico. Mais tarde, Leibniz desenvolveu sua Teodiceia influenciado pelas análises agostinianas e pela estruturação do Mal nos três níveis desenvolvidos por Santo Agostinho.

O Mal no nível metafísico está relacionado aos graus inferiores do ser em relação a Deus, graus esses que dependem da finitude do ser criado e dos diferentes níveis dessa finitude. Mas mesmo aquilo que, numa consideração superficial, parece *defeito* (e, portanto, poderia parecer mal), na realidade, na ótica do universo, visto em seu conjunto, desaparece. As coisas, as mais ínfimas, revelam-se momentos articulados de um grande conjunto harmônico. O Mal não tem ontologia em Agostinho.

Mas se o Mal não possui Ontologia como explicá-lo na ordem da criação perfeita da divindade? Como explicar na história vivida por Agostinho, a queda do Império Romano e assim promover uma defesa eficaz do cristianismo

contra os hereges que atribuíam essa desgraça ao afastamento dos romanos dos seus antigos deuses? Como explicar as terríveis consequências do Mal no mundo se este não é nada? Visando dar uma resposta satisfatória aos seus inquiridores, Agostinho escreve sua obra máxima, *A Cidade de Deus*.

Segundo Agostinho, o Mal é tão devastador que afetou toda ordem criada, pois os homens começaram a carregar a mancha do pecado consigo, transmitindo-a de geração em geração, e além disto, os anjos também foram afetados de tal forma que passaram por uma divisão que permite distingui-los entre os anjos bons e os anjos caídos.

Mas quando o Mal entrou no Mundo? Para Agostinho foi no começo da criação, pois pode-se ler no livro de Gênesis que Deus separou a Luz das Trevas, e isto não se refere somente à sucessão de dias e noites, mas também à separação dos anjos bons e dos anjos maus. Poder-se-ia pensar num mundo angelical que existiu antes da criação do Cosmos, já que Deus é atemporal, e onde se pode detectar o ponto de partida de todo pecado, pois ali, Satanás teria se reunido com os seus asseclas para promover uma rebelião contra o Altíssimo, mas seguindo está visão estaríamos mais propensos a aceitar uma visão literária de John Milton do que a explicação teológica de Agostinho.

Segundo a explicação de Agostinho, quando Deus fez a Luz, foram criados todos os anjos, bons e perfeitos em essência, pois eles são como luz personificada, radiantes pela iluminação da verdade, mas alguma coisa aconteceu que fez com que os anjos caíssem e se afastassem dessa Luz (*aversi a luce*), tornando-se assim, por escolha livre, o oposto da luz, ou seja, a treva que se separou da luz. Ao criar a Luz, diz o texto bíblico, que Deus viu que ela era boa, mas não diz o mesmo sobre as trevas angélicas, pois

segundo Agostinho, Deus permitiu a sua existência, mas não a aprovou como fizera com a Luz.

Ora, segundo penso, de modo algum repugna à obra de Deus que, por luz primitiva, se entenda a criação dos anjos e pelas seguintes palavras a separação dos bons e dos impuros: E Deus dividiu entre a luz e as trevas; à luz chamou dia e às trevas, noite. Somente pôde distingui-los quem pôde, antes de caírem, saber que haviam de cair e, privados da luz da verdade, haviam de permanecer em sua tenebrosa soberba. [...] Entre a luz, que é a santa sociedade dos anjos e resplandece inteligivelmente pelos esplendores da verdade, e as trevas, contrárias a ela, isto é, as espantosas mentes dos anjos maus, que se apartaram da luz da justiça, apenas pôde fazer distinção Aquele para quem não pôde ser oculto e incerto o mal futuro, não da natureza, mas da vontade. (*A Cidade de Deus*, XI, Cap. 19)

Por isso, na visão de Agostinho, o Mal é a ausência do bem, a treva angélica é a ausência de luz e, por isso se diz que o Mal não possui Ontologia. Esta lógica é reforçada por Agostinho quando menciona a queda de Satanás, o maioral entre os demônios, pois ele também enquadra-se na explicação oferecida para todos os outros anjos. O Demônio, também chamado de Lúcifer, a estrela da manhã, caiu, como informado pelo profeta Isaías (14.12), ora se caiu, isso significa que antes de sua queda houve nele perfeição e, portanto, não é possível que tenha sido criado mau por natureza. O defeito de Satanás não poderia estar construído em sua natureza ou substância, ele pecou não desde o começo de sua existência como criatura de Deus, mas num determinado momento quando a soberba lhe envolveu.

[Satanás] *não se manteve na verdade*, esteve na verdade, porém não se manteve nela. E estas [palavras]: *O diabo peca*

desde o princípio, devemos entendê-las assim: Não peca desde o princípio de sua criação, mas desde o princípio do pecado, que começou a ser pecado com sua soberba. E o que está escrito no livro de Jó quando fala do demônio: *Este é o princípio da obra de Deus, feito para escárnio de seus anjos*, com o que parece concordar o Salmo que diz: *Este dragão que formaste para que o escarneçam*, não deve ser entendido de maneira que pensemos haver sido criado desde o princípio para que os anjos o escarnecessem e sim que, depois do pecado, se lhe cominou semelhante pena. Seu princípio é ser criatura do Senhor. (*A Cidade de Deus*, XI, Cap. 15)

Em outro momento, com o mesmo propósito explicativo, Agostinho diz:

Mas, dir-se-á, talvez, a palavra do Senhor no Evangelho: *O diabo era homicida desde o princípio e não se manteve na verdade* não deve limitar-lhe o crime ao começo do gênero humano, ao instante em que o homem criado se tornou vítima de seu engano; não, é ele que desde seu princípio, infiel à verdade, expulso da bem-aventurada sociedade dos santos anjos, obstinado em sua revolta contra o Criador, se mostra soberbo, orgulhoso do poder particular e próprio que o engana, sedutor desabusado, porque não poderia fugir à mão do Onipotente. E, como não quis permanecer, por piedosa submissão, o que na verdade é, aspira, na cegueira de seu orgulho, a passar pelo que não é. Assim se entenderiam também as palavras do Apóstolo São João. *O diabo peca desde o princípio*, quer dizer, desde que foi criado rejeitou a justiça, que não pode possuir sem vontade piedosa e submissa a Deus. (*A Cidade de Deus*, XI, Cap. 13)

Pode-se perceber que mesmo fazendo um esforço gigantesco, Agostinho não explicou a origem do Mal, mas sim sua operação inicial. Por que Satanás tornou-se soberbo? Esta resposta não foi dada.

Já num outro nível, pode-se falar no Mal Moral, e este para Agostinho, associa-se ao pecado propriamente dito. Em Agostinho, o Mal como pecado depende da má vontade dos homens, sendo que esta não possui “causa eficiente”, mas “causa deficiente”. Como existem muitos bens, o homem peca na medida em que escolhe incorretamente entre os bens existentes. O Mal moral é “*aversio a Deo*” e “*conversio ad creaturam*”. A fonte do Mal moral está no abuso da liberdade. É neste contexto que Agostinho vai definir sua antropologia através de um debate intenso com um monge chamado Pelágio (360-420).

O homem tanto em Agostinho, como em Pelágio, escolhe fazer o mal através do livre-arbítrio; o que separa esses dois pensadores é a transmissão e os efeitos do pecado. Enquanto que para Agostinho o Mal é genético, sendo transmitido a todos os homens pela transgressão de Adão, em Pelágio, o Mal é estrutural, social, sendo transmitido aos homens pelo mau exemplo.

No entanto, na medida em que o homem escolhe desobedecer a Deus no Éden, há um rompimento dessa relação harmoniosa entre criatura e Criador. “*A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem vício*”. (*A Natureza e a Graça*, Cap. III, 3). Deus é desobedecido pelo homem, e essa desobediência teria maculado todas as gerações humanas seguintes, tornando todos os seres humanos culpáveis.

Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa. Sua fonte é o pecado original que foi

cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação. (*A Natureza e a Graça*, Cap. III, 3)

Agostinho diz ainda:

Deus, Autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado por sua própria vontade e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados. Estivemos todos naquele um quando fomos todos aquele um, que caiu em pecado pela mulher, dele feita antes do pecado. Ainda não fora criada e difundida nossa forma individual, forma que cada qual havíamos de ter, mas já existia a natureza germinal, de que havíamos de descender todos. Desta, viciada pelo pecado, ligada pelo vínculo da morte e justamente condenada, o homem, nascendo do homem, não nasceria doutra condição. Por isso, do mau emprego do livre-arbítrio originou-se verdadeira série de desventuras, que de princípio viciado, como se corrompido na raiz o gênero humano, arrastaria todos, em concatenação de misérias, ao abismo da morte segunda, que não tem fim, se a graça de Deus não livrasse alguns. (*A Cidade de Deus*, Livro XIII, Cap. 14)

Já o Mal físico, descrito como a morte física, os sofrimentos que os homens passam em suas vidas e as doenças que afligem a humanidade, são consequências do Mal moral, ou seja, do pecado original (*peccatum originale*).

Esse é o sentido das palavras: 'O orgulho é o começo de todo pecado' (Eclo 10,13). E destas outras: 'O início do orgulho humano é afastar-se de Deus (Eclo 10,12). Foi esse pecado do demônio que acrescentou a inveja, a mais odiosa, até persuadir ao homem esse mesmo orgulho, em razão do qual

ele tinha consciência de ter sido condenado. Mas aconteceu que a punição infligida ao homem foi destinada a corrigi-lo, mais do que a dar ao mesmo homem a morte. (*O Livre-arbítrio*, III, cap. 76)

O Mal físico afeta a integridade natural do ser composto de corpo e alma, apontado para sua finitude, mas engana-se quem pensa que este tipo de Mal atinge tão somente a parte material dos seres, pois os efeitos do Mal moral são tão grandes que, os males do espírito (desonras, dúvidas, decepções) também podem ser aqui contabilizados. Além disto, percebe-se ainda, que toda obra criada sofre os efeitos nocivos do Mal moral e do Mal físico. Contudo, diferentemente dos demais animais, os seres humanos são capazes de refletir sobre o Mal que os aflige e buscam constantemente explicações e soluções para estas desgraças.

Se toda “Verdade em qualquer parte onde se encontre, é propriedade do Senhor” (*A Doutrina Cristã*, II, Cap.17), ou em outras palavras, se toda Verdade é verdade de Deus – princípio este que guiará os Pais da Igreja no período medieval – o erro encontra-se com aqueles que ousaram desafiar a Deus, configurando-se em inimigos de Deus e conseqüentemente do povo de Deus, ou seja, Satanás e todos os anjos caídos. As superstições, os enganos, as fórmulas mágicas, são bons exemplos das estratégias usadas pelos demônios, segundo Agostinho, para enganar os homens desesperados e afetados pelo Mal físico.

A superstição é tudo o que os homens instituíram em vista da fabricação e do culto de ídolos. Compreende duas coisas: de um lado, tudo o que compreende o culto de qualquer criatura como se fosse o próprio Deus. Por outro lado, tudo o que leva a consultar e fazer pactos e aliança com os demônios, por meio de sinais combinados e adotados, tais como os encontrados em

fórmulas mágicas. Essas alianças, os poetas, de fato, costumam mais evocar do que ensinar. A essa categoria pertencem os livros dos arúspices e agoureiros, cheios de desenfreada vacuidade. A tal categoria pertencem também todos os amuletos e pretensos remédios condenados pela ciência médica e que consistem seja em encantamentos, seja em tatuagens chamadas caracteres; seja na maneira de suspender alguns objetos, de os prender e até de os fazer saltar. (*A Doutrina Cristã*, II, Cap. 21)

Agostinho entende que os seres humanos, ao serem atingidos pelo Mal físico e não querendo ou não podendo buscar a Verdade, ancoram-se no erro e nas superstições, tornando-se presas fáceis dos demônios, pois tentam curar toda sorte de males, desde dor de cabeça a soluços apelando para as artes mágicas e não contentes com isso, tentam driblar os maus presságios através de sinais ensinados pelos demônios aos seus ministros, os sacerdotes praticantes da magia.

Eis ainda outras manifestações supersticiosas: pisar o umbral da casa quando se passa diante da própria residência; voltar para a cama se espirrou ao se calçar; regressar para a casa se tropeçou ao sair; sentir tremor, mais pelo pressentimento de um mal futuro (*monstrum*) do que se aborrecer pelo dano presente ao constar, por exemplo, que os ratos roeram suas roupas. Daí procede o dito jocoso de Catão que, tendo sido consultado por certo homem que desejava conhecer o significado de terem os ratos roído suas polainas, responde-lhe: Não é esse um mau augúrio, sê-lo-ia se, ao invés, os ratos tivessem sido roídos pelas polainas. (*A Doutrina Cristã*, II, Cap. 21)

Para Agostinho, quando os seres humanos buscam as soluções para o Mal físico na magia e na superstição, estão automaticamente fazendo pactos e alianças com os demônios, pois toda forma de superstição que não se

coadune com a Verdade, especialmente a verdade revelada nas Escrituras Sagradas, é malsã e nociva.

Essas artes notoriamente não são instituídas para o amor de Deus e do próximo; fundamentam-se no desejo privado dos bens temporais e arruinam assim o coração. Em doutrinas deste gênero, portanto, deve-se temer e evitar a sociedade com os demônios que, juntamente com seu príncipe, o diabo, não buscam outra coisa senão fechar e obstruir a estrada de nosso retorno. (*A Doutrina Cristã*, II, Cap. 21)

Como se pode perceber, Agostinho ao tratar da demonologia de uma forma geral, reforça a teologia cristã que vinha se desenvolvendo já há alguns séculos, mas atua também de forma inovadora, pois acaba criando aquilo que mais tarde será definido como teodiceia, na medida em que constrói argumentos racionais tentando mostrar que é razoável acreditar em Deus, apesar das evidências de Mal no mundo, oferecendo uma estrutura que pode explicar por que o mal existe e impacta diretamente as vidas dos seres humanos. É claro que com isto, ele justifica religiosamente uma série de coisas que afligiam as pessoas do seu tempo, deixando de lado a análise necessária das condições de existência dos seres afligidos pelo Mal, pois como observou Pierre Bourdieu, “todas as teodiceias são sempre sociodiceias”. (2005, p.49)

Contudo, é necessário lembrar que Agostinho, como homem da Igreja, não está preocupado com isso, pois suas respostas avançam numa outra direção, o que precisa ser frisado é que ao responder filosoficamente e teologicamente ao problema do Mal, acabou sendo determinante na construção da apologética cristã e conseqüentemente contribuiu para organizar o campo religioso medieval, pois deixou evidente o que podia ser

claramente reconhecido como cristão e o que deveria ser rejeitado, pois se enquadrava na categoria do paganismo.

Além disto, pode-se depreender daí também que Agostinho foi fundamental para a definição da moralidade cristã medieval, pois ao tratar dos usos e costumes que deveriam ser abandonados, por estarem vinculados aos demônios, ele auxiliou decisivamente na construção dos valores, ditos corretos e que deveriam ser praticados. Com seus estudos sobre o Mal e sobre os agentes espirituais do Mal, os demônios, é fato que Agostinho deixou o seu legado para a cultura ocidental, pois como asseverou Nietzsche na sua obra, *A Gaia Ciência*, "...ocasionalmente o raro espécime da humanidade, que o povo reverencia como santo e sábio; desses homens procedem os monstros da moral que fazem barulho, que fazem história – Santo Agostinho é um deles" (2012, p.234).

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, S. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. (Os pensadores).

_____. *A graça (I) O espírito e a letra – A natureza e a graça – A graça de Cristo e o pecado original*. São Paulo: Paulus, 1999b.

_____. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *A cidade de Deus – contra os pagãos*. Parte II. 8. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008a.

_____. *Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008b.

_____. *A cidade de Deus*. Parte I. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005. 6ª ed.

- CARDINI, Franco. “Magia e bruxaria na Idade Média e no Renascimento”. *Psicologia USP*, Brasil, v. 7, n. 1-2, p. 9-16, jan. 1996. ISSN 1678-5177. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/34530>>. Acesso em: 15 out. 2015. doi:<http://dx.doi.org/10.1590/S1678-51771996000100001>.
- FAURE, P. “Anjos”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. V.1.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 1ª ed.
- PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. *Da Irrealidade dos atos mágicos ao pacto satânico: magia, bruxaria e demonologia no pensamento eclesiástico*. Disponível em: <<http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2012/01/Rita-Pereira.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2015.
- SOUZA, Francisco Benjamin Netto. “Estado atual dos Estudos Agostinianos”. *Boletim do CPA - UNICAMP*, Brasil - Campinas, nº 2, jul./dez.1996. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/cpa/boletim/boletim02/benjamin2.pdf>. Acesso em: 15 out. 2015.

BOUDICA DESBRAVANDO O TEMPO

BOUDICA BREAKING TIME

Tais Pagoto Bélo

RESUMO

Este trabalho fez parte da apresentação realizada no XIII Colóquio do Centro de Pensamento Antigo (CPA) & IV Semana de Estudos Clássicos do CEC-IEL, ambos ocorridos em novembro de 2015 pelo Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp. Seu intuito era demonstrar o motivo pelo qual Boudica foi escolhida no século XIX como um dos símbolos nacionais da Inglaterra e como essa escolha estava ligada à corrida e às atividades femininas que se enquadraram no início do levante do movimento feminista durante esse período. Boudica foi uma rainha bretã da tribo dos iceni que liderou um exército contra o Império Romano no século I d.C. Seus atos inspiraram tanto as mulheres poderosas da Inglaterra, tais como Elizabeth I e Vitória, quanto as sufragistas do início do século XX, bem como as de épocas posteriores. Ela também esteve associada a um período de extremo nacionalismo para o Reino Unido, tendo em vista que sua figura estava diretamente relacionada com as raízes e glórias do passado desse grupo.

Palavras-chave: Boudica, mulheres, nacionalismo, britânicos, patriotismo

ABSTRACT

This work is part of the presentation done at the Thirteenth Conference of the Ancient Thought Centre (CPA) & IV Week of Classical Studies of the CEC-IEL, held in November 2015, at the Language Studies Institute, at Unicamp, and it had the intention to demonstrate why Boudica was chosen in the Nineteenth century as one of the national symbols of England, and how that choice was linked to women's race and their activities, which are framed by the beginning of the uprising of the feminist movement during this period.

Boudica was a Briton queen of the Iceni's tribe, who led an army against the Roman Empire in the first century A.D. Her actions inspired both powerful women in England, as well as Elizabeth I and Victoria, and as the suffragettes of the early Twentieth century and beyond. It was also related to a period of extreme nationalism to the UK, because her figure was directly linked to the roots and past glories of this group.

Keywords: Boudica, women, nationalism, British, patriotism

1 – INTRODUÇÃO

Este trabalho trata do uso, tanto no século XIX quanto posteriormente, da figura de Boudica, rainha bretã da tribo dos iceni que liderou um exército contra o Império Romano no século I d.C. Essa reação da rainha guerreira aconteceu depois que um oficial romano viu a morte de seu marido como uma oportunidade de adquirir glória, exigindo dela as terras de sua tribo. A negação desse pedido por ela resultou no episódio em que suas filhas foram violentadas e ela açoitada pelo inimigo. Esse ato teve como consequência a destruição, pelo exército de Boudica, dos assentamentos romanos de Camulodonum, Londinium e Verulamium (Bélo, 2014).

Depois de muitos anos do acontecimento desse episódio, as grandes mulheres da Inglaterra utilizaram a sua figura como símbolo de poder feminino. Como exemplo, pode ser citada Elizabeth I, que, em seu período, foi comparada com Boudica em obras de autores como Speed (1611), em

The history of Great Britaine, Heywood (1640), em *The exemplary lives and memorable acts of nine the most worthy women of the word*, e Holinshed (1577/1586), em *The Chronicles of England, Scotland and Ireland* (Bélo, 2014).

Outro exemplo de uso da figura da guerreira foi notado no século XIX, quando a rainha Vitória solicitou a construção da primeira estátua de Boudica, demonstrando um poder governamental feminino junto ao momento em que o Império Britânico estava em grande ascensão, o que levou os próprios britânicos a terem não somente uma concepção das grandes exposições, mas também a consciência de lembrar suas grandes glórias passadas (Webster, 1978). Em outras palavras, as pessoas passaram a observar e a interpretar os traços de sua história mais distante, a fim de servir às necessidades e aos interesses do presente (Van Dyke & Alcock, 2003; Bélo, 2014, p. 123).

Nesse contexto, percebe-se que durante o século XIX um palco de sentimentos relacionados ao patriotismo foi construído, o que resultou na criação de símbolos nacionalistas que permaneceram na memória coletiva inglesa, citando como exemplo a figura da rainha guerreira, Boudica, que teve sua imagem redescoberta e evocada em vários momentos, fazendo com que ela ficasse marcada em locais como Colchester, por exemplo, celebrando uma repetição quase obrigatória (Hobsbawm & Ranger, 1983; Bélo, 2014) de sua representação em momentos importantes da cidade.

2 – TEMPO, CRISE E OPORTUNIDADE

Tanto o auge do Império Britânico como as oportunidades que acarretaram um movimento nacionalista profundo no século XIX resultaram de passadas crises e suas superações. Os consecutivos colapsos se iniciaram quando os ingleses foram vencidos pelos franceses e seus colonizados

americanos durante a guerra de independência desses últimos. Os ingleses mal tinham se recuperado dessa derrota quando logo entraram em conflito com a França napoleônica (Colley, 1996, p. 157-159).

A crise provocada pelos incessantes momentos de guerras afetaram também os homens de negócios da Inglaterra e o poder dessa elite, principalmente daqueles grandes proprietários de terras (Colley, 1996, p. 161). De acordo com a autora, *“wars were fought, taxes were inflated, policy was distorted and jobbery multiplied, all so that this oligarchy might grow fat”* (Colley, 1996, p. 162). Ainda segundo essa autora, esses donos de terras eram vistos como uma classe parasita da nação, e não como parte dela, além de se considerarem líderes naturais, por descendência sanguínea, e não algo que era reconhecido (Colley, 1996, p. 163) ou democratizado, como, por exemplo, escolhido através de eleições pelo povo.

Essa crise fez com que a elite periférica, também chamada elite celta, composta por galeses, escoceses e irlandeses, tivesse a oportunidade de se aproximar do centro de poder político britânico. De acordo com Sir Ronald Syme, essa elite poderia ajudar a moderar a crise, revigorando a estrutura de poder do Império Britânico e forjando uma unidade genuína da classe governamental (Colley, 1996, p. 166).

Outro agravante para esse grupo social foi que, desde o final do século XVII até por volta de 1770, as elites inglesa, galesa, irlandesa e escocesa passaram por uma cruel crise demográfica. Segundo Colley (1996), não se sabe ao certo o motivo, mas muitos proprietários de terras não se casaram e aqueles que o fizeram não tiveram herdeiros homens, o que ocasionou situações como: extinção de algumas famílias, repasse de títulos para primos distantes ou para o lado feminino da família, bem como posses vendidas (Colley, 1996, p. 166-167). Nesse momento, também ocorreu uma massiva

transferência de terras por herança e por compra, aumentando, assim, a rentabilidade das terras e os casamentos entre a elite celta e a inglesa (Colley, 1996, p. 172).

Essa crise foi retratada pela autora Jane Austen (1813), ao descrever uma família com cinco irmãs, as quais passam pela espera de um marido da alta aristocracia britânica, havendo também uma ênfase acentuada nos militares, tendo em vista que a filha mais nova se casa com um rapaz militar e as duas mais velhas se casam com rapazes da elite do norte da Inglaterra.

Essa movimentação da elite celta para o centro de poder fez com que esse grupo passasse a ter mais evidência dentro do parlamento britânico, posto que algumas personalidades assumiram papéis relevantes na política, como o irlandês Lord Palmerston, que se tornou ministro em 1855, não hesitando, ele próprio, em se denominar um inglês (Colley, 1996, p. 174).

A nata britânica começou a ficar mais unida e a consolidar sua própria posição social e primazia política, como também a influenciar a questão do que era ser britânico e tudo em que essa posição era baseada, além de participar de escolas públicas; caçadas de raposas; culto ao heroísmo militar, de um tipo único masculino; da crença de que o Estado fazia parte de sua herança patrimonial; e de um amor por uniformes, características que mostram componentes da vida britânica e ainda hoje fazem esse grupo lembrar de seu poder (Colley, 1996, p. 207) e de sua origem.

3 – AS MULHERES DIANTE DESSE CONTEXTO

Em celebrações cívicas na Grã-Bretanha, as mulheres sempre participavam de forma anônima, vestidas de personagens fictícios, como a Liberdade, ou a Britannia. A partir de 1814 e 1815, elas passaram a proclamar que também eram patriotas e que poderiam contribuir para a prosperidade e o

progresso. Essa atitude fez com que a comunidade começasse a questionar qual o papel da mulher na sociedade. Nesse contexto, foram publicadas obras dirigidas diretamente a essas atitudes, como, por exemplo, o livro *The Laws Respecting Women* (1777) (Colley, 1996, p. 252), que destacava que “*She can’t let, set, sell, give away, or alienate any thing without her husband’s consente. Her very necessary apparel, by the law, is not her’s in property*” (Bristol, 1777, p. 65; Colley, 1996, p. 252).

Naquele tempo, todas as mulheres, menos a rainha, estavam sob a autoridade legal de seus maridos e não podiam ser consideradas cidadãs diante dos direitos políticos vigentes (Colley, 1996, p. 252 – 3). Alexander (1779), citado por Colley (1996), mencionou em sua obra que “*we neither allow women to officiate at our altars, to debate in our councils, nor to fight for us in the field*” (Alexander, 1779, p. 336; Colley, 1996, p. 253). As mulheres, ao mesmo tempo que podiam ser punidas por conspirarem contra o Estado, não tinham o direito de fazer parte de atividades patrióticas. Todavia, elas podiam possuir algumas propriedades em seus nomes, mas não era permitido que votassem (Colley, 1996, p. 253).

Uma das obras que demonstraram os anseios pelos direitos das mulheres dessa época foi *Vindication of the Rights of Woman* (1792), escrita por Mary Woolstonecraft, que marcou a primeira onda feminista e foi editada sob a influência da filosofia da política liberal do século XVIII, baseando-se nos direitos políticos igualitários e nas oportunidades econômicas para as mulheres. Desde o primeiro momento, o racionalismo foi utilizado como fundamento para a atribuição desses direitos às mulheres, isto é, o argumento usado pelas feministas era o de que as mulheres e os homens tinham a mesma capacidade de raciocínio. Esse movimento gerou diversas mudanças na situação delas, além de ter dado origem ao sufrágio em 1920. Diante

disso, elas conseguiram liberdade reprodutiva, maior acesso à educação e, muito posteriormente, realização profissional (Cudd & Andreasen, 2005; Bélo, 2014, p. 17 - 8).

Entretanto, antes dessas conquistas, a proposta da Grã-Bretanha era incentivar as mulheres a serem mães, de modo a deixá-las ocupadas e contê-las com os serviços domésticos. Contudo, a crise no campo fez com que, principalmente, as mulheres menos abastadas se dirigissem às cidades, formando a maioria da população urbana e ocupando posições como empregadas, vendedoras, garçonetes, mendigas e prostitutas. Por outro lado, para as mulheres bem abastadas, as cidades eram lugares que proporcionavam o contato delas com o teatro, salas de assembleias, bibliotecas, salas de concertos, praças elegantes, entre outros. A ida dessas mulheres para a cidade trouxe a elas o contato com novas ideias (Colley, 1996, p. 255-256) e com outras mulheres, o que garantiu novas atitudes em suas vidas.

A primeira campanha, depois da guerra contra os Estados Unidos da América, para se eleger membros do parlamento ocorreu em 1784 e foi marcada pela tomada de posição de ideias feministas argumentadas mediante discursos, cantigas e panfletos. Contudo, uma mulher chamou a atenção durante essa campanha. Seu nome era Georgiana, duquesa do condado de Devon. Ela era fortemente ligada ao partido Whig (atual partido dos trabalhadores) e atuava como anfitriã em Londres, passando cartas e rumores entre o então candidato Charles James Fox e o príncipe do País de Gales (Colley, 1996, p. 258).

Nesse contexto, ela estava apenas executando um papel que outras mulheres de sua classe social também desempenhavam, às quais era permitido ter um certo grau de influência política por trás das cenas, porém

com um homem (pai, irmão ou marido) a tiracolo. Contudo, Georgiana passou a se movimentar por si só dentro desse ambiente e ainda a apoiar Charles James Fox, considerado um líder de oposição, um crítico da monarquia e defensor do sufrágio. Sua vantagem diante da eleição resultava do fato de ele ser considerado um homem do povo, um reformador e um democrata (Colley, 1996, p. 259-260).

As atitudes de Georgiana no suporte ao candidato ultrapassaram as portas de sua casa e ela foi acusada de ser amante de Fox. Nesse cenário, ela passou a ser uma figura presente nas charges dos cartunistas da época (Colley, 1996, p. 259-260). Contudo, mesmo quando Fox foi eleito definitivamente um membro do parlamento, Georgiana não teve permissão de abraçar, juntamente com as outras mulheres, a causa patriota, conforme ocorria com os homens. Essa questão abriu portas para uma importante polêmica sobre a posição das mulheres no Reino Unido e em outros lugares após a Revolução Americana (Colley, 1996, p. 261).

Entretanto, depois desse episódio, percebeu-se, por meio das diferentes mídias da época, artes e discursos, a necessidade de excluir as mulheres da vida pública definitivamente. Em 1778, a *House of Commons* já tinha barrado as mulheres de ouvirem os debates da galeria ou do pavimento. Além disso, a *Reform Act*, de 1832, especificou a proibição do voto feminino, mesmo que esse ato já tivesse sido reprimido antes. Contudo, nada disso fez com que as mulheres deixassem de exercer seu ativismo patriótico pela nação, aumentando, cada vez mais, sua participação em celebrações, e de desempenhar seu papel político de certa forma (Colley, 1996, p. 262-263).

3.1 – A FRANÇA E OS MODOS INGLESES

Segundo Colley (1996), era comum escritores britânicos se oporem às características e maneiras dos franceses, o que incluía as condutas femininas, as quais tinham que ser evitadas no Reino Unido. Desde quando a Monarquia Absolutista se instalou na França, as mulheres podiam usar sua notoriedade na corte para se engajar em intrigas políticas de reis e ministros, muito diferente do que acontecia em territórios britânicos, fato que era repleto de concepções preconceituosas acerca do papel da mulher na sociedade (Colley, 1996, p. 264-265).

Nessa esfera contra a postura das francesas, Maria Antonieta foi a mais criticada e crucificada pelos seus atos nada convencionais para a época. Em virtude do seu comportamento, cresceu cada vez mais no Reino Unido a campanha da boa conduta, particularmente para as mulheres, com a publicação de livros sobre como uma mulher deveria se comportar, como a obra *Enquiry into the Duties of the Female Sex*, de Thomas Gisborne (1797), além de sermões, discursos religiosos, artigos de revistas e outros que insistiam que a ordem e a estabilidade política necessitavam da manutenção da separação dos sexos (Colley, 1996, p. 267).

Contudo, o que se verificava era a atitude das mulheres agindo completamente ao contrário. Elas começaram a se tornar cada vez mais envolvidas na vida pública e em atividades patrióticas, nas quais questionavam o ato de guerra como algo errado e opressivo. Entretanto, um dos acontecimentos mais marcantes para as britânicas foi a morte de Maria Antonieta na guilhotina, fato chocante que não acontecera desde as mortes das mulheres de Henrique VIII (Colley, 1996, p. 268 - 9), como aquela de Ana Bolena.

Maria Antonieta foi presa, julgada e executada. Conforme Colley (1996), cada etapa até chegar ao seu fim foi feita de forma profundamente estressante, muito mais do que com seu marido, Luís XVI. A rainha francesa foi acusada de corrupção, infidelidade, lesbianismo e incesto com o próprio filho (Colley, 1996, p. 269-270).

Além disso, depois de duas semanas da execução de Maria Antonieta, em 1793, o governo francês banuiu todas as associações políticas de mulheres. Em 1804, foi demonstrado pelo Código Napoleônico o reforço à autoridade de maridos e pais sobre suas esposas e filhas (Colley, 1996, p. 270).

No entanto, a imagem de Maria Antonieta se abateu, na Inglaterra, sobre a imagem, atos e julgamentos feitos à Carolina, casada com George IV, príncipe do País de Gales – um casamento arranjado a respeito do qual logo começaram a aparecer rumores de que ela tinha sido pega em uma sucessão de escândalos sexuais e acabou saindo do país para ficar com seu amante italiano. Entretanto, quando seu marido veio a ser coroado, Carolina decidiu voltar à Inglaterra para clamar sobre sua posição de esposa. Contudo, seu marido insistiu em colocá-la em julgamento por adultério, mas para pagar suas transgressões ela teria que dar sua própria vida (Colley, 1996, p. 279).

Todavia, tirar a vida de mais uma mulher não foi tão fácil assim, pois, depois do ocorrido com Maria Antonieta, milhares de mulheres britânicas se juntaram em apoio à Carolina, tornando essa uma causa voltada às mulheres, as quais clamaram pelo divórcio. Elas temiam que a morte da mulher do rei pudesse servir de exemplo para as outras mulheres adúlteras e, assim, o adultério se tornaria a causa da morte de várias outras, julgamento que não cabia quando um homem era o adúltero (Colley, 1996, p. 279-281).

De acordo com Colley (1996), depois que Carolina foi salva pelas britânicas, as quais até organizaram um abaixo-assinado por essa causa,

ainda houve a inabilidade de George IV tolerar sua esposa para conseguir gerar herdeiros com ela. Transcorrido um longo período, Vitória foi escolhida para suceder o trono em 1837, ocorrendo uma feminização da monarquia britânica, o que foi muito importante para o movimento das mulheres (Colley, 1996, p. 284) nesse momento.

Sem sombra de dúvidas, a posição, o efeito e a postura da mulher mudaram muito em menos de meio século, depois da batalha da Grã-Bretanha contra os Estados Unidos da América. Todavia, devido a essas novas atitudes femininas, a tentativa de tirar delas as oportunidades de fazerem parte da vida pública (Colley, 1996, p. 295) tornou-se ineficaz. Entretanto, a mudança da idealização monárquica da família real, com a presença de Vitória no poder, contribuiu para uma transformação também diante das mulheres. Essa modificação fez com que essas mulheres desejassem fazer parte da vida pública, saindo cada vez mais de casa e sendo expostas a novas ideias, aos novos tipos de patriotismo, às novas associações políticas e aos novos tipos de trabalhos remunerados. Essa foi a primeira oportunidade em que as mulheres procuraram expressar suas demandas e seus direitos de serem britânicas (Colley, 1996, p. 295-296).

4 – A ANTIGUIDADE INVADINDO O SÉCULO XIX

Depois da vitória britânica sobre os franceses, na batalha de Trafalgar, pelo general Nelson, houve a tomada de um profundo nacionalismo em que o dever por celebrar as vitórias militares e navais influenciou até os currículos escolares e universitários, os quais foram embebidos de conteúdo clássico, enfatizando os autores antigos, gregos e romanos, que explanavam sobre histórias de guerras, impérios, bravura e sacrifício pelo Estado, além da apreciação pelo heroísmo masculino (Colley, 1996, p. 181).

O culto ao heroísmo e ao serviço prestado ao Estado funcionava como uma propaganda para a elite britânica. Os aristocratas tinham uma tradição militar muito eloquente, pois isso lhes dava trabalhos, ou, mais importante, um propósito para realizar aquilo para o qual tinham se preparado durante a vida toda, assim como andar a cavalos, usar armas de fogo, utilizar sua coragem e dizer para os outros o que fazer, com um arrogante senso de expansão britânica, um orgulho sobre a nação e sobre o sangue (Colley, 1996, p. 193). De acordo com essa autora, *“far from being confined to the military sphere, the cult of heroism was used to embellish the higher echelons of civilian service to the state as well”* (Colley, 1996, p. 202).

Contudo, as celebrações estavam voltadas para sociedades que, naquele momento, não eram mais as mesmas das do passado antigo, o que levou ao início da ênfase de uma celebração ao próprio Império Britânico, com seus próprios heróis, de suas próprias raízes. Dessa forma, foram surgindo autores como William Cowper (1792/1980), por exemplo, que, pela presença da monarquia de Vitória, promoveu um poema enfatizando a rainha guerreira bretã, com o título de seu próprio nome, *Boadicea* (Colley, 1996, p. 182), estando uma das frases desse poema estampada na estátua da guerreira em Westminster – *“Regions Caeser never knew thy posteriority shall sway”* (Bélo, 2014, p. 104).

Essa estátua foi construída a pedido da própria rainha Vitória, uma vez que Boudica quer dizer Vitória, ou, mais especificamente, em galês moderno seria *buddug*, nome da rainha guerreira celta, que nos escritos latinos de Tácito passou a ser Boudica, com o acréscimo do ‘c’, embora seja provável que seu nome fosse originalmente pronunciado *Bowdeekah*, tendo no período medieval tardio passado à forma de *Boadicea* (Fields, 2011; Webster, 1978; Davies & Robinson, 2009; Bélo, 2014, p. 123).

O ato de Vitória junto à estátua de Boudica levou os Vitorianos a sentirem uma afinidade especial pela rainha da Idade do Ferro. Dessa forma, as pessoas passaram a observar e interpretar traços do seu passado mais distante, a fim de servir às necessidades e aos interesses do presente (Van Dyke & Alcock, 2003; Bélo, 2014, p. 123).

Assim como a rainha Elizabeth I, a rainha Vitória utilizou a força dessa personagem como símbolo de liderança feminina, solicitando a construção dessa estátua em homenagem à guerreira, a qual foi erigida em Londres, pelo artista Thomas Thornycroft, às margens do rio Tâmisa, em frente ao Parlamento britânico, em oposição ao Big Ben (Bélo, 2014, p. 124).

O artista dessa escultura e mesmo o príncipe Albert, que deu apoio à sua construção, morreram antes que ela ficasse pronta (Webster, 1978). Sendo assim, a obra acabou não recebendo financiamento suficiente para o banho final de bronze, de modo que a prefeitura de Londres teve de formar um comitê público para a arrecadação de verbas para terminá-la. Os principais donatários foram membros da realeza inglesa, acadêmicos, jornalistas, políticos e ricos senhores galeses (Hingley, 2000; Pinto, 2011). Esses últimos pareceram reconhecer Boudica muito mais como uma figura bretã do que inglesa. Eles mesmos, mais tarde, teriam a imagem da guerreira em Cardiff, País de Gales (Pinto, 2011; Bélo, 2014, p. 125).

A estátua de Boudica de Westminster e a reforma da prefeitura de Colchester foram entregues durante o ano de 1902. Na parte exterior desse último prédio, encontram-se várias estátuas, todas esculpidas por L. J. Watts, dentre elas algumas santidades, como o arcebispo Samuel Harsnett, e outras obras que representam a engenharia industrial, a defesa militar e a indústria da pesca da cidade, além do rei Eduardo, o mais Velho, que está ao lado de outra estátua de Boudica, de frente para a rua Stockwell (Green, 1997; Bélo, 2014, p. 155).

Ainda, a sala principal do prédio, *The Moot Hall*, possui três vitrais, em que o do meio, o mais importante para este trabalho, é chamado *The Queens Window* e é composto pelas ‘mulheres de Colchester’, em comemoração a todas as rainhas que visitaram a cidade ou foram a ela associadas, desde Boudica até a rainha Vitória. Essa obra foi presenteada pelas *Ladies of the Borough*, sob a liderança da presidente do Comitê, Emily Sanders, a qual ocupou o posto de primeira-dama de 1898 a 1899 (Aldhouse-Green, 2006; Bélo, 2014, p. 155).

Além da Inglaterra, o País de Gales abriga outra estátua de Boudica na prefeitura de Cardiff, que foi ali colocada quando Lord Rhondda de Llanwern deu de presente algumas estátuas, as quais custaram cerca de 15,000 libras. Os heróis esculpidos, por diferentes artistas, foram escolhidos após uma consulta à qual o povo galês foi convidado para dar sua sugestão. A estátua de Boudica foi uma das escolhidas, tendo sido colocada, com outros heróis, no saguão denominado *The Marble Hall*, inaugurado pelo atual Secretário da Guerra do Império Britânico, David Lloyd George, no dia 27 de outubro de 1916 (Bélo, 2014, p. 138).

Boudica é a única heroína entre outros heróis, além de santidades, oficiais de guerras napoleônicas, reis medievais, poetas e líderes, que se rebelaram contra o controle inglês. A construção dessa estátua aponta-a como um símbolo de resistência a um inimigo, seja romano, seja inglês. A importância dessa figura para os galeses decorre do fato de que os senhores galeses apoiaram o término da estátua de Londres (Pinto, 2011; Bélo, 2014, p. 138).

Posteriormente, Colchester recebeu uma nova estátua que foi construída pelo artista Jonathan Clarke, em alumínio, no ano de 1999, e colocada próxima à rotatória da estação de trem de Colchester. Sua construção

foi encomendada pelo tradicional supermercado britânico ASDA, no mesmo período em que estava sendo comprado pela rede norte-americana *Walmart* sob duras críticas nacionalistas (Pinto, 2011; Bélo, 2014, p. 147).

A própria escrita é um método equivalente à conservação, mas quando há personificação, ou quando algo se torna um objeto, o efeito sentimental para a eternização do que se torna material é muito mais intenso e duradouro. Portanto, a escolha do que se perpetua deve primeiramente ter fácil aceitação social, e a intenção de transmissão deve ser marcadamente pautada por um passado de origem desse grupo, o qual tem seu significado justificado para o grupo, cujo passado, geralmente, é marcado por ter sido conflituoso (Bélo, 2014, p. 220).

5 – AS LEMBRANÇAS DE BOUDICA

A memória histórica, aquela escrita por historiadores, é muito mais difícil de se difundir do que a memória coletiva. Segundo Halbwachs (1925/1994), a memória histórica seria mais uma memória emprestada, aprendida, escrita, pragmática, longa e unificada, ao passo que a memória coletiva seria uma memória produzida, vivida, oral, normativa, curta e plural. Dessa forma, se Boudica encontra-se na memória coletiva dos britânicos, ela ultrapassa o campo de aprendizado em escolas, museus e pesquisas acadêmicas, estando já intrincada na mente e consciência desse grupo. Pode-se dizer, assim, que a memória é composta por detalhes, nutre-se de lembranças vagas, globais e flutuantes, particulares e simbólicas, sensíveis a todas as formas de projeções, integrando-se nas estratégias identitárias (Candau, 2011; Bélo, 2014, p. 220).

A memória das tragédias contribui para definir o campo do memorável, constituindo-se assim uma memória forte. Essa é a memória dos sofrimentos,

dolorosa, do infortúnio (Candau, 2011), a qual coloca em pauta questões polêmicas. A história de Boudica se encaixa justamente nesse tipo de memória, iniciando-se pelo tema do preconceito e da violência contra as mulheres. O açoitamento de Boudica e, sobretudo, o estupro de suas filhas são assuntos que percorrem o mundo da mulher desde tempos remotos até os dias atuais (Bélo, 2014, p. 220-221).

Com base nas lembranças de Boudica, foi elaborada uma pesquisa através de entrevistas a respeito da personagem com a população de cidades da Inglaterra e do País de Gales. O motivo da escolha de cada cidade foi baseado no fato de Boudica ter feito parte da história de cada local e/ou possuir algum objeto que a celebre. Os locais do passado podem fornecer insights em relação aos valores de antigamente e como as percepções e significados foram transformados ao longo do tempo (Low, 2002: 32).

Sendo assim, as entrevistas tiveram início na cidade de Norwich, lugar marcado pela instalação de Boudica e sua tribo; depois Colchester, que foi o primeiro assentamento romano que Boudica destruiu; logo após, Londres, segundo assentamento que a rainha guerreira destruiu; e St. Albans, último assentamento destruído por ela; Cardiff, capital do País de Gales, foi escolhida por abrigar no prédio da prefeitura da cidade uma estátua da personagem com suas duas filhas.

Uma das questões a serem feitas para o entrevistado foi se ele já havia ouvido falar sobre Boudica, proporcionando uma resposta diretamente ligada à lembrança da personagem pelo entrevistado. Dessa forma, os resultados foram os seguintes:

VOCÊ JÁ OUVIU FALAR DE BOUDICA OU BOADICEA?

IDADE	SIM		NÃO		TOTAL	
	(%)	N	(%)	N	(%)	N
18-24	9.6	48	8.8	44	18.4	92
25-34	8.0	40	6.4	32	14.4	72
35-44	9.0	45	1.0	5	10.0	50
45-54	14.8	74	2.4	12	17.2	86
55-64	12.4	62	2.2	11	14.6	73
65-74	14.4	72	1.8	9	16.2	81
75 ou mais	8.4	42	0.8	4	9.2	46
Total	76.6	383	23.4	117	100	500

A idade das pessoas revelou-se como um fator que influenciou nas respostas dessa questão ($\chi^2= 72.895^{**}$), uma vez que os mais novos, entre 18 e 24 anos e entre 25 e 34 anos, representaram o grupo que apresentou a maior quantidade de respostas negativas. O conhecimento sobre Boudica parece ter aumentado para os grupos de pessoas de 35 anos em diante. Contudo, nos grupos de pessoas entre 35 e 44 anos e de 75 anos em diante, pode-se notar que as respostas positivas não são altas. Entretanto, se comparado o total de pessoas de cada grupo – 50 e 46, respectivamente –, pode-se concluir que há uma grande discrepância entre eles: 45 respostas positivas contra 05 respostas negativas, e 42 ‘sim’ para 04 ‘não’. Dessa forma, conclui-se que existe uma grande diferença entre a quantidade de respostas afirmativas e negativas: 8% e 7.6%, respectivamente. Além disso, os dois grupos de jovens apresentam 0.8% para respostas afirmativas e 1.6% para respostas negativas.

Considerando esse resultado em que os jovens sabem menos do que os mais velhos sobre Boudica, deve-se ter em mente que cada comunidade deveria ser responsável por acompanhar e tomar as responsabilidades por sua herança cultural. Entretanto, as fronteiras da comunidade estão em constantes mudanças, fragmentando e adicionando novos valores e perspectivas, enquanto o passado é continuamente reinterpretado, ou melhor, criado. A comunidade responsável por gerar certos elementos da herança cultural nunca é idêntica àquela que mais tarde irá clamar por esse passado. A identidade é dinâmica e moldada por conflitos contemporâneos e antigos (Silberman, 2015, p. 2).

Apesar desse panorama, foi confirmado que a memória sobre Boudica ainda sobrevive. Dessa maneira, elaborou-se uma questão voltada para saber quais são os vetores mais responsáveis pela divulgação dessa lembrança.

ONDE FOI A PRIMEIRA VEZ QUE VOCÊ OUVIU SOBRE ELA?

	ESCOLA		MUESEU		INTERNET		TV		PREFEITURA		NÃO SE LEMBRA		OUTROS		TOTAL	
	(%)	N	(%)	N	(%)	N	(%)	N	(%)	N	(%)	N	(%)	N	(%)	N
NORWICH	16.44	63	1.04	4	-	-	0.78	3	-	-	1.58	6	0.52	2	20.36	78
COLCHESTER	17.75	68	2.87	11	-	-	0.52	2	0.26	1	-	-	1.58	6	22.97	88
LONDON	14.62	56	0.52	2	1.56	6	0.78	3	-	-	0.78	3	3.65	14	21.93	84
ST. ALBANS	16.44	63	0.26	1	-	-	0.78	3	-	-	-	-	0.52	2	18.01	69
CARDIFF	12.79	49	0.26	1	-	-	1.04	4	0.52	2	0.52	2	1.56	6	16.71	64
TOTAL	78.06	2099	4.96	19	1.56	6	3.91	15	0.78	3	0.78	3	7.83	30	100	383

*Resultado final das respostas positivas.

Os resultados demonstram que as escolas são os principais vetores de propagação da lembrança e manutenção da figura de Boudica, na medida em

que 78.06% das pessoas entrevistadas ouviram pela primeira vez sobre ela na fase escolar. Entretanto, isso não significa que os museus não possuam um papel significativo nessa atividade, ou seja, foi observado por este estudo que as escolas ensinam sobre Boudica e os estudantes são levados aos museus das cidades para que o ensino acerca desse assunto seja complementado.

Os vetores – escolas e museus – não trabalham com a lembrança meramente como a reconstituição da imagem do evento do passado, mas, ao contrário, a reconstrução deve iniciar-se compartilhando os dados e/ou concepções, desde que eles sejam continuamente transmitidos, e esse processo somente ocorre pelo motivo de que eles ainda estão e são pertencentes a esse mesmo grupo (Halbwachs, 2004: 31).

Outra parte da entrevista considerou Boudica ligada às causas das mulheres, pois algumas mulheres, como Elizabeth I e mesmo a própria Margaret Thatcher, sofreram com comentários sobre suas ações cruéis tomadas durante seus governos e muitas vezes foram comparadas diretamente com Boudica, sem considerar o uso da rainha guerreira em celebrações e reivindicações pelas sufragistas no início do século XX e até os dias de hoje.

A questão relacionada a esse tema era se o entrevistado considerava que o nome de Boudica estava atualmente voltado para as causas das mulheres e a outra questão estava relacionada com o fato de se o entrevistado via Boudica como uma mulher masculinizada.

VOCÊ ACHA QUE O NOME DE BOUDICA É LIGADO HOJE ÀS CAUSAS DAS MULHERES?

	SIM		NÃO		TOTAL	
	(%)	N	(%)	N	(%)	N
NORWICH	5.22	20	15.14	58	20.36	78
COLCHESTER	2.87	11	20.10	77	22.97	88
LONDON	4.43	17	17.49	67	21.93	84
ST. ALBANS	2.61	10	15.40	59	18.01	69
CARDIFF	4.69	18	12.01	46	16.71	64
TOTAL	19.84	76	80.15	307	100	383*

*Resultado final das respostas positivas.

VOCÊ ACHA QUE ELA ERA UMA MULHER MASCULINIZADA?

	YES		NO		TOTAL	
	(%)	N	(%)	N	(%)	N
NORWICH	5.22	20	15.14	58	20.36	78
COLCHESTER	8.09	30	14.88	57	22.97	88
LONDON	11.48	31	10.44	40	21.93	84
ST. ALBANS	9.66	37	8.35	32	18.01	69
CARDIFF	9.13	35	7.57	29	16.71	64
ALL	43.60	167			100	383*

*Resultado final das respostas positivas.

Dentre as entrevistas, que foram feitas em cidades onde Boudica fazia parte da história e/ou possuíam uma estátua sua, observou-se que, em Norwich, 20 pessoas a associaram com as causas das mulheres e 20 a consideraram como uma mulher masculinizada; em Colchester, 11 pessoas acreditam que ela está ligada à causa das mulheres e 31 a veem como

uma mulher masculinizada; em Londres, 17 pessoas a relacionaram com a primeira questão e 44 pessoas a acham masculinizada; em St Albans, 10 a associaram com a causa das mulheres e 37 a compreendem como uma mulher masculinizada; por fim, em Cardiff, 18 pessoas declararam que ela está associada à causa das mulheres e 35 a caracterizaram como uma mulher masculinizada. Assim, houve um total de 76 pessoas que a relacionaram às causas das mulheres e 167 que a conceberam como uma mulher masculinizada.

Nesse caso, é significativo que, de 500 pessoas entrevistadas, 100 em cada localidade, apenas 76 pessoas a associaram às causas femininas, além de 167 pessoas a caracterizarem como uma mulher masculinizada, em um momento em que as mulheres já passaram a sair de suas casas para estudar, trabalhar, junto com os homens, em cargos superiores aos deles, muitas vezes liderando-os; também, em um período em que as questões de gênero estão sendo debatidas para que possa haver uma liberdade de pensamento cada vez mais aberta em relação à diversidade.

6 – CONCLUSÃO

Boudica possui todas as características para ser utilizada como um símbolo nacional e, já que apresenta uma coerência social dentro de um determinado grupo, estabiliza e legaliza instituições, status ou relação de autoridade. O principal propósito de sua figura é a socialização, embebida de crenças, sistemas de valores, geradora de comportamentos e, além disso, trata-se de um elemento antigo (Hobsbawm & Ranger, 1983), o qual tem por intuito definir as raízes do grupo. Ela apresenta uma linguagem elaborada que faz parte de práticas simbólicas, e a comunicação da imagem é sempre acessível (Bélo, 2014, p. 222).

A personificação de Boudica pela cultura material é um exemplo de como as coisas são materializadas e dependem da linguagem das concepções, da experiência e das relações de poder, as quais convergem em uma experiência particular (Thomas, 1999) e coletiva. Não cabe imaginar que a significância da cultura material seja fixa e imutável (Thomas, 1999) e, por essa razão, Boudica é recriada de tempos em tempos, fazendo com que existam inúmeras Boudicas (Bélo, 2014, p. 222).

A personificação de Boudica durante o século XIX e início do século XX deu origem, por meio das estátuas e do vitral, à consciência da existência da guerreira. Os britânicos perceberam, então, seu volume, sua estrutura física, seus movimentos no espaço e sua existência subjetiva, constituindo-se como um patrimônio cultural, pois a heroína está imbricada em identidades sociais e resulta em uma ligação direta com as políticas de Estado nacional e, ainda, levanta questionamentos no quadro da defesa da diversidade. Desse modo, está voltada para a nação ou para o que representa a nacionalidade, sendo proclamada em monumentos, edifícios e textos escritos (Bélo, 2014, p. 223).

De acordo com Halbwachs (1996), quando a consciência é descoberta pela sociedade, ela (a consciência) é a própria descrição dessa última, e o que a envolve é todo um conjunto formado por linguagens, ordem, instituições, presenças e 'tradições' humanas, as quais se tornam possíveis à consciência de cada ser humano. Contudo, por mais que essa consciência seja coletiva, ela influencia, de certo modo, a individualidade, ou seja, forma uma memória coletiva que de alguma maneira irá influenciar a memória individual de cada componente do grupo, o qual observa os símbolos que o envolvem como algo popular e impossível de esquecer. Nesse sentido, pode-se afirmar que, se a memória coletiva fosse uma série de datas e fatos históricos, ela

desempenharia apenas um papel secundário (Halbwachs, 1996; Bélo, 2014, p. 223).

BIBLIOGRAFIA

- ALDHOUSE-GREEN, M. 2006. *Boudica Britannia*. London: Pearson Longman.
- ALEXANDER, W. 1779. *The history of women, from the earliest Antiquity to present time*. 2 vols, II, p. 336.
- AUSTEN, J. 1813. *Pride and prejudice*. London: T. Egerton
- BÉLO, T. P. 2014. *Boudica e as facetas femininas ao longo do tempo: nacionalismo, feminismo, memória e poder*. Doutorado apresentado no programa de pós-graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas. Departamento de História, especialização em História Cultural.
- BRISTOL, E. C. 1777. *The laws respecting women: as they regard their natural rights or their connections and conduct*. London: J. Johnson.
- CANAU, J. 2011. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto.
- COLLEY, L. 1996. *Britons: forging the nation, 1707 – 1837*. London: *A Vintage Book*.
- COWPER, W. 1792/1980. *Boadicea: an ode*. In: J. D. Baird and C. Ryskamp (ed.) *The poems of William Cowper*, Oxford, Clarendon Press. 1:1748 – 82, 431 – 32.
- CUDD, A. E. & Andreasen, R. O. 2005. *Feminist Theory*. Oxford: Blackell Publishing.
- DAVIES, J & Robinson, B. 2009. *Boudica: her life, times and legacy*. Cromer: Poppyland Publishing.
- FIELDS, N. 2011. *Boudicca's rebellion AD 60 – 61: the Britons rise up against Rome*. Oxford: Osprey Publishing.
- GISBORNE, T. 1797. *Enquiry into the duties of female sex*. London: T. Candell Jun and W. Davies.

- GREEN, O. 1997. *The town hall: Colchester*. Colchester: Colchester Borough Council and Jarrold Publishing.
- HALBWACHS, M. 1925/1994. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- _____. 1996. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.
- _____. 2004. *The collective memory*. New York: Harper & Row Publishers.
- HEYWOOD, T. 1640. *The exemplarary lives and memorable acts of nine the most worthy women in the world*. London: Thomas Cotes.
- HINGLEY, R. 2000. *Roman officers and English gentlemen: the Imperial origins of Roman archaeology*. London: Routledge.
- HOBBSAWM, E & Ranger, T (eds.). 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLINSHED, R. 1577/1586. *The chronicles of England, Scotland and Ireland*. Newlie Augemented and continued by John Hosker + V. Gent and others. Place of publication and publisher unspecified. Firs published 1577.
- LOW, S. M. 2002. Antropological-Ethnographic methods for the assessment of cultural values in heritage conservation. In: Torre, M. de la (ed.). *Assessing de values of cultural heritage*. The J. Paul Getty Trust: Los Angeles.
- PINTO, R. 2011. *Duas rainhas, um príncipe e um eunuco: gênero, sexualidade e as ideologias do masculino e do feminino nos estudos sobre a Bretanha Romana*. Tese de doutoramento apresentada ao Programa de pós-graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Departamento de História, área de concentração em História Cultural.
- SILBERMAN, N. 2015. Remembrance of things past: Collective Memory, Sensory Perception, and the Emergence of New Interpretive Paradigms. In: *Proceedings of 2nd International Conference on best practice in World Heritage: people and communities*. Monarca, Spain, 29 – 30 Abril, 1 - 2 May.

- SPEED, J. 1611. *The history of Great Britaine under the conquests of ye romans, saxons, danes and normans*. London: Iohn Sudbury & Gorg Hunble.
- THOMAS, J. 1999. A materialidade e o social. In: *Revista do museu de arqueologia e etnologia*. São Paulo, Suplemento 3: 15 – 20.
- VAN DYKE, R. M. & Alcock, S. E. 2003. Archaeologies of memory: An introduction. In: *Archaeologies of memory*. Edited by Van Dyke, R. M. & Alcock, S. E. Malden: Blackwell Publishers.
- WEBSTER, J. 1978. *Boudica: the British revolt against Rome AD 60*. London: Batsford.
- WOLLSTONECRAFT, M. 1792. *A vindication of the rights of woman*. Boston: Peter Edes.

**MICHEL FATTAL, DU LOGOS DE PLOTIN AU
LOGOS DE SAINT JEAN. VERS LA SOLUTION
D'UN PROBLÈME MÉTAPHYSIQUE?**

**PARIS, LES ÉDITIONS DU CERF, 2016, 150 PP.,
ISBN 9782204109673.**

Reviewed by Pedro Paulo A. Funari

University of Campinas – Unicamp

Michel Fattal is a well-known philosopher, a specialist on logos from the Pre-Socratics to the mediaeval period, passing through Plato, Aristotle, and the Stoics and beyond. He puts together classical philosophy and Christian epistemology in innovative ways, as is the case in his new volume on Logos in Plotinus and in Saint John. The book gathers a series of lectures, starting with a keynote speech, or *lectio magistralis*, at Rome in April 2011, followed by several others. Fattal lectured on a related topic in Brasília, 2016, at a Archaï Unesco Chair meeting. Fattal started to explore Logos in ancient Greek thought as early as 1977 and continued doing so in his PhD dissertation (1980) and

Habilitation (2001), publishing overall 19 books and dozens of papers and chapters. This volume is the 17th in a series on the Logos, and it deals with the relational logos in both Plotinus and Saint John, particularly the relationship of the sensible and possible to understand, earth and heaven, humans and God.

Logos as a philosophical concept implies putting together (*function rassembleante et unifiante*). Legein derives from the root *leg-, meaning putting together and choosing. Logos thus means relating, and so speaking, a discourse as composition (*sunthesis*). Parmenides considers the Logos as the critical reason, capable of splitting up being and non-being, what is true and what is false, krinai logo, to judge or split up by reason (Parmenides B7, 5D-K). Plotinus and his rivals, the Gnostics interpret differently Plato, as the former are dualists and pessimists, whilst the latter is a monist and an optimist in relation to the universe and its production.

Plotinus rejects and warns his followers against the temptation of multiplying intellects, hypostases and intermediaries. Plotinus however considers that the Logoi are energies, dynamic powers, trying thus to mediate humans and the Gods. The relationship of logos and logoi is thus a complex one, in his attempt to preserve monism. Saint John in his Gospel introduces a different monist interpretation of logos (John 1, 1-5):

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. 2 Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

1 In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. 2 He was with God in the beginning. 3 Through him all things were made; without him nothing was made that has been made. 4 In him was life, and that life was the light of all mankind. 5 The light shines in the darkness, and the darkness has not overcome it.

NEW INTERNATIONAL VERSION

The Christian logos has the unique feature of being conflated to love (*agape*), as Christ (John 13, 1):

Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν Πατέρα, ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.

It was just before the Passover Festival. Jesus knew that the hour had come for him to leave this world and go to the Father. Having loved his own who were in the world, he loved them to the end.

NEW INTERNATIONAL VERSION

The Christian logos draws not only from the Greek root, but also from the דָּבָר, *dabar*, of the Hebrew tradition, meaning at the same time word and deed, as in Isaiah 55, 10-11, and Psalm 147, 15:

He sends his command to the earth; his word runs swiftly.

NEW INTERNATIONAL VERSION

It also is *logos tes zoes*, word of life (1, 1-4). Behind the Greek *zoe* (life), there is a Semitic מַיִם, *haiim*, both life and salvation (*salut*). It is also the way דֶּרֶךְ, *derekh*, *hodos* in Greek, implying the physical and metaphysical senses of the word. In the end, Michel Fattal relates the Greek and Hebrew roots of the Christian thought and shows its debt to two different but perhaps complimentary epistemologies. Michel Fattal has thus produced a fine argument for a deeper understanding of the intricacies of first century ideas about life and society.

HOMENAGEM A ARISTÓTELES: HISTORIOGRAFIA PSICOGENÉTICA DA CIÊNCIA EM WERNER JAEGER, JEAN PIAGET E ROLANDO GARCIA

HOMAGE TO ARISTOTLE: PSYCHOGENETIC HISTORIOGRAPHY OF SCIENCE IN WERNER JAEGER, JEAN PIAGET, AND ROLANDO GARCIA

Tristan Guillermo Torriani¹

RESUMO

O acesso ao pensamento antigo requer reflexão que vá além da análise lógica de sentenças encontradas em textos numa suposta busca pela verdade transcendente. A abordagem psicogenética de Jaeger, Piaget e Garcia faz jus ao pensamento enquanto atividade de seres humanos completos cuja inteligência se desdobra em um mundo concreto e muitas vezes hostil. Aristóteles ocupa um lugar especial nessa tentativa não só enquanto objeto dessa reconstrução, mas também como inspirador dela.

Palavras-chave: Jaeger, Werner; Piaget, Jean; Aristóteles; História da Ciência; Psicogênese.

¹ Professor doutor na Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Email: tristan.torriani@fca.unicamp.br.

ABSTRACT

Our access to ancient thought requires reflection that goes beyond the logical analysis of sentences in the hope of finding a supposed transcendent truth. The psychogenetic approach practised by Jaeger, Piaget and Garcia does justice to thought as an activity of complete human beings whose intelligence unfolds in a material and often hostile world. Aristotle holds a special place in this attempt not only for being the subject of this reconstruction, but also for having provided its inspiration.

Keywords: Jaeger, Werner; Piaget, Jean; Aristotle; History of Science; Psychogenesis.

INTRODUÇÃO

O acesso que temos ao pensamento antigo, por mais que dependamos dele, não é direto, pois passa pela mediação da linguagem e da cultura contemporâneas. Por isso, é recomendável sempre refletirmos sobre o modo em que o reconstruímos historicamente. Uma das abordagens interessantes no século XX foi a psicogênese, ou seja, o estudo do desenvolvimento psicológico. A Lógica e a Epistemologia, enquanto subáreas da Filosofia, tratavam do pensamento respectivamente em seu caráter formal e fundacional, mas o estudo empírico realizado pela Psicologia mostrou uma grande complexidade no processo de construção do conhecimento a partir da infância. Criou-se então a partir de G. Frege a querela entre o logicismo, que insiste sobre o caráter supostamente não-psicológico do conhecimento, e o psicologismo, que tende a privilegiar descrições empíricas dos processos cognitivos sem sempre reconhecer sua dimensão normativa. Foi nesse contexto que autores como Werner Jaeger (1888 - 1961), Jean Piaget (1896 - 1980), e Rolando Garcia (1919 - 2012) mostraram uma grande afinidade pelo lado psicológico sem contudo perder de vista o aspecto lógico, e procuraram manter articulado aquilo que Hans Reichenbach distinguiria entre contexto de descoberta e contexto da justificação.

Tanto o logicismo quanto o psicologismo têm seus méritos e suas desvantagens. O mérito do logicismo está em focar no nível proposicional, deixando em segundo plano a dimensão pessoal. Isso se reflete no modo em que ataques ao caráter do interlocutor são repudiados enquanto falácias *ad hominem*. O importante seria determinar a verdade ou falsidade de uma proposição e a validade ou invalidade de um argumento. A desvantagem do logicismo é sua confiança excessiva na busca argumentada (dialética) da verdade sem considerar devidamente o contexto linguístico, cultural, histórico e mesmo político, social e econômico em que o debate ocorre. O sujeito enunciatador permanece externo à contraposição argumentativa que não raro se mostra aporética, sendo que a dimensão causal e empírica que condiciona o debate não pode ser tematizada. Decorre daí a ingenuidade da abordagem logicista endêmica entre filósofos ciosos de resguardar a prioridade de sua disciplina em relação a todas as outras, mesmo à Matemática. Ao questionar os preconceitos dos filósofos em *Para além do bem e do mal*, Nietzsche procurava mostrar a irreflexão psicológica que tornava a Filosofia em ideologia ingênua.

O psicologismo podia então se apresentar como abordagem preferível por tornar o pensamento em um objeto de estudo empírico. Piaget podia descrever o desdobrar da inteligência na criança e Jaeger podia tentar resgatar a concepção de *paideia* e o desenvolvimento de Aristóteles. A abordagem logicista procurava descrever seus objetos enquanto estruturas abstratas estáticas *a priori*, mas calava sobre o acesso mental e linguístico a elas. Ao tratar o pensamento como um processo realizado concretamente pelo ser humano, Piaget e Jaeger podiam evitar a especulação arbitrária mas também descobrir o fenômeno do desenvolvimento.

A Psicologia podia, portanto, assumir um papel central, estando estratificada em quatro níveis.² No mais elevado, permaneceria a Filosofia Intradisciplinar³ como subárea ocupada como critério de critério e considerações de tipo epistemológico, ético e estético. A Psicologia Teórica construiria teorias a partir de critérios (ou conceitos). A Psicologia Empírica (experimental ou observacional), brilhantemente praticada por Piaget e seus colaboradores, testaria as hipóteses. E a Psicologia Aplicada produziria resultados práticos. Esta estruturação disciplinar se mostra ainda hoje defensável e ela só apresenta uma desvantagem na medida em que periodicamente gera a tentação de querer utilizar a Psicologia para supostamente prover soluções para os problemas filosóficos. Este psicologismo assim entendido erra ao não perceber que tudo aquilo que a Psicologia porventura poderia vir a propor como solução à Filosofia já contém em si como pressuposto um posicionamento filosófico, o que caracteriza então a falácia da petição de princípio. No entanto, há um outro tipo de psicologismo possível, em que o estudo empírico da cognição humana nos sugere alterações em nossos critérios (ou conceitos) fundamentais tendo em vista a reinterpretação e descoberta de fenômenos. Essas reformulações criteriosas ocorrem no nível filosófico (epistemológico), mas não se “fundamentam” na Psicologia, apenas são *motivados heurísticamente* por ela. De fato, é possível encontrar passagens em que Piaget e Jaeger parecem resvalar para o psicologismo do primeiro tipo. Porém, se seguirmos o princípio da interpretação caritativa, prevalecerá o bom senso de reconhecermos por um lado a proficiência da Psicologia e, por outro lado, a esterilidade daquilo que Piaget (1969)

² Sigo com algumas alterações a proposta de Piaget (1970, p. 13 e 127).

³ Piaget (1973, p. 152) fala de uma “epistemologia interna” a uma disciplina científica cujo trato requer competência tanto técnica quanto formação histórico-humanista.

reprovava em *Sabedoria e ilusões da Filosofia* como sendo o auto-engano da Psicologia fenomenológica.

Em suma, apesar da especificidade, irredutibilidade e prioridade dos problemas filosóficos ter prevalecido, tendo-se tornado recomendável o reconhecimento de uma Filosofia interna a toda ciência particular, a Filosofia Geral enquanto tal desaba por não conseguir resolver seus problemas imanentemente. Por sua vez, a Psicologia continua a avançar nos níveis teórico, empírico e aplicado contendo em si a reflexão fornecida pela Filosofia da Psicologia. Tal marginalização da Filosofia Geral não deveria nos surpreender. Um processo análogo ao que vivemos atualmente foi mostrado por Jaeger ao descrever o distanciamento progressivo entre Platão, dramaturgo do diálogo, e Aristóteles, pesquisador empírico. Ao tratar como sagrado o pensar, a Filosofia preserva em seus anais milênios de pensamentos profundos sem que se possa hierarquizá-los, apenas ordená-los segundo sua periodização histórica, sua área temática, sua língua ou sua localização geográfica. O psicólogo deve respeitar este patrimônio da humanidade e conhecê-lo na medida do possível. No entanto, deve manter uma atitude cética com relação à possibilidade de encontrar soluções para tais problemas que transcendam as necessidades criteriosas e metodológicas de sua pesquisa. O psicólogo só gera soluções locais para os problemas filosóficos, não gerais. O atual descrédito da Filosofia Geral é indicado pelo pouco apelo que os últimos ditos grandes filósofos do século XX conseguiram encontrar no ambiente científico. Na sua maioria, os grandes pensadores do passado recente se afastaram da Filosofia e preferiram fundar ciências humanas particulares. Isto não é acidental, mas decorre de um processo irreversível cuja negação porfiada na Filosofia Geral é infrutífera. O protesto

contra a fragmentação do saber, contra o “conhecer mais e mais sobre menos e menos”, é inútil sem uma alternativa generalista viável.

Tendo como pressuposto nosso interesse em refletir sobre nosso acesso ao pensamento antigo, faz sentido portanto resgatar abordagens psicológicas de Jaeger, Piaget e Garcia.

1 – JAEGER SOBRE ARISTÓTELES COMO PAI DA CIÊNCIA MODERNA

Grandes pensadores recentes tão diferentes quanto Martin Heidegger e Bertrand Russell foram unânimes em reconhecer o proveito que podemos extrair da leitura dos textos aristotélicos. No entanto, por mais admiráveis que sejam, estes escritos colocam vários problemas de fidedignidade, autoria e mesmo de consistência lógica. Teria Aristóteles concebido um sistema estático que constituiria a verdade absoluta como alegava a visão dita escolástica? Ou será que esses textos apenas registram pesquisas de auxiliares orientados por ele?

Em 1912, Werner Jaeger publicaria seus estudos sobre o desenvolvimento da metafísica aristotélica, derrubando a visão escolástica. Em 1923, com a publicação de seu livro clássico sobre o filósofo de Estagira, ele estabeleceria um programa de pesquisa que tornaria simplesmente inaceitável o tratamento estático anteriormente aplicado ao suposto sistema aristotélico. Como nota Anton-Hermann Chroust (WIANS, 1996) a visão jaegeriana do desenvolvimento de Aristóteles se fundava inicialmente em seu estudo minucioso e sólido, ainda hoje pouco questionado, da *Metafísica*, mas foi depois extrapolado e generalizado por meio do uso menos rigoroso dos escritos éticos e políticos, o que deu margem para questionamentos de estudiosos posteriores.

Segundo Jaeger, Aristóteles teria iniciado sua carreira como seguidor de Platão e teria alcançado a autonomia apenas após um extenso período intermediário. Para reconstruir o Aristóteles jovem, o filólogo alemão se baseou em indícios obtidos a partir de fragmentos antes tidos como espúrios e duvidosos. Para o período intermediário, ele utilizou obras geralmente consideradas como montagens feitas a partir de palestras e textos menores (como a *Metafísica* e a *Política*) além dos três tratados éticos (os dedicados a Eudêmio, a Nicômaco e a *Magna Moralia*). No período final estariam os tratados biológicos, o que sugeriria um crescente distanciamento de Aristóteles em relação a seu mestre, não obstante a manutenção de alguns preceitos metafísicos platônicos.

Os três períodos propostos por Jaeger para o desenvolvimento de Aristóteles eram: (1) o período na Academia em Atenas (367/6 – 348/7 a.C.), em que o jovem teria sido marcado pela influência de Platão, passando logo a realizar um dito “apostolado” em que redigiria diálogos didáticos; (2) o período em Assos (348/7 – 345/4) e Mitilene (345/4 – 343/2 a.C.), onde teria sido escrito o ensaio *Sobre a Filosofia* e outros textos em estilo mais prosaico, em que começariam a despontar sinais de senso crítico em relação ao seu mestre; (3) o período do Liceu (335/4 - 323 a.C.), em que a investigação empírica teria desabrochado na forma de projetos coletivos de pesquisa sob sua orientação.

Particularmente admirável é a reconstrução jaegeriana do Aristóteles maduro (JAEGER, 1946). A compilação realizada na obra sobre as constituições helênicas e na obra filológica *Problemas Homéricos*, explica Jaeger, requereu um trabalho minucioso a partir de fontes primárias em que o individual adquiria uma finalidade em si mesma. Ao concluí-la, estima o

filólogo alemão (JAEGER, 1946, p. 376), Aristóteles teria alcançado “sua maior distância em relação à filosofia de Platão”.⁴

Jaeger (1946, p. 377) ressalta que essas obras jurídicas e filológicas constituíam “um tipo científico de investigação exata do mundo real que era absolutamente novo e revelador no mundo grego da época.” A inovação residia “no método de aplicar o princípio da forma aos detalhes da realidade, a ideia da *uniformidade* da natureza” (grifo no original) em conjunção com o talento para recorrer à história tanto natural quanto à cultural.

Por exemplo, em *História dos Animais* e em *Problemas Homéricos*, apesar do conteúdo tão diverso, o trabalho teria sido coletivo, com os últimos livros sendo redigidos por discípulos. Jaeger admite a dificuldade em saber que papel Aristóteles teria desempenhado e supõe que teria sido um de coordenação.

O filólogo alemão alerta contra o erro de supor que os trabalhos de história natural se limitassem à classificação ou taxonomia. A contribuição realmente significativa dessas pesquisas na história do pensamento residiria na consideração séria do individual, a ponto de ele merecer atenção para ser descrito em detalhes.

O estabelecimento da pesquisa metódica do individual teria tido como desdobramento no plano reflexivo uma compreensão do caráter histórico do próprio pensamento. Assim, Jaeger destaca o modo em que Aristóteles fundou a história da Filosofia e da ciência enquanto projeto coletivo da humanidade avançando em direção ao saber. A partir de então, assim como um vegetal ou um animal, o próprio pensamento revelaria a lei de seu desdobramento imanente.

⁴ Todas as traduções de W. Jaeger do espanhol são minhas.

Jaeger enfatiza também o fato da biblioteca do Liceu ter sido a primeira conhecida pela vastidão de seu acervo. O tamanho da biblioteca, ao mesmo tempo que fornecia uma base para sustentar a pesquisa, resultava do compromisso em coletar dados e em investigar seriamente o individual.

Se os estudos médicos na Academia eram episódios raros, no Liceu teria havido cursos regulares de anatomia e fisiologia, como podemos constatar pela obra pedagógica *Dissecções*, que era ilustrada como um atlas. Jaeger lembra que a medicina grega do final do século V havia desenvolvido a observação metódica de fenômenos particulares e que no século seguinte a astronomia oriental deu continuidade a isso com seus registros extensos dos fenômenos cósmicos. Os antigos físicos teriam tido dificuldade em ir além de explicações especulativas dos eventos. A contribuição da Academia teria sido a classificação lógica em gêneros e espécies universais. Jaeger ressalta, porém, que até mesmo a insistência de Platão em exortar os acadêmicos a levar a análise classificatória até o átomo (ou indivisível) dizia respeito não às aparências, mas às espécies enquanto universais.

Somente com a revolucionária inversão operada por Aristóteles, em que o empírico obteria a dignidade de ser portador do universal, é que a ciência do particular teria se tornado possível. Nisso, o Estagirita seria um dos pensadores mais inovadores da história. De modo notável, Jaeger procura nos sensibilizar para as dificuldades de compreensão mútua que tanto Aristóteles quanto seus ouvintes haveriam de ter enfrentado. O grego comum do século IV a.C. esperava ser instruído sobre questões elevadas pelo embate dialético abstrato. Aristóteles, ao contrário, se propunha a investigar empiricamente objetos concretos desprezíveis como insetos e minhocas.

Para vencer essa resistência, Aristóteles teria tido que revestir a descoberta da forma na matéria com uma aura espiritual em que se conferiria

sentido à realidade. Deste modo, nada na natureza seria totalmente desprovido de forma, sendo portanto pelo menos em parte maravilhoso e merecedor de nossa veneração.

Ao fundar assim a filosofia científica, Aristóteles teria produzido “a separação final entre ciência e filosofia” (JAEGER, 1946, p. 425). Com relação à importância do Estagirita enquanto pai da ciência e da universidade, Jaeger (1946, p. 28) é taxativo:

As modernas academias e universidades não podem ver em Platão o seu modelo. A ideia de uma unidade sistemática de todas as ciências lhe foi totalmente estranha, e mais ainda sua realização em uma organização enciclopédica de todas as matérias com fins de ensino e investigação.

Em particular, Jaeger nos permite apreciar a sofisticação e independência de Aristóteles em relação à Academia platônica. O valor atribuído por Aristóteles ao objeto concreto individual enquanto merecedor de investigação empírica exaustiva junto com o cultivo de um rigor lógico-conceitual exemplar foram fatores decisivos. O filólogo alemão entendia que sem esse rompimento com a orientação místico-matemática dos platonistas, não teria sido possível o estabelecimento da ciência ocidental, seja a antiga ou mesmo a moderna.

Nesse sentido, a interpretação jaegeriana do desenvolvimento do pensamento aristotélico é particularmente feliz por encaminhar o estudante de Filosofia para as ciências, permitindo-lhe valorizar mais o fazer científico e reconhecer melhor sua origem filosófica verdadeira.

Além disso, o resgate de Aristóteles enquanto homem completo é tentado por Jaeger por meio de textos como o poema dedicado pelo Estagirita ao seu sogro Hermias de Atarneu após sua captura, tortura e execução pelos

persas por ter feito um pacto secreto com Felipe II de Macedônia. Segundo o filólogo alemão, o poema é mais do que um documento humano, pois comprovaria que, mesmo após Aristóteles ter refutado a Ideia platônica do ponto de vista científico, ele a teria mantido emocionalmente como um “símbolo religioso” (JAEGER, 1946, p. 140). Por meio de sua amizade com Felipe, Hermias possibilitou a Aristóteles retornar à Macedônia enquanto tutor de Alexandre Magno. Jaeger avalia que a morte de Hermias teria feito com que o sentimento anti-persa marcasse “a vida emocional” do Estagirita (JAEGER, 1946, p. 143).

1.1 – CRÍTICAS A JAEGER

Antes de prosseguir, no entanto, cumpre reconhecer que, apesar do papel pioneiro de Jaeger na leitura genética (ou desenvolvimentista) de Aristóteles, o estado atual da pesquisa tem se distanciado de suas teses.

Segundo Charlotte Witt (WIANS, 1996, p. 74), “Após uma recepção inicial entusiasta da parte dos estudiosos, praticamente todas as teses principais defendidas por Jaeger em seu livro tem sido criticadas e/ou refutadas.”⁵ Ela faz bem em notar uma distinção importante, a saber, entre relações causais psicológicas que interessavam a Jaeger e relações lógicas fundacionalistas que interessavam a G.E.L. Owen.⁶ É importante adicionar que, para Piaget, assim como para Jaeger, esta distinção deve ser respeitada, mas sem uma desarticulação total como ocorre no pensamento kantiano ortodoxo.

⁵ “Following an initial enthusiastic reception on the part of scholars, virtually every major claim that Jaeger put forward in his book has been criticized and/or refuted.”

⁶ “Owen’s criticisms of Jaeger’s methods reflect the fact that Owen is not interested in Jaeger’s genetic question, the question of how and why Aristotle might have come to have a certain idea, but rather, he is interested in the question of philosophical justification, the question of how Aristotle justified his departure from Platonism and how philosophical argument brought him back.” (WIANS, 1996, p. 75)

Witt distingue entre três tipos de estudo desenvolvimentista baseando-se em seus métodos e objetivos: (1) o psicológico (ou biográfico) de Jaeger, que incorpora conhecimentos sobre a vida do autor para entender seu desenvolvimento; (2) o externo de G.E.L. Owen, voltado para o ambiente intelectual criado por um autor externo, no caso, Platão e o platonismo; e (3) o interno de T.H. Irwin, restrito à estrutura argumentativa textual e mais afim à concepção estática dos escolásticos, que se guiaria por tensões presentes nas afirmações, contradições essas que indicariam a necessidade de serem esclarecidas por hipóteses desenvolvimentistas.

A estudiosa admite contudo que Jaeger trabalhava nesses três níveis. Mesmo assim, ela objeta que: (a) não é necessário entender a mente do autor para entender seu texto; (b) nós carecemos de indícios extratextuais sobre Aristóteles para determinar a cronologia textual; (c) as abordagens externalista e internalista são melhores porque elas evitariam o psicologismo.

De fato, Jaeger articulava os diversos níveis diferenciados por Witt. O filólogo alemão ressaltava a distinção entre a interpretação filosófica de Platão e Aristóteles, que examinaria critérios específicos, e o estudo genético-filológico, que não se esgotaria na história dos problemas filosóficos, mas os trataria como parte do desenvolvimento cultural de uma nação. Para ele, não seria possível discernir o papel da Filosofia como causa ou efeito nesse processo, e seria um erro fundamental privilegiar o “conteúdo da consciência” em detrimento do contexto histórico (JAEGER, 1946, p. 421). Sem reconhecer Aristóteles como pessoa histórica, assegurava o filólogo alemão, seria impossível alcançar uma compreensão plena de sua profundidade e influência. Nesta crença ele é seguido por John M. Rist, que se opõe à leitura estritamente orientada por argumentos lógicos, que ele descreve como “*naked argument approach*” (WIANS, 1996, p. 360).

Jaakko Hintikka (WIANS, 1996) considera que Jaeger deveria ter deixado mais claro que Aristóteles estava lutando com questões na *Metafísica* que escapavam ao seu próprio controle. Não bastaria, insiste o lógico finlandês, reconhecer que o pensamento aristotélico seria menos sistemático do que muitos gostariam. Seria indispensável distinguir entre problemas e doutrinas, e deveríamos tentar entender Aristóteles a partir do exame acurado dos primeiros e ao invés dos segundos.

A objeção de psicologismo é acompanhada pela acusação de especular demais. R.M. Dancy (WIANS, 1996) reclama da falta de referências em Jaeger e da impossibilidade de saber se suas afirmações se baseiam em fontes primárias ou se envolvem suposições infundadas.⁷ John M. Rist (WIANS, 1996) admite que certas críticas são até legítimas, pois no melhor dos casos podem ocorrer excessos, mas insiste que todo ataque à abordagem jaegeriana acaba fazendo mais mal do que bem.⁸

Não obstante estas dificuldades, a interpretação jaegeriana de Aristóteles toca em um dilema básico muito atual para os filósofos que ainda hoje estão divididos entre a linha platônica direcionada para as artes, a religião e a educação, e a linha aristotélica voltada para a especialização científica. Com uma capacidade surpreendente, Jaeger consegue nos fazer sentir Aristóteles como um jovem dividido entre uma tendência metafísico-religiosa fomentada na Academia platônica e uma tendência científica realizada nas suas pesquisas biológicas. No final, apesar de a investigação empírica constituir a emancipação intelectual de Aristóteles, a metafísica

⁷ “As often, Jaeger gives no references, and it is impossible to tell when he is speculating and when he is reporting the tradition.” (WIANS, 1996, p. 254)

⁸ “At best Jaeger and his epigoni, including myself, can be faulted for a false methodology *within* the project, or for speculating beyond reasonable limits, or for invoking developmental hypotheses when hard thinking would show that some crisis of interpretation could be definitively resolved without them.” (WIANS, 1996, p. 362, grifo no original).

(em particular, pela concepção do *nous*) teria sido um meio de garantir a manutenção do vínculo com o mestre.

Nos capítulos sobre a maturidade de Aristóteles, Jaeger nos fornece um retrato persuasivo do nascimento da ciência empírica ocidental. O filólogo alemão ressalta o caráter dinâmico e provisório dessas pesquisas e identifica nos estoicos e epicúreos a tendência a engessar a pesquisa em sistemas acabados. Certamente, a relação entre Aristóteles e os acadêmicos era complexo, pois não havia apenas Platão, mas também sobretudo Eudoxo de Cízico, cujo empenho na pesquisa científica foi excepcional.

Em suma, mesmo que a reconstrução jaegeriana do desenvolvimento de Aristóteles mereça reparos diversos, sua leitura pelos estudantes de Filosofia pode ser benéfica enquanto potencial corretivo para a tendência místico-religiosa que ainda hoje atrai e desencaminha a tantos.⁹ Assim como o Estagirita precisou se esforçar para convencer seus ouvintes de que a descoberta de formas na matéria era uma ocupação digna, Jaeger promoveu o espírito científico na Filosofia contemporânea através do estudo filológico sério.

2 – PIAGET E GARCIA SOBRE ARISTÓTELES

Como nota John M. Rist (WIANS, 1996), apesar de seu empenho pela educação na *paideia*, os antigos gregos não demonstravam muito interesse pelo conhecimento infantil enquanto tal.¹⁰ Podemos dizer que a carreira de

⁹ A atitude anticientífica merece mais investigação psicológica. A resistência entre os antigos descrita por Jaeger provinha da contraposição entre a busca por ideais sublimes por um lado, e o desprezo pela matéria concreta, por outro lado. Para nós, é tentador também culpar a ciência pelo desencantamento do mundo, pelo esvaziamento das relações sociais, pelos males da tecnologia, e pela dificuldade em estudá-la. Assim, paradoxalmente, fechamo-nos à via principal aberta por Aristóteles para adquirirmos conhecimento objetivo e preciso.

¹⁰ "Generally speaking, the ancients were notoriously uninterested in the ideas and behavior of

Jean Piaget se baseou na tentativa de mostrar que o estudo minucioso do desenvolvimento cognitivo infantil poderia nos ensinar muito a respeito de como pensamos.

Piaget e Garcia (2011) partem de uma crítica à visão neopositivista, segundo a qual não haveria alguma relação entre a gênese do conhecimento nos níveis elementares da criança, por exemplo, e seu desenvolvimento mais avançado no cientista adulto. Além disso, criticam que se desassocie a estrutura (sincrônica) de uma habilidade cognitiva e seu processo (diacrônico) de construção. A visão neopositivista concebe desenvolvimento como um processo linear, sem passagens entre estágios que requerem reorganização. Por isso, ela não consegue entender o desenvolvimento avançado no cientista adulto como uma integração complexa descontínua de habilidades adquiridas em estágios anteriores.

Ao falarem de psicogênese, Piaget e Garcia distinguem entre a dimensão factual de como ocorre a desenvolvimento cognitivo e a dimensão normativa, que o regula. Ambos registros passam por desenvolvimento e estão ligados indissociavelmente.

Em seu livro *Experience and Prediction*, de 1938, Hans Reichenbach traçou a clássica distinção neopositivista entre o contexto da descoberta (relacionado com as práticas científicas resultantes na inovação criterial, teórica e experimental, estudada pela História e Psicologia) e o contexto da justificação (relacionado com a validação ou fundamentação imanente de um critério ou teoria feito pela filosofia da ciência). A implementação desta distinção tem como consequência a eliminação de todo aspecto relacionado

children – because such ideas are immature and incomplete – and their historians analogously are inclined to assume that a man's motivation remains constant throughout life.” (WIANS, 1996, p. 370)

à descoberta, exigindo sua reconstrução racional em termos de coerência lógica interna e verificabilidade empírica.

Piaget e Garcia objetam que a proposta neopositivista não consegue fundamentar a si mesma e assegurar seu próprio estatuto normativo. Além disso, assemelha-se ao empirismo ao propor uma concepção do sujeito que empiricamente é pouco convincente. Os autores notam que Thomas Kuhn havia reconhecido a história da descoberta como um componente indispensável para dar conta da aceitabilidade e justificação do conhecimento. No entanto, segundo eles, Kuhn distinguiria entre o leigo e o cientista em modo que para eles é insustentável, pois empiricamente a psicogênese sugere a transição gradual entre os processos cognitivos infantis e adultos por meio do controle progressivo da coerência lógica e da sua verificabilidade empírica. Eles lembram que mesmo os cientistas mais originais desconhecem tanto os fatos quanto as normas do seu fazer ciência e pesquisar. Até mesmo Aristóteles teria usado inconscientemente a lógica das relações na construção de seu *organon*. Esse descompasso entre o uso inconsciente de estruturas e a tomada de consciência comprometeria a utilidade de separar os contextos de justificação e descoberta. Por fim, Piaget e Garcia entendem que o conhecimento sempre depende de um contexto anterior e resulta, como um organismo, de adaptação (assimilação e acomodação) e reorganização em processos tanto ontogenéticos quanto filogenéticos, mesmo sendo também resultado de transmissão cultural.

Piaget e Garcia reafirmam que as constantes do desenvolvimento tanto na ontogenia quanto na filogenia do conhecimento são funcionais, resultantes da adaptação entendida enquanto equilíbrio entre assimilação e acomodação. Não haveria estruturas fixas no desenvolvimento. Dentre as regularidades funcionais observadas, os autores destacam duas. A primeira,

já conhecida por trabalhos anteriores do psicólogo suíço, consiste na *superação includente*, em espírito próximo à *Aufhebung* hegeliana, na qual um estágio posterior do desenvolvimento cognitivo incluiria as conquistas do estágio anterior. A segunda, identificada na análise comparativa da filogênese e da ontogênese do conhecimento, seria o processo denominado *intra-inter-trans*, em que se observaria uma passagem gradual de uma concentração inicial nas propriedades internas dos objetos (*intra*), seguida por um estudo das relações e transformações entre objetos (*inter*), concluída pelo esforço de distanciamento reflexivo visando a construção de estruturas cognitivas sobre os objetos (*trans*). Piaget e Garcia consideram que apenas o construtivismo daria conta completamente do processo *intra-inter-trans*, pois o empirismo ficaria restrito à passagem *intra-inter* e o apriorismo privilegiaria o momento *trans* em detrimento dos momentos anteriores *intra* e *inter*.

Entre ontogênese e filogênese cognitivas tende a haver correspondências paralelas. Assim, na história da ciência poderíamos observar processos análogos ao desenvolvimento intelectual infantil. Piaget e Garcia partem do pressuposto razoável de que haveria princípios subjacentes comuns à ontogenia e filogenia cognitivas e consideram sua hipótese confirmada pela identificação de regularidades como a *superação includente* e o processo *intra-inter-trans*.

Em estudos anteriores, Piaget havia observado que as crianças desenvolviam primeiro noções espaciais fragmentárias (ângulos, curvas, retas, etc.) cujo estudo científico na Topologia é historicamente recente. Isso sugeriria uma inversão na filogenia em relação à ontogenia. Neste estudo, porém, Piaget esclarece que essa inversão ocorre apenas no momento inicial, o *intrafigural*, em que as crianças estão aprendendo a desenhar e são instadas a copiar figuras geométricas simples (triângulos, quadrados, círculos, etc.).

Em geral, portanto, tratar-se-ia de uma exceção e prevaleceria a sequência intra-inter-trans também no desabrochar das estruturas geométricas.

Assim como Jaeger, Piaget e Garcia reconhecem a dupla importância da física aristotélica. Por um lado, ela forneceria a base da concepção desenvolvimentista pressuposta pela Epistemologia Genética piagetiana. Por outro lado, a física aristotélica teria permanecido por séculos um modelo para a ciência natural. Diferentemente da geometria euclidiana, porém, que ainda hoje é aceita, a física aristotélica teve que ser abandonada. Piaget e Garcia consideram que foram o seu caráter dedutivo e a falta de preocupação com o controle experimental que garantiram à mecânica aristotélica sua longevidade. Apesar das críticas de João Filopono no século V, que hoje qualquer adulto educado reconheceria como válidas, houve três fatores que teriam mantido a autoridade do Estagirita até o século XVII: (1) o formato de debate científico calcado no comentário sobre textos clássicos; (2) a aceitação acrítica do tipo de perguntas que se deveria fazer a respeito do movimento de um corpo; e (3) a aceitação acrítica do tipo de explicação científica em que bastaria uma demonstração lógica a partir de premissas aceitas, mesmo sendo elas indemonstráveis.

Piaget e Garcia consideram que a escolástica contribuiu significativamente para romper o domínio aristotélico por meio da retomada de questões platônicas e pela tentativa de sintetizar Platão e Aristóteles. No entanto, eles admitem que a concepção estática do universo, em que o estado normal dos objetos seria o repouso, tornava inconcebível a inércia: “O estatismo dos gregos foi um dos maiores obstáculos (ainda que não tenha sido o único que introduziram) ao desenvolvimento da ciência

ocidental” (PIAGET e GARCIA, 2011, p. 343-344). Esse obstáculo teria sido ideológico.¹¹

Diferentemente de Bachelard, que havia concebido o irracionalismo pré-científico como o maior obstáculo epistemológico, Piaget e Garcia mantêm a tese de continuidade funcional entre a cognição leiga e a científica. Ao mesmo tempo, admitem o critério de ruptura epistemológica, mas o situam na transição entre os diversos estágios do desenvolvimento cognitivo humano. A ruptura com o aristotelismo a partir do século XVI teria sido ideológico, envolvendo cultura e senso comum da época.

O que podemos chamar os “erros” de Aristóteles em relação à nossa perspectiva contemporânea não devem ser atribuídos, reconhecem Piaget e Garcia, à falta de observação, mas ao raciocínio equivocado, em que o geral seria tomado pelo necessário, e o factual seria confundido com o normativo. Justamente por ter sido um empirista, os enganos de Aristóteles seriam devidos à interpretação falha, e não por carência de observação.

Do ponto de vista psicogenético, os autores identificam na física aristotélica uma tendência análoga, observada nas crianças, de atribuir impossibilidade e necessidade em modo errôneo (pseudoimpossibilidade e pseudonecessidade) por confundirem o real, o necessário e o possível. Assim, é normal que o visto como real seja tomado pelo necessário e pelo possível, ao passo que o não visto seja tomado pelo impossível. Até mesmo o cientista adulto poderia ficar preso a concepções idealizadas, mas aceitas como inquestionáveis, devido a uma suposta necessidade óbvia.

¹¹ Zekl (ARISTÓTELES, 1987) faz bem em contradizer juízos negativos sobre a física aristotélica de Th. Gomperz e A. Koestler apontando, por um lado, para o caráter rudimentar e mesmo imprestável da matemática grega de então para ciência natural e, por outro lado, para o avanço que a abordagem lógico-analítica representava em relação às especulações dos físicos pré-socráticos.

A importância das “pseudoimpossibilidades” e “pseudonecessidades” - impondo limitações ao desenvolvimento das hipóteses e ao avanço da teorização científica – não deverá ser negligenciada. A história da mecânica (de Aristóteles a Newton) poderia ser contada como história da eliminação das pseudonecessidades. O momento mais dramático e melhor conhecido dessa história é o protagonizado por Kepler para libertar-se da “necessidade” do movimento circular dos planetas, chegando à elipse. O próprio Galileu ficou preso a essa exigência como o movimento simples mais perfeito. (PIAGET e GARCIA, 2011, p. 93)

Por outro ângulo, porém, a influência aristotélica se faz ainda hoje amplamente presente na Lógica, Biologia, Ética, Estética, e em autores como Piaget. Quando o psicólogo suíço investigou o desenvolvimento do sentido temporal na criança a pedido de Albert Einstein (PIAGET, 2002) e identificou estágios no seu desenvolvimento, distinções aristotélicas,¹² como a entre o antes (*próteron*), o agora (*nŷn*) e o depois (*hýsteron*), permaneceram visíveis nessa análise, o que nos dá ensejo para refletirmos sobre a impossibilidade de romper totalmente com o pensamento antigo.

Entendendo a linguagem como um fenômeno social, não somente empírico, mas também normativo, podemos considerar critérios e distinções como estando inseridos no tempo e, portanto, sujeitos à história. Como nota H. G. Zekl (ARISTÓTELES, 1987, p. xv), na *Física* de Aristóteles, assim como em toda filosofia grega, “não há um termo estrangeiro sequer, pois “as coisas do mundo precisaram aprender a falar grego para que pudessem ser acolhidas

¹² Hussey (ARISTÓTELES, 2006, p.147) nos informa que *tò próteron kai hýsteron* era “um termo técnico da Academia” que se referiria a objetos que apenas poderiam se apresentar em modo sequencial. Quanto a *nŷn*, o termo também estava presente em Parmênides, Zenão e Platão (*Parmênides*, 151e3 – 152d4), e Aristóteles o teria adotado com o sentido duplo de ser um instante e de estar presente.

no campo da Filosofia.”¹³ Para Piaget e Garcia, porém, é também importante investigar comparativamente a filogenia e a ontogenia do conhecimento para ver se processos identificados em uma possam ser úteis para entender a outra, iluminando-se mutuamente.

Na formação do critério do tempo, a criança vai gradualmente aprendendo a distinguir o tempo do movimento de objetos externos à medida que supera seu egocentrismo cognitivo. Para Aristóteles, não era possível haver tempo sem intelecto, pois o tempo seria um ente contável (número) a partir da observação do movimento. Neste sentido, o tempo, enquanto critério, só poderia ser construído enquanto tal por uma mente.

Mas será sustentável sugerir com Aristóteles que o tempo seria algo real, existente,¹⁴ ao invés de ser, como, argumentava Kant, uma forma da nossa intuição, ou melhor, uma condição para que possamos conceber objetos no mundo? E, se sim, será que, enquanto objeto externo vinculado ao movimento, o tempo deixaria de existir se não houvesse intelectos (humanos ou divinos)? Como observou Piaget, para a criança antes dos dois anos, os objetos deixam de existir quando saem do seu campo perceptual, pois ainda não desenvolveram capacidade de representá-los para si mentalmente.

Ao construir o critério do tempo, a criança basicamente parte de uma noção egocentrada da passagem de tempo ligada à atividade que ela mesma realiza. O egocentrismo cognitivo consiste na dificuldade em distinguir o mundo exterior do mundo interior. Como a criança ainda está desenvolvendo

¹³ “Im übrigen ist dies ursprünglich ein Text ohne jedes Fremdwort, wie das já auch für die gesamte griechische Philosophie gilt: die Dinge der Welt mußten griechisch reden lernen, um in den Bereich der Philosophie aufgenommen zu werden.”

¹⁴ Nas palavras de Hussey (ARISTÓTELES, 2006, p. xlvii): “Time, in the senses Aristotle is prepared to give to ‘time’, is for him an ontologically secondary and dependent thing. In particular it is not something self-subsistent. But while this is só, the temporal processes from which talk about time gets its meaning are eminently real.”

o discernimento entre mundo externo e o interno, não lhe é possível ainda formular a questão sobre a objetividade do tempo. Para ela, há um predomínio do sentido espacial sobre o sentido temporal e cinético (i.é, do movimento). O tempo enquanto critério será gradualmente construído com a superação progressiva do egocentrismo cognitivo. Para a criança há um agora, mas só gradualmente ela constrói a sucessão de antes-agora-depois enquanto um esquema.

Inicialmente, é-lhe indispensável a vivência subjetiva da duração em seus próprios atos. A seguir, pela observação de objetos em movimento, ela poderá começar a superar o egocentrismo, pois nem tudo está sujeito à sua vontade. A descoberta do Outro pela resistência que coloca ao manuseio obriga a criança a reconhecer sua distinção em relação ao Eu consciente, que só então é descoberto para si mesmo. Tendo distinto entre o mundo externo e o mundo interno, a criança poderá então se perguntar se o tempo seria objetivo, subjetivo, ou ambos.

Para Aristóteles e Piaget, há uma clara articulação entre os critérios de tempo, movimento e mudança. Tanto para a criança atual quanto para o adulto grego da Antiguidade,¹⁵ critério do tempo só passava a ter sentido a partir do antes e do depois na experiência de movimento. No livro IV da Física, o Estagirita notava que somente a partir do antes e do depois é que conseguimos falar em tempo, e que justamente nesse sentido o tempo seria medida do movimento segundo o antes e o depois (*Ótan dè tò próteron*

¹⁵ Zekl (ARISTÓTELES, 1987, p. xlili) estima que o tratado aristotélico sobre o tempo seria o melhor que a Antiguidade teria a nos oferecer sobre o assunto, mesmo tendo em vista seu tratamento em alguns diálogos platônicos: "Die Abhandlung über die Zeit, ..., gehört in ihrer Geschlossenheit, Zielstrebigkeit und Reichhaltigkeit zum Besten, was die Bücher A bis Δ der aristotelischen Physik enthalten. Gerade auf dem Hintergrund dessen, was Platon schon über das Thema vorgetragen hatte, darf man sagen: Sie gehört zum Besten, was die ganze antike Philosophie hierüber zu sagen hat." (grifo no original).

[219b1] *kai hýsteron, tóte légomen khrónon: toúto gár estin o khrónos, arithmòs kinéseòs katá tò próteron kai hýsteron.*).

Com isso, Aristóteles estava tentando fazer jus à nossa intuição de que o tempo seria uma grandeza. Afinal, na linguagem comum, estimamos intuitivamente quanto tempo passou, reclamamos sobre demoras ou prazos breves demais e assim por diante. O tempo se distingue do movimento enquanto aspecto enumerável dele que será contado e que não pode, ele próprio, servir como meio de contagem. O Estagirita ressaltava que o tempo é objeto de nossa contagem, e que tentar contá-lo pelo próprio tempo levaria a uma iteração ao infinito. O procedimento de contagem é esclarecido pelo filósofo grego a partir de uma análise da relação entre o antes (*próteron*), o agora (*nýn*) e o depois (*hýsteron*). Podemos contar o tempo através do agora apenas na medida em que ele articula o antes e o depois.

No entanto, para Aristóteles, só podia haver um critério de tempo, o regular e constante do adulto, segundo o qual os movimentos singulares ocorreriam rápida ou lentamente, enquanto que para Piaget o critério de tempo se desenvolve em estágios na criança.

Para o psicólogo suíço, o bebê constrói um esquema envolvendo a sucessão de eventos, que podem ser internos ou externos da nossa perspectiva adulta. Para o bebê, eventos como sentir fome, chorar, e receber leite da mãe após ela aparecer em seu campo visual ocorrem numa sequência assimilável, mesmo que ele não possa ainda diferenciar a sensação de fome como algo interno da chegada da mãe como evento externo. A partir do momento em que o bebê para de chorar ao ver que a mãe chegou, podemos atribuir à criança a capacidade cognitiva de ter construído um esquema sequencial de antes e depois, mesmo que isso tampouco mereça ser considerado um critério do tempo propriamente dito. A capacidade de

construir esquemas sequenciais constituiria, segundo Piaget, a base cognitiva para critérios muito mais complexos e posteriores como o do tempo.

Assim, Aristóteles e Piaget concordam na imbricação mútua dos critérios de tempo e movimento, de modo que só podemos constatar a passagem do tempo ao observarmos movimento, mas não podemos apreciar o movimento sem um critério do tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É bom lembrar que Aristóteles utilizava a análise lógico-ontológica para esclarecer problemas, mas considerava sempre o uso cotidiano da linguagem como uma referência importante. Nisso, a escola de Oxford de filosofia analítica da linguagem cotidiana de J.L. Austin, G. Ryle, P. Strawson, P. Grice, J. Searle, incluindo o Wittgenstein tardio, preservou um aspecto fundamental do método aristotélico que não deve ser abandonado, mas ampliado pela sua articulação criteriosa com a pesquisa empírica nas ciências humanas e sociais. Certamente, não se deve perder de vista a distinção entre o estudo empírico das práticas comunicativas e a sua normatização (ou prescrição), como as vemos nas gramáticas das línguas naturais. No entanto, essa distinção analítica tampouco deve significar uma separação ontológica entre fatos e normas nos estudos da linguagem.

O pensamento antigo, tão sensível à linguagem natural, continua vivo e incontornável ao refletirmos hoje sobre o antes (*próteron*), o agora (*nýn*) e o depois (*hýsteron*). Ao mesmo tempo, porém, não temos acesso direto à filosofia antiga senão por mediações distorcedoras. Werner Jaeger, Jean Piaget e Rolando Garcia nos fornecem uma reconstrução psicogenética particularmente interessante, pois ao mesmo tempo que tomam o Estagirita como objeto de investigação, não deixam de se inspirar pelo seu espírito

concreto e objetivo, que valorizava o individual. Mesmo que a leitura jaegeriana seja psicologicamente rica demais, ela oferece um retrato de Aristóteles que é positivo para as ciências aplicadas contemporâneas e para a divulgação científica. Piaget e Garcia tentaram entender os entraves na história da ciência causados pela influência aristotélica a partir dos desafios cognitivos enfrentados pelas crianças como a pseudonecessidade e a pseudoimpossibilidade. Isso em modo algum reduz o grande filósofo grego à condição infantil, mas apenas afirma a continuidade funcional no desenvolvimento cognitivo tanto no indivíduo quanto na espécie.

Não obstante a dificuldade em dizer algo novo sobre Aristóteles, assim como a dificuldade de Aristóteles nos dizer algo de novo, este diálogo entre antigos e modernos deve continuar para que jamais percamos o nosso norte. O trabalho de Jaeger, Piaget e Garcia procura na medida do possível prestar homenagem a um dos maiores pensadores de todos os tempos resgatando-o como homem completo para a educação de gerações futuras.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Aristoteles' Physik*. Vorlesung über Natur. Halbband I: Bücher I – IV. Edição bilingue com tradução, introdução e notas de H. G. Zekl. Hamburg: Meiner, 1987.

_____. E. Hussey. Oxford: Clarendon, 2006.

_____. *Physique d'Aristote*. Texto original grego com tradução e comentário de Barthélémy Saint-Hilaire. Paris: Ladrange & Durand, 1861. Disponível em <http://remacl.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablephysique.htm> Acesso em 25/abr./2016.

JAEGER, W. *Aristóteles*. México: FCE, 1946.

PIAGET, J. *A noção de tempo na criança*. RJ & SP: Record, 2002.

_____. *A Psicologia*. Lisboa: Bertrand, 1970.

- _____. *Psicologia e Epistemologia: Por uma teoria do conhecimento*. RJ: Forense, 1973.
- _____. *Sabedoria e ilusões da filosofia*. Tradução de Z. A. Daeir. SP: Difusão europeia do livro, 1969.
- PIAGET, J.; GARCIA, R. *Psicogênese e História das Ciências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- WIANS, William Robert (ed.). *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*. London: Rowman & Littlefield, 1996.

UMA NOITE COM TRIMALQUIÃO

A NIGHT WITH TRIMALCHIO

Cláudio Aquati¹

RESUMO

O *Satíricon*, de Petrônio, entre os parágrafos 26.7 e 78.8, narra a *Cena Trimalchionis*, festa à qual concorrem personagens das mais diversas extrações: pobres e ricos, pessoas letradas e pessoas incultas, homens e mulheres, crianças e adultos. É certo que tudo acontece nessa festa regada a muito vinho, muita comida, muitas brincadeiras e muitas histórias. Este trabalho resulta de reflexões acerca da noção de tempo no *Satíricon* — uma marca a mais da grande versatilidade da narrativa petroniana — tendo como base esse trecho tão conhecido em que, num ambiente tal, constrói-se o tempo do crescimento e da crise, da chegada e da partida: o tempo da vida e da morte de Trimalquião, enfim.

Palavras-chave: tempo, *Satíricon*, Trimalquião, Petrônio, romance antigo.

ABSTRACT

The *Satyrical* of Petronius presents in sections 26.7 to 78.8 the dinner party (*Cena Trimalchionis*) in which characters from different social groups, male and female, rich and poor, literate and illiterate, and with different ages, are guests. Certainly everything happens in this party which

1 Departamento de Estudos Linguísticos e Literários. IBILCE/UNESP: <aquati@ibilce.unesp.br>.

has plenty of beverage, food, many jokes, and many stories. This paper emphasizes the time notion in *Satyrica* — one more remarked sign of the great versatility of Petronian narrative — those very known sections are the basis in which were built the time of growing older, and of crisis, the time of departure, and of arriving, the time of life, and eventually, the Trimalchio's time of death.

Keywords: time, *Satyrica*, Trimalchio, Petronius, ancient romance.

O *Satíricon*, de Petrônio, entre os parágrafos 26.7 e 78.8, narra “O banquete de Trimalquião”, uma festa à qual concorrem personagens das mais diversas extrações: pobres e ricos, pessoas letradas e pessoas incultas, homens e mulheres, crianças e adultos.

Dentre as personagens carentes de posses e meios, pobres, como o leitor os reconhece, apresentam-se aqueles que cotidianamente vivem à procura de recursos. Nessas condições, encontra-se um trio de rapazes desocupados e malandros, que vivem de expedientes, Encólpio, Ascilto e Gitão. Sua categoria de *scholasticus* vale-lhes o convite para participar da festa:

Non recusavit Ascyltos et:

— *Hodie — inquit — quia tanquam scholastici ad cenam promissimus, non perdamus noctem. Cras autem, quia hoc libet, et habitationem mihi prospiciam et aliquem fratrem*².

Ascilto não protestou:

— Já que foi como pessoas instruídas que aceitamos um convite para um jantar — disse ele —, não vamos perder a noite hoje. Mas amanhã é bom que eu procure não só um lugar para mim como também um outro irmãozinho³. (*Sat.* 10.6).

² O texto latino empregado neste trabalho é o estabelecido por Ernout (1950).

³ A traduções propostas neste trabalho são as de Aquati (Petrônio, 2007).

Além desses jovens, encontra-se o professor de retórica, Agamêmnon, cuja suposta carência de recursos reconhece-se indiretamente por representar ele a intelectualidade. Certamente também sua categoria de *scholasticus* é um dos motivos de ter sido convidado, mas não se pode desconsiderar, também, o motivo alegado pelo narrador, qual seja o vezo da bajulação:

*Et “Aquam foras, uinum intro” clamauit...
Excipimus urbanitatem iocantis, et ante omnes Agamemnon, qui
sciebat quibus meritis reuocaretur ad cenam.*

E Trimalquião gritou:

— Água... pra fora! Vinho... pra dentro!

Aplaudimos o bom humor daquele gozador, e, mais que todos, Agamêmnon, que sabia por que méritos poderia ser chamado para outro jantar. (*Sat.* 52.7).

Essa parece ser a sua arte, uma vez que ele, no início do *Satíricon*, formula uma oração muito precária na aula que ministrava, e, na própria *Cena Trimalchionis*, sequer se faz ouvir, pois, tendo sido interrompido muito inadequadamente por Trimalquião⁴, ainda assim o elogia e, da argumentação que expõe a seguir, resta apenas o descaso do narrador Encólpio:

*Sed narra tu mihi, Agamemnon, quam controuersiam hodie
declamasti? Ego autem si causas non ago, in domusionem tamen
litteras didici. Et ne me putes studia fastiditum, tres bybliothechas
habeo, unam Graecam, alteram Latinam. Dic ergo, si me amas,
peristasim declamationis tuae.
Cum dixisset Agamemnon: “Pauper et diues inimici erant...”, ait*

⁴ Esse é o procedimento de Trimalquião para com quase todos. Teixeira (2005, p.141) afirma que “com exceção de Níceros e Habinas, todas as enunciações dialógicas tentadas pelos convivas são interrompidas ou impedidas por Trimalquião”, muito embora Agamêmnon neste passo tenha tido a chance de proferir seu discurso sem, no entanto, ter sido reportado pelo narrador: *et nescio quam controuersiam exposuit.* (e expôs não sei que debate).

Trimalchio:

— *Quid est pauper?*

— *Vrbane, inquit Agamemnon; et nescio quam controuersiam exposuit.*

Mas conta para mim, Agamêmnon, que debate você travou hoje? Eu, se bem que não defenda causas, no entanto aprendi as letras para o uso de casa. E não pense que eu despreze os estudos: tenho três bibliotecas, uma grega e uma latina. Então, se você é meu amigo, diz a perífrase do teu discurso. Como Agamêmnon dissesse “Um pobre e um rico eram inimigos”, Trimalquião atalhou:

— Que é um pobre?

— Que argúcia! — exclamou Agamêmnon, e expôs não sei que debate. (*Sat.* 48.4-5).

Deve-se, pois, entender que Agamêmnon está sempre em busca de recursos para viver, o que constitui uma de suas mais importantes características. Repare-se que no *Satíricon*, como mostra Wolff (2009), as personagens Agamêmnon e Eumolpo funcionam juntas, embora não se encontrem. E Eumolpo é pobre (e mesmo por convenção), como ele próprio menciona na pinacoteca (mas como exata e sistematicamente vai negar no episódio de Crotona, quando representará farsescamente o papel de velho rico e sem herdeiros). Ali declara-se pobre, bem como diz que as Letras vivem na pobreza:

‘Quare ergo, inquis, tam male uestitus es?’ Propter hoc ipsum. Amor ingenii neminem unquam diuitem fecit.

Mas então por que estou tão mal vestido, você me pergunta. Por causa disso mesmo: o amor pelo talento nunca deu riqueza a ninguém. (*Sat.* 84.9).

O funcionamento de algumas personagens numa espécie de reduplicação mostra-se de tempos em tempos no *Satíricon*. Por exemplo, embora tenham características que os singularize, Encópio e Ascilto parecem muitas vezes personagens que reúnem vários traços em comum. Essa questão fica muito evidente se se compara com Trimalquião a personagem Habinas (AQUATI, 2001), que figura a partir de *Sat.* 45.5 até o final da *Cena Trimalchionis*. Além de caracterizar-se como vulgar e grosseira⁵, essa personagem é de tal maneira formulada que representa uma síntese da personagem Trimalquião, com a qual se identifica, reunindo-lhe os elementos caracterizadores mais importantes. Por exemplo, diversamente ao tratamento dispensado às demais personagens no que tange ao procedimento descritivo, Habinas e Trimalquião são descritos diretamente pelo narrador. Também, entre muitos outros traços que assim constituem essas duas personagens, pode-se apontar, em Habinas, para seus comentários inconvenientes e de mau gosto⁶. Além disso, o comportamento dessas personagens é muito semelhante: ambas ostentam riqueza, relacionam-se cada qual com um *puer delicatus* (o que para ambos causa uma desavença com suas esposas), têm prisão de ventre⁷ e estão ocupados com a construção de um monumento funerário⁸. Esse procedimento narrativo revela aspectos da competência comunicativa que sustenta o texto e o apuro na articulação dos meios descritivos empregados na construção das personagens da *Cena Trimalchionis*⁹.

⁵ Exemplos em *Sat.* 65.3, 65.7, 66.4, 67.3, 67.12, 68.4, 69.5 e 72.4.

⁶ Exemplos em *Sat.* 65.11, 66.2, 66.6, 66.5, 66.7, 67.10 e 67.10.

⁷ Ostentação: *Sat.* 67.9 e 67.8; relacionamento com um *puer delicatus*: *Sat.* 68.7 69.5, 74.8, 75.4; desavença: *Sat.* 69.1 74.10; 74.13; prisão de ventre: *Sat.* 47.2; 66.2.

⁸ Construção do túmulo de Trimalquião: *Sat.* 71.5.

⁹ Não sem razão, Fellini (1969) intertextualmente substitui o retórico Agamêmnon pelo poeta Eumolpo na cena do banquete de Trimalquião.

Também se encontram nessa festa pessoas letradas e pessoas incultas. No grupo dos letrados encontram-se novamente Encólpio e Ascilto, que assim se declaram, embora dizer conhecer as letras não significa para eles, exatamente, ser letrado, o que pode apontar para uma farsa de Encólpio e Ascilto em sua pícara deambulação:

Et tu scis litteras et ego. Ne quaestibus tuis obstem, aliud aliquid promittam; alioqui mille causae quotidie nos collident et per totam urbem rumoribus different.

Você conhece as letras, eu também. Para que eu não atrapalhe os teus negócios, vou me dedicar a outras coisas, em outro lugar; do contrário, vamos nos bater todos os dias por mil motivos, e, assim, graças aos boatos, ficaremos desmoralizados por toda a cidade. (Sat. 10.5).

Considerando-se a natureza do texto petroniano, esse dado também não seria improvável, pois o convite aos dois supostos estudantes poderia facilmente incluir-se entre os inúmeros equívocos de Trimalquião.

Nicerote, quando diz

Itaque hilaria mera sint, etsi timeo istos scolasticos ne me rideant. Viderint: narrabo tamen; quid enim mihi aufert, qui ridet? satius est rideri quam derideri."

Vá lá, que tudo seja só de brincadeira, se bem que eu tenho medo de que essa gente estudada se ria de mim. Só que eu vou contar; eles vão ver. Que me importa quem ri? É melhor o riso que o ridículo. (Sat. 61.4),

pensaria de fato que aqueles moços tratavam-se de pessoas educadas, com cultura escolar? E acreditava o mesmo acerca de Agamêmnon, que

também se enquadra nessa categoria? Ou, em seu discurso, “*scolasticos*” constitui uma ironia que menospreza exatamente a cultura letrada, atitude que se pode detectar em outras personagens da *Cena*¹⁰? Nicerote, então, parece auto separar-se do grupo das pessoas letradas, colocando-se forçosamente como um indivíduo simples, desprovido dessa cultura. No entanto, a despeito da opinião contrária de Martin (1999, p. 146), “*Mais le caractere le plus frappant du récit est sans doute l’absence totale de talento du narrateur.*” (p. 146), essa personagem mostra-se como um contador de histórias muito perspicaz e hábil pela maneira como estrutura sua “história de lobisomem”, introduzindo o assunto, apresentando as personagens e dominando sua caracterização, estabelecendo um arranjo consistente das partes e inserindo estrategicamente dados que tornam sua narração muito atraente, como os detalhes sexuais, o suspense, os recursos fônicos, entre outros aspectos (AQUATI, 1993). A essa história de Lobisomem liga-se em duplicata, como sói acontecer, a “história da mão maligna” (*Sat.* 63), a contrapartida de Trimalquião para a história de terror contada pelo amigo. Relativamente à questão “tempo”, essas duas histórias farão parte de uma outra categoria na *Cena Trimalchionis*, a saber, o tempo da lembrança, que se desdobra no tempo da biografia de Trimalquião e no tempo da memória dos tempos idos, de grande parte das personagens.

Quanto aos iletrados, apresentam-se à festa os libertos convidados de Trimalquião, vários dos quais se expressam na *Cena Trimalchionis* em discurso direto. Exemplos de sua condição se multiplicam à medida que avançam

Como, por exemplo, pensa Habinas:

Lassus tamen cum aliquando desisset, adiecit Habinnas et “Nun<quam, in>quit, didicit, sed ego ad circulatores eum mittendo erudibam.

No entanto, na hora em que ele se cansou enfim, Habinas comentou:

— Ele nunca foi à escola... Mas eu fiz com que ele se instruisse mandando-o para junto dos marreteiros. (*Sat.* 68.6).

esses próprios discursos, e muitas vezes sua fala sinaliza sua condição. A título de exemplo, Dama, com seu linguajar eivado de barbarismos, chega à grosseria em nível de obscenidade:

Sed cum mulsi pultarium obdixi, frigori laecasin dico. Nec sane lauare potui; fui enim hodie in funus.

Mas quando bebo um pultário de vinho com mel, digo para o frio se foder. E eu não pude me lavar de jeito nenhum, pois hoje fui num enterro. (*Sat.* 42.2).

Também, pode-se lembrar de Hermerote, cuja condição intelectual revela-se por adivinhas medíocres:

Ad summam, si quid uis, ego et tu sponsiunculam: exi, defero lamnam. Iam scies patrem tuum mercedes perdidisse, quamuis et rhetoricam scis. Ecce:

— Qui de nobis? longe uenio, late uenio: solue me. Dicam tibi, qui de nobis currit et de loco non mouetur; qui de nobis crescit et minor fit. Curris, stupes, satagis, tanquam mus in matella.

No fim das contas, se você quer alguma coisa... uma apostinha... eu e você: vamos, aposto um lingote de ouro. Você já vai ver que teu pai perdeu dinheiro, embora você saiba retórica. Toma lá: “O que é, o que é? De longe venho, venho largo. Resolve-me”. Vou dizer a você: “O que é, o que é? Corre e do lugar não sai”. “O que é, o que é? Cresce e fica menor”. Você corre, se espanta, se afoba que nem um rato num penico. (*Sat.* 58.8-9),

e o valores que preza, utilitários e mundanos:

Tanta est animi beatitudo! Reliquos autem collibertos eius caue contemnas. Valde sucossi sunt. Vides illum qui in imo imus

recumbit: hodie sua octingenta possidet. De nihilo creuit. Modo solebat collo suo ligna portare.

Ele tem um bocado de felicidade de espírito! Mas tome cuidado e não vá desprezar os outros libertos, companheiros dele na escravidão. Estão podres de ricos. Veja só aquele que está deitado no último leito: hoje tem seus oitocentos mil sestércios. Se fez do nada. Até outro dia ele vivia carregando lenha nas costas. (Sat. 38.6)¹¹.

Na condição dos iletrados, pode-se particularmente citar Trimalquião, que não distingue os numerais¹²,

Et ne me putes studia fastiditum, tres bybliothecas habeo, unam Graecam, alteram Latinam.

E não pense que eu despreze os estudos: tenho três bibliotecas, uma grega e uma latina. (Sat. 48.4),

confunde mitologia, literatura, história, geografia e outros conhecimentos que, para o romano, indicava uma boa condição cultural¹³:

— *Rogo, inquit, Agamemnon mihi carissime, numquid duodecim aerumnas Herculis tenes, aut de Vlixee fabulam, quemadmodum illi Cyclops pollicem poricino extorsit? Solebam haec ego puer apud Homerum legere.*

— Agamêmnon, meu caro, será que você se lembra, por acaso, dos doze trabalhos de Hércules, ou da história de Ulisses, do

¹¹ Observe-se que assim também pensam as personagens de seu círculo de amizades, como Crisanto e outros.

¹² Trimalquião, contudo, parece planejar muito bem cada passo de sua festa.

¹³ Não se engana Trimalquião, no entanto, quando se trata do grande prato do zodíaco (PERROCHAT, 1952, p. 24 (Ch. XXXV)).

jeito que o Ciclope torceu-lhe o polegar com um alicate? De pequeno eu costumava ler estas coisas em Homero. (Sat. 48.7),

tem um gosto muito discutível na decoração das paredes de sua casa, em que mistura elementos da literatura e da diversão de massa:

Interrogare ergo atriensem coepi, quas in medio picturas haberent. "Iliada et Odysseian, inquit, ac Laenatis gladiatorum munus."

Fui perguntando então ao atriense que pintura eles tinham na parte central.

— A Ilíada e a Odisséia — disse ele — e as lutas dos gladiadores de Lenate. (Sat. 29.9)

e faz, na inscrição de seu túmulo, o elogio da ignorância:

C. Pompeius Trimalchio Maecenatianus hic requiescit. / Huic seuiratus absentis decretus est. / Cum posset in omnibus decuriis romae esse, tamen noluit. / Pius, fortis, fidelis, ex paruo creuit, / Sestertium reliquit trecenties / nec unquam philosophum audiuit. / Vale — Et tu "

“Aqui jaz C. Pompeu Trimalquião Mecenaciano. / Foi escolhido como séviro augustal mesmo durante sua ausência. / podia estar em todas as decúrias de Roma, mas não quis. / Religioso, corajoso, fiel. / Veio do nada, deixou trinta milhões de sestércios. / E nunca escutou um filósofo. / Descanse em paz. — Tu também.” (Sat. 71.12)

Em termos de linguagem, para parecer cultivado, em certo ponto Trimalquião abraça a sintaxe mais rara do supino, mas não alcança um conteúdo equivalente:

Uma Noite com Trimalquião

Praeponom enim unum ex libertis sepulchro meo custodiae causa, ne in monumentum meum populus cacatum currat.

Vou colocar, então, um dos meus libertos de guarda na sepultura para que o povo não corra cagar no meu túmulo. (*Sat.* 71.8)

A pluralidade de tipos humanos se estende: não faltam à festa homens e mulheres, adultos e crianças. Quanto a mulheres, presentes estão Fortunata e Cintila (respectivas esposas dos duplos Trimalquião e Habinas) e algumas escravas, tal como Menófila, além de mulheres citadas nas histórias contadas pelos convidados, a exemplo de Melissa de Nicerote. Quanto a crianças, veem-se os preferidos, respectivamente, de Trimalquião e Habinas, isto é, Creso¹⁴ e Massa¹⁵.

A esse perfil humano do banquete corresponde uma vívida pluralidade de ações que ocorrem num cenário de festa regada a muito vinho, com muita comida¹⁶, muitas brincadeiras e muitas histórias. Nesse

¹⁴ Creso, em *Sat.* 28.4, faz sua entrada puxado numa espécie de carriola e, segundo o narrador, era mais feio que o patrão. Em *Sat.* 64.12, volta à cena e monta (muito obscenamente) às costas de Trimalquião.

¹⁵ Massa, bem ao gosto de Habinas e Trimalquião, não cantou uma peça literária, mas “representou com um chicote cenas da vida dos carroceiros (*Sat.* 69.5: *cum flagello mulionum fata egit.*).

¹⁶ Em que pese a observação finíssima de Rabazza (1992, p. 2):

“Quizás el más logrado de los objetos descriptos por este narrador ‘objetivo’ y uno de los más cargados ideologicamente, sea la comida, eje de la reunión, razón de ser del encuentro, marco homogeneizador, que se inviste de un carácter más que fictício, porque no es diferenciada de otros objetos escénicos inasibles: praticamente no se la toca, no se infiere — por el relato — su textura, ni su gusto es recuperado, ya que sólo queda el resto de sus rasgos obserbables para la disposición teatral, es decir, su color, su forma, su mecanismo de simulación: un tipo de alimento por outro”.

Sequer comer Encólpio come, pois, e não parece ter bebido ao longo da festa. E o pouco que Gitão guardara para terem algo mais depois da festa, na pousada, ele deixou para o cachorro a fim de escapar ao seu ataque junto ao tanque de peixes (*Sat.* 72.9).

ambiente, é particularmente interessante considerar a questão do tempo, que cronologicamente parece se estender do cair da tarde até pouco mais da *gallicinia*¹⁷, que corresponderia a mais ou menos o início da madrugada, um pouco além, talvez, hora em que os galos cantam, segundo Nicerote em *Sat.* 63.2, na história de lobisomem. Com efeito, a festa encerra-se bruscamente, sem muita demora após se ouvir um galo cantar:

Haec dicente eo gallus gallinaceus cantauit. Qua uoce confusus Trimalchio uinum sub mensa iussit effundi lucernamque etiam mero spargi. Immo anulum traiecit in dexteram manum et: "Non sine causa, inquit, hic bucinus signum dedit; nam aut incendium oportet fiat, aut aliquis in uicinia animam abiciat.

Bem no momento em que dizia essas coisas, um galo cantou. Perturbado com o som emitido pela ave, Trimalquião mandou que jogassem vinho sob a mesa e que espargissem a lâmpada com vinho puro. Depois, ele passou o anel para a mão direita e disse:

— Não foi à toa que essa trombeta aí deu alarma: ou está para acontecer um incêndio ou alguém nas vizinhanças está nas últimas. (*Sat.* 74.1-2).

¹⁷ A festa encerra-se bruscamente pouco depois de se ouvir um galo cantar:

Haec dicente eo gallus gallinaceus cantauit. Qua uoce confusus Trimalchio uinum sub mensa iussit effundi lucernamque etiam mero spargi. Immo anulum traiecit in dexteram manum et: "Non sine causa, inquit, hic bucinus signum dedit; nam aut incendium oportet fiat, aut aliquis in uicinia animam abiciat.

Bem no momento em que dizia essas coisas, um galo cantou. Perturbado com o som emitido pela ave, Trimalquião mandou que jogassem vinho sob a mesa e que espargissem a lâmpada com vinho puro. Depois, ele passou o anel para a mão direita e disse:

— Não foi à toa que essa trombeta aí deu alarma: ou está para acontecer um incêndio ou alguém nas vizinhanças está nas últimas. (*Sat.* 74.1-2).

A um tempo relativamente curto, o da duração dessa festa, corresponde o longo tempo compartilhado entre todos, da lembrança das personagens, o tempo da vida e da morte de Trimalquião, tempo retido nas narrativas que se ouvem e nas atitudes que se tomam, na obsessão com que se espera que o tempo flua, como a água numa clepsidra.

O tempo da lembrança, de maneira geral, atende a dois princípios: ou constrói a biografia de Trimalquião (que não é adepto à “memória dos tempos idos”) ou justamente constrói a narrativa das personagens que se entregam a esse culto dos tempos de ontem, “quando era sempre melhor viver”. Trimalquião está longe de ser um passadista, como o são diversos de seus amigos convidados, e em vários momentos assume um discurso narrativo com o qual deslinda sua história, quer seja com sua própria voz que se ouve na festa, quer seja com o discurso epigráfico (suportado, por exemplo, pelas inscrições das paredes de sua casa, por avisos dependurados, rótulos de ânforas, etc.), esteja este reportado pelo narrador da *Cena*, ou esteja reportado pelos discursos de outra personagem, entre outros procedimentos. Mas o tempo da lembrança também tem uma vertente saudosista, verdadeira memória dos tempos idos, como são os discursos de Ganimedes (*Sat.* 44, emblemático nesse sentido) e de Equión (*Sat.* 45). Como se vê, não só a matéria na *Cena Trimalchionis* é muito variada, mas também a forma como se a expõe e quem a expõe.

O tempo da vida é representado pela história de Trimalquião, que, como bem comprova Teixeira (2005, p. 139), constitui “conjunto de imagens que representam a *ekphrasis* da vida de Trimalquião, ou seja, a sua ascensão de escravo a homem rico”. Na *Cena Trimalchionis* encontra-se a vida toda de Trimalquião, desde quando chega a Roma, menino ainda (mas esse seria como que o nascimento dessa personagem), até o momento em que se finge

de morto para que lhe celebrem as homenagens fúnebres. De partida, dir-se-ia que esse relato fora oferecido numa espécie de história em quadrinhos:

Et collegae quidem mei riserunt. Ego autem collecto spiritu non destiti totum parientem persequi. Erat autem uenalicium <cum> titulis pictum, et ipse Trimalchio capillatus caduceum tenebat Mineruaque ducente Romam intrabat. Hinc quemadmodum ratiocinari didicisset, deinceps dispensator factus esset, omnia diligenter curiosus pictor cum inscriptione reddiderat. In deficiente uero iam porticu leuatum mento in tribunal excelsum Mercurius rapiebat. Praesto erat Fortuna cornu abundanti copiosa et tres Parcae aurea pensa torquentes.

Meus colegas riram, é verdade; eu, no entanto, com o ânimo refeito, não deixei de examinar cuidadosamente a parede toda. Ali havia sido pintado um lote de escravos à venda com suas tabuletas; e Trimalquião em pessoa, de cabelos longos, trazia consigo um caduceu e entrava em Roma pelas mãos de Minerva. A partir desse ponto, como ele aprendera a calcular, depois, como se tornara contador, tudo o pintor minucioso havia reproduzido com atenção, colocando ainda uma legenda. Já na extremidade desse pórtico, Mercúrio, levando Trimalquião pelo queixo, carregava-o para o alto de uma tribuna. Bem ao lado estava a exuberante Fortuna com sua cornucópia e as três Parcas fiando a lã de ouro. (*Sat.* 29.2-6).

Muitas contradições marcam a vida de Trimalquião, algumas das quais começam a se revelar desde logo, muito embora, por exemplo, nesse introito ele deixe registrado para quantos quiserem saber — e com uma legenda, que esclareceria o assunto caso alguém não entendesse a pintura — que ele fora um escravo de cabelos longos (traço característico do *puer capillatus*). Trimalquião, ao mesmo tempo que se vangloria de ter vivido nessa condição

de escravo atraente (a ponto de ter selecionado esse como um dos aspectos importantes de sua vida), fala de um expediente físico que aceleraria sua mudança de *status* perante seus patrões¹⁸:

Tamen ad delicias [femina] ipsimi [domini] annos quattuordecim fui. Nec turpe est, quod dominus iubet. Ego tamen et ipsimae [dominae] satis faciebam. Scitis quid dicam: taceo, quia non sum de gloriosis.

É, mas no entanto fui as delícias do meu patrão durante quatorze anos. E não é nenhuma vergonha o que o patrão manda. Eu no entanto satisfazia minha própria patroa também. Vocês sabem o que eu estou falando: vou ficar quieto porque não sou de ficar contando vantagem. (*Sat.* 75.11)

O tempo da morte é representado em primeiro lugar pela história do túmulo de Trimalquião, com seu planejamento cuidadoso e sua minuciosa descrição. O monumento ainda está em fase de projeto, mas Trimalquião se sente inquieto em executá-lo, pois sente sua vida escoar-se. Essa inquietação é antiga, do tempo da lembrança de Trimalquião, de uma consulta que fizera ao adivinho Serapa, o qual lhe previra um tempo tal de vida restante que, no momento do narrado, representaria um total de *triginta et menses quattuor et dies duos* (*Sat.* 77.2: trinta anos, quatro meses e dois dias de vida). Esse túmulo não estará à disposição da herança de Trimalquião (*Sat.* 71.7: *Hoc monumentum heredem non sequatur*) e, portanto, está legado à eternidade, como sugere a própria decoração proposta pelo liberto,

¹⁸ Segundo Howell (1984, p.41), “*the reason why the boy wanted his beard to grow was that the celebration of his barbatoria (73. 6), and cutting off of his long hair, if he was a puer capillatus, were signs of adulthood, when he might cease to be his master’s plaything, and turn to active sex himself*”.

Horologium in medio, ut quisquis horas inspiciet, uelit nolit, nomen meum legat.

No meio, um relógio, para que quem for ver as horas, queira ou não queira, leia o meu nome. (Sat. 71.11),

e deve mesmo durar bastante tempo, pois Trimalquião é da opinião que

Valde enim falsum est uiuo quidem domos cultas esse, non curari eas, ubi diutius nobis habitandum est.

É de fato uma grande bobagem ter casas bem cuidadas enquanto se está vivo e não cuidar delas quando devemos ocupá-las por um tempo bem maior. (Sat. 71.7).

Não se pode deixar de mencionar a extravagante tirania do tempo marcada pelos relógios de Trimalquião, pois, como mostra Teixeira (2005, p. 144), “*a par da tentativa de controle do espaço, a tentativa de controle do tempo [por Trimalquião] revela-se tanto mais obsessiva como problemática*”.

A relação de Trimalquião com o tempo é uma questão obsessiva, como sugere o fato que, em primeiro lugar, o liberto se define justamente pelo controle desse elemento por meio de um relógio que tem na sala de jantar e que, para informar a todo instante o quanto seu proprietário perdeu de vida, não para de soar feito um despertador automático à custa de um escravo tocador de trombeta:

— Quê? Vocês não sabem na casa de quem vai ser o banquete hoje?

Trimalchio, lautissimus homo. Horologium in triclinio et bucinatorem habet subornatum, ut subinde sciat quantum de

uita perdiderit!”

Trimalquião, homem cheio dos luxos! Até um relógio ele tem no triclínio, mais um tocador de trompa equipado, para saber a qualquer instante o quanto perdeu de vida. (*Sat.* 26.9).

Depois, é preciso considerar a extensão do tempo que esse relógio e esse trompeteiro deverão marcar até chegar o passamento previsto para Trimalquião, isto é, um tempo superior a trinta anos. O que de mais obsessivo pode haver que isso? E, na constante mistura petroniana de tempo e espaço, o efeito que esse relógio ajuda a criar é fundamental para o cenário: imagine-se que do começo ao fim da festa esse escravo toca regular e repetidamente a todo instante a sua trombeta e que a esse ruído se somam querelas, conversas, cantorias e brincadeiras de convidados, prataria caindo, escravo egípcio a imitar o trinado dos rouxinóis, homeristas, queda de acrobatas, abertura dos painéis do teto, chegada tardia de Habinas, recitações estridentes dos escravos escolhidos, Creso a jogar com Trimalquião, Massa a encenar a vida dos carroceiros, invasão de escravos, escravos a discutir e quebrar ânforas, turbilhão na piscina, discussão do casal anfitrião, ladainhas e xingamentos, música de córdax, choro de Trimalquião, choro de sua entourage a lamentar a morte encenada, cães a ladrar e a brigar, candelabros estilhaçados no chão, galos a cantar, novo espetáculo a pedido do suposto defunto, corneteiros a atacar em marcha fúnebre, bombeiros a quebrar a porta — *pax Palamedes!* Assim, esse mesmo relógio marca uma característica fundamental da *Cena Trimalchionis*: a carnavalização.

Esse jazigo estará livre da injúria dos *cacatores* (*Sat.* 71.8: *ne in monumentum meum populus cacatum currat*), comuns pelas ruas das cidades (PERROCHAT, 1952, p. 124, s.v. *cacatum currat*). Alguns ajustes são necessários, segundo o ponto de vista de Trimalquião a partir das condições

históricas de suas relações interpessoais, como o resultado do evento violento que se dá em *Sat.* 74, quando o liberto, descontrolado e truculento (e, de parte a parte, revelando-se, claro, a verdadeira face daquele relacionamento entre marido e mulher que há tempos se estendia¹⁹), depois de agredir física e moralmente Fortunata, e, sempre tirânico, por não admitir voz contrária à sua (como se Fortunata tivesse voz²⁰), decide retirá-la da lembrança de seu monumento funerário:

Recte, curabo me unguibus quaeras. Et, ut depraesentiarum intelligas quid tibi feceris: Habinna, nolo statuam eius in monumento meo ponas, ne mortuus quidem lites habeam. Immo, ut sciat me posse malum dare, nolo me mortuum basiet."

Não tem dúvida, já já vou dar um jeito de você me procurar com as unhas. E para que desde já você entenda o que fez para si mesma: Habinas, não quero que você coloque a estátua dela no meu túmulo; é para não ficar brigando depois de morto. Muito pelo contrário, para que ela veja que eu posso castigar, não quero que me beije quando eu estiver morto. (*Sat.* 74.17)

A esse tempo, que se poderia denominar como “tempo da crise entre Trimalquião e Fortunata”, opõe-se o tempo que somente depois será revelado (embora cronologicamente tenha se dado antes) na lembrança de Trimalquião: o tempo do crescimento da relação conjugal, em que o liberto conta como Fortunata o ajudou no momento oportuno, com pouco dinheiro, mas com tudo o que tinha e muita disposição, no tempo das adversidades do marido:

¹⁹ Vejam-se os relacionamentos de natureza sexual obscuros que se sugerem na *Cena Trimalchionis* entre Trimalquião e os escravos e entre Fortunata e Scintilla.

²⁰ Apesar de sua importância como esposa de Trimalquião, Fortunata quase nada fala durante toda a festa. Seu discurso se resume a “*Au, au!*” (*Sat.* 67.13) e “*Canis!*” (*Sat.* 74.9).

“Ceterum, quemadmodum di uolunt, dominus in domo factus sum, et ecce cepi ipsimi cerebellum. Quid multa? coheredem me Caesari fecit, et accepi patrimonium laticlauium. Nemini tamen nihil satis est. Concupiui negotiari. Ne multis uos morer, quinque naues aedificaui, oneraui uinum — et tunc erat contra aurum — misi Romam. Putares me hoc iussisse: omnes naues naufragarunt. Factum, non fabula. Vno die Neptunus trecenties sestertium deuorauit. Putatis me defecisse? Non mehercules mi haec iactura gusti fuit, tanquam nihil facti. Alteras feci maiores et meliores et feliciores, ut nemo non me uirum fortem diceret. Scis, magna nauis magnam fortitudinem habet. Oneraui rursus uinum, lardum, fabam, sepladium, mancipia. Hoc loco Fortunata rem piam fecit: omne enim aurum suum, omnia uestimenta uendidit et mi centum aureos in manu posuit.

Além disso, graças aos deuses, eu me tornei patrão de minha própria casa, e eis que acabei tomando o lugar do cabeça-oca do meu próprio patrão. Que mais? Ele me fez co-herdeiro de César, e recebi um patrimônio digno de um senador. Mas no entanto nunca ninguém está satisfeito. Eu quis entrar nos negócios. Resumindo, construí cinco navios, carreguei com vinho — valia ouro na época — e mandei para Roma. Parecia que tinha sido ordem minha: todos os navios afundaram. É fato, não é fantasia, não. Num único dia Netuno engoliu trinta milhões de sestércios. Vocês pensam que eu desisti? Por Hércules! Para mim... nem senti o gosto desse prejuízo: foi como se não tivesse acontecido nada. Fiz outros navios, maiores, melhores, com mais recursos, para ninguém dizer que eu não tinha coragem. Todo mundo sabe... um grande navio tem uma grande força. Embarquei de novo o vinho, o toucinho, a fava, o perfume de Cápuia, os escravos. Nessa hora Fortunata teve uma atitude cem por cento: todo seu ouro, todas as suas roupas ela vendeu e me deitou cem moedas de ouro na mão. (*Sat.* 76.1).

Vê-se claramente a instabilidade da índole de Trimalquião, incapaz de cultivar na própria história a constante presença da esposa (vejam-se os cuidados dela nos bastidores da festa²¹), que com ele crescera quase do nada e que com ele participara tanto do tempo do crescimento quanto do tempo das adversidades:

Contra Trimalchio: "Quid enim, inquit, ambubaia non meminit se? de machina illam sustuli, hominem inter homines feci. At inflat se tanquam rana, et in sinum suum non sput, codex, non mulier.

Trimalquião retrucou:

— Quê! Essa biscate não se lembra do que era? Eu a tirei do estrado onde ela estava exposta para venda! (*Sat.* 74.13)

A descrição da decoração proposta, que toma um bom volume de texto, de *Sat.* 71-6 até 71.12, fala novamente numa carnavalização, ou, nos termos de Petrônio, *multaciam/multiciam* (*Sat.* 30.1), descritivo do narrador acerca das paredes da casa de Trimalquião. Medindo cem pés de frente e duzentos de fundo (*Sat.* 71.4: *ut sint in fronte pedes centum, in agrum pedes ducenti*), seu tamanho é inesperadamente pequeno, em relação ao conhecido desejo de ostentação de Trimalquião, muito embora essas medidas, na boca de Trimalquião, percam um pouco da credibilidade, pois essa informação pode constituir, talvez, ainda um erro seu, a considerar sua dificuldade com os

²¹ Como sabem Trimalquião e Habinas, Fortunata cuidava com apuro do serviço da festa:

— *Sed narra mihi, Gai, rogo, Fortunata quare non recumbit?*
— *Quomodo nosti, inquit, illam, Trimalchio, nisi argentum composuerit, nisi reliquias pueris diuiserit, aquam in os suum non conciet.*

— Mas me conta, Gaio, estou te perguntando, por que Fortunata não se senta aqui com a gente?

— Você conhece o jeito dela — disse Trimalquião. Se ela não arrumar a prata, se ela não dividir as sobras entre os escravos, ela não vai colocar nem uma gota d'água na boca. (*Sat.* 67.1-2).

numerais e com a noção espacial, recorrente em vários trechos da *Cena Trimalchionis*. Nesse túmulo, Petrônio deseja que figure como decoração: sua cadelinha, sua estátua, coroas de flores, óleos perfumados, todas as lutas de Petraites, todo tipo de árvores frutíferas e vinhas em abundância, um dos seus libertos (de guarda), navios com as velas enfunadas, ele próprio sentado numa tribuna vestido com uma toga pretexta e cinco anéis de ouro, distribuindo ao povo moedas tiradas de um saco, triclinios, o povo todo se divertindo, a estátua de Fortunata com uma pomba nas mãos e conduzindo uma cadela presa por uma correia, o seu escravo preferido (*cicaro*), grandes ânforas seladas, uma urna quebrada com um escravo chorando por cima, um relógio e a inscrição. Vê-se como o tempo da vida de Trimalquião imiscui-se nesse tempo da morte representado na decoração do túmulo, pois diversos elementos ali representados podem-se ver ao longo da narrativa da *Cena Trimalchionis* (antes ou depois desta descrição, no tempo da festa ou no tempo da lembrança de Trimalquião), como a cadelinha, coroa de flores, os óleos perfumados, os navios de velas enfunadas, Fortunata, o escravo preferido, o relógio.

Em seguida, representa também o tempo da morte o pseudofuneral de Trimalquião (*dicite aliquid belli; Sat. 78.5: Digam algo de belo.*), com o qual muito sintomaticamente se encerra a festa, pois os bombeiros invadem a casa pensando estar ocorrendo ali um incêndio (quando os protagonistas do *Satiricon* escapam àquela casa aproveitando-se da abertura provocada e da confusão que se formara). No detalhe, o incêndio é apenas suposto, aliás, pois nada acontecia senão um barulho considerável naquela casa. Como esse incêndio já fora vislumbrado supersticiosamente a partir do canto do galo, a ocorrência de tal evento de fato constitui aspecto de cômica ironia. Um semelhante procedimento narrativo volta a verificar-se no episódio do navio

de Licas, quando um dos passageiros surpreende os protagonistas cortando os cabelos a bordo (*Sat.* 103.5): ato supersticiosamente interdito, cortar os cabelos em um navio o levará a um naufrágio; irônica e comicamente, tal predisposição se confirma, pois em *Sat.* 114.1 o navio de Licas vai mesmo a pique.

Por fim, nessas questões relativas ao tempo na *Cena Trimalchionis*, uma “dupla concepção do elemento tempo — que combina, no mesmo princípio, tempo físico e tempo existencial” (TEIXEIRA, 2005, p. 144), inserem-se o tempo da chegada e da partida das duas personagens mais importantes desse episódio do *Satíricon*. Trimalquião e Encópio, para os quais os tempos de entrada e partida são bem definidos e cuidadosamente duplicados, parecem espelhar-se no sentido de cada qual fazer uma entrada delongada ao banquete, uma saída temporária, uma reentrada e uma saída definitiva.

A chegada de Trimalquião ao tricínio é complexa. Prolongando-se a própria atuação no sentido de adentrar à festa, primeiro apresenta-se a personagem em *Sat.* 27.1, ainda fora do banquete:

Nos interim uestiti errare coepimus... immo iocari magis et circulis [ludentem] accedere, cum subito | uidemus senem caluum, tunica uestitum russea, inter pueros capillatos ludentem pila.

Durante algum tempo, ainda vestidos, fomos dar umas voltas, ou melhor, pusemo-nos a brincar, aproximando-nos de uns grupinhos que estavam jogando, quando de repente vimos um velho careca, vestido com uma túnica vermelho-escura jogando bola entre escravos de cabelos compridos. (*Sat.* 27.1).

Somente algum tempo (e não pequeno) depois, em *Sat.* 32.1, Trimalquião passa a, de fato, integrar o evento, ainda que se atrasasse em relação aos convidados que o aguardavam:

In his eramus lautitiis, cum ipsi Trimalchio ad symphoniam allatus est, positusque inter ceruicalia minutissima expressit imprudentibus risum.

Estávamos nesse luxo todo quando Trimalquião em pessoa foi trazido ao som de música e, acomodado entre pequeninos travesseiros, arrancou riso aos menos avisados. (*Sat.* 32.1).

Nesse meio tempo de apresentação, com todo o destaque que se lhe dá, do texto obtém-se já uma boa ideia da personagem que conduz todo o evento da festa, imagem tanto física, quanto moral e psicológica: sua idade, sua calvície, seu aspecto corporal, seus hábitos, seus gostos, suas excentricidades, sua prepotência, etc. Além de tudo, a procrastinação da entrada de Trimalquião ao triclinio tem algo de notável, pois, se muitos traços do épico têm sido apontados no *Satíricon*, sobretudo em formulação paródica, também não é abusivo entender que nessa entrada encontra-se um princípio *in medias res*, característico da épica greco-romana, uma vez que a essa entrada de Trimalquião a ação da *Cena Trimalchionis* já se encontrava em pleno funcionamento. É um procedimento de cuidadosa ambivalência, pois ao mesmo tempo pode-se afirmar que é um eficiente recurso literário de narração e também, por um suposto planejamento de Trimalquião para com a sua festa, que é um recurso da própria personagem para se auto valorizar por se fazer esperar. Pode-se ver, aliás, na narrativa de sua trajetória, que e como Trimalquião manipulará o tempo por meio de analepses e prolepses, com vários suportes discursivos: sua própria voz ao narrar, narrando ou

descrever, com a decoração de sua casa e de seu túmulo, certas inscrições das paredes de sua casa, etc.

Também Encólpio fará de sua entrada ao banquete uma ocorrência prolongada, pois ele, em *Sat.* 27.1, tendo encontrado Trimalquião jogando bola com seus escravos, acompanha-lhe os passos e somente após o banho, do qual se faz uma longa descrição, dirige-se para o triclinio do liberto. Nesse local, a partir de *Sat.* 28.6, faz todo um reconhecimento de cenário enquanto está à espera do anfitrião. Sua entrada propriamente dita se dá em *Sat.* 30.5:

*His repleti uoluptatibus cum conaremur in triclinium intrare,
exclamauit unus ex pueris, qui super hoc officium erat positus:
“Dextro pede!”*

Já chateados por esse luxo todo, estávamos quase entrando no triclinio quando um dos escravos, ali posicionado exatamente para essa função, gritou:
— Pé direito! (*Sat.* 30.5).

A essas duas entradas correspondem as duas primeiras saídas dessas personagens do recinto da festa: Trimalquião vai ao banheiro e Encólpio, ao viveiro de peixes mantido pelo liberto.

A saída temporária de Trimalquião dá-se em *Sat.* 41.9 e representa um aporte de liberdade para que os convidados possam expressar-se sem a censura tirânica que a todo momento sofrem do anfitrião (TEIXEIRA, 2005):

*Ab hoc ferculo Trimalchio ad lasanum surrexit. Nos libertatem
sine tyranno nacti coepimus inuitare conuiuuarum sermones.*

Depois desse prato, Trimalquião levantou-se para ir ao vaso. O tirano longe, nós ganhamos liberdade. E passamos a estimular a conversa dos convidados. (*Sat.* 41.9)

Essa saída ganhará uma desnecessária e constrangedora explicação de Trimalquião logo que este volta ao triclinio, oportunidade em que faz uma série de considerações sobre o funcionamento fisiológico do ser humano, à guisa de uma apologia à liberdade, conceito de que certamente não comunga na prática o liberto (TEIXEIRA, 2005):

— *Ignoscite mihi, inquit, amici, multis iam diebus uenter mihi non respondit. Nec medici se inueniunt. Profuit mihi tamen maleicorium et taeda ex aceto.*

— Me perdoem, amigos: já faz muitos dias que minha barriga não me obedece. Os médicos estão desencontrados. O que me adiantou foi romã e uns ramos de pinheiro no vinagre. (Sat. 47.2).

Por seu lado, Encólpio tenta retirar-se da festa definitivamente, mas não obtém sucesso, pois, no caminho, acossado por um grande cachorro, acaba por cair no viveiro de peixes:

Cum haec placuissent, ducente per porticum Gitone ad ianuam uenimus, ubi canis catenarius tanto nos tumultu exceptit, ut Ascyltos etiam in piscinam ceciderit. Nec non ego quoque ebrius, qui etiam pictum timueram canem, dum natanti opem fero, in eundem gurgitem tractus sum.

Como esse plano nos parecesse interessante, chegamos à porta na direção indicada por Gitão. Lá, um cachorro preso numa corrente nos pregou um susto tamanho que Ascilto até caiu no viveiro de peixes. E comigo não foi diferente: eu, que também estava embriagado e que havia me assustado até com um cachorro numa pintura, fui dar-lhe uma ajuda, mas nesse movimento fui puxado para aquele mesmo turbilhão. (Sat. 72.7).

É a segunda entrada que marcará a lógica proporcionalidade obtida pelo texto petroniano: para Encólpio retornar à festa, vencido pelo destino, tendo passado pela desventura do evento da piscina com o ataque do cachorro (*caue canem*, vaticinara²² o mosaico em *Sat.* 29.1), a fuga malograda, o desconforto físico das roupas molhadas e o desalento moral de haver de passar por toda aquela aflição novamente na retomada da festa noutra ambiente, é como se estivesse saindo do sequestro de Quartila e recebendo então o convite para participar da festa. Esse recomeço tem sua contrapartida em Trimalquião que, como já se apontou, tem ações espelhadas nas do amigo Habinas. Com a entrada desse seu duplo, expressa-se a reentrada de Trimalquião, pois Habinas chega atrasado em decorrência de sua participação noutra festa (como se fora a duplicata da primeira parte da festa do amigo Trimalquião), comportando-se de forma muito semelhante a ele:

Recreatus hoc sermone reposui cubitum, Habinnamque intrantem cum admiratione ingenti spectabam. Ille autem iam ebrius uxoris suae umeris imposuerat manus, oneratusque aliquot coronis et unguento per frontem in oculos fluente, praetorio loco se posuit, continuoque uinum et caldam poposcit.

Com essas palavras nasci de novo e retomei meu lugar. E fiquei observando com enorme admiração Habinas entrar. Mas ele, já bêbado, apoiava as mãos no ombro de sua esposa e, cheio de coroas e de um perfume que lhe escorria pela testa indo parar nos olhos, tomou o lugar de honra e, ato contínuo, pediu vinho e água quente. (*Sat.* 65.6-7).

Servindo-se de um protocolo de despedida, o texto petroniano, com o funeral (encenado) de Trimalquião, encerra as atividades dessa personagem,

²² Como aliás o galo vaticinara o incêndio.

'Fingite me, inquit, mortuum esse. Dicite aliquid belli'.

— Finjam que estou morto. Digam algo de belo. (*Sat.* 78.5),

da mesma forma que, praticamente ao mesmo tempo, cessa as ações de Encólpio, que fugira, então efetivamente e despedindo-se também protocolarmente de Agamêmnon, pela fresta da porta que os bombeiros haviam arrombado

Nos occasionem opportunissimam nacti Agamemnoni uerba dedimus, raptimque tam plane quam ex incendio fugimus.

Aproveitando aquela excelente oportunidade, demos adeus a Agamêmnon e fugimos apressadamente como se fosse de um incêndio mesmo. (*Sat.* 78.8).

Como apontara o canto do galo: aconteceria um incêndio e alguém nas vizinhanças estava nas últimas.

A *Cena Trimalchionis*, então, pode ser entendida como um repositório de ações baldadas e um tempo desperdiçado. Assim é que se pode examinar, numa escala mais ampla, a circularidade temporal do episódio da festa, pois este principia e se encerra no mesmo ponto, isolando-se como uma parte praticamente autônoma do *Satíricon*, coordenada aos demais episódios e muito fracamente subordinada ao fio condutor da narrativa, qual seja a deambulação de Encólpio.

O tempo apresenta-se como uma marca a mais da grande versatilidade da narrativa petroniana: por meio de um exame atento ao detalhe, ainda que pudesse ter sido mais detido neste trabalho, pode-se entendê-lo como estruturador das personagens e também de toda a narração dos eventos situados na *Cena Trimalchionis*, pois os vários tempos que puderam ser

considerados aqui — da lembrança, da entrada, da partida, da vida, da morte — organizam-se muito bem entrelaçados entre si, muito custando, muitas vezes, para entendê-los apenas em sua singularidade. Como se viu, a grande riqueza de detalhes da casa de Trimalquião, da vida do círculo social desenhado no episódio, da profundidade psicossocial de cada personagem que frequenta o evento, tudo isso somente funciona porque cada um dos aspectos levantados se subordina ao outro e o manejo da apresentação do tempo é em grande parte responsável pela ampla movimentação interna das peças da *Cena Trimalchionis*. Mas, apesar de haver muita ação nesse trecho do *Satíricon* desdobrada nas muitas ações individuais das personagens, e essas ações envolverem muito o tempo, evidentemente, não há avanços no banquete, que dura cronologicamente uma noite e cujo espaço praticamente não se altera.

O episódio do banquete termina com a fuga, quer a do anfitrião, quer a da personagem principal do *Satíricon*. Quanto a Trimalquião, ele tenta escapar à sua solidão irremediável, chegando ao extremo, para se auto valorizar, de encenar seu próprio funeral, pois, por mais que faça, por mais que compre e venda, por mais que amealhe, por mais que invente, por mais que domine, não consegue ultrapassar a barreira da escravatura a um patrão romano que seu destino lhe impôs. Quanto a Encólpio, simplicidade absoluta: como nada se altera a partir de sua participação no episódio, dá-se o que sói acontecer nos vários episódios do *Satíricon* e ele termina como o fugitivo de sempre.

Assim, que é o tempo ao final da *Cena Trimalchionis*? Nada mais que um hiato, suspensão, período sem avanço no espaço, na ação, no conteúdo moral de Encólpio, que torna a indicar que sua infrutífera deambulação é símbolo pessimista de uma falta de sentido para a vida.

BIBLIOGRAFIA

- AQUATI, Cláudio. Uma história arrepiante no Satíricon. In: *Clássica*. Suplemento 02, p.55-61, 1993.
- AQUATI, Cláudio. *Habinnas, amicus principis*. In: IV Congresso Nacional de Estudos Clássicos. Ouro Preto: SBEC. 2001 (mimeo).
- BODEL, J. Trimalchio's Underworld. In: TATUM, J. (ed.). *The Search for the Ancient Novel*. Baltimore: John Hopkins, 1994, p. 237-59.
- FELLINI Satyricon. Direção: Federico Felini. Roma: Produzioni Europee Associati. 1969. 128 min. Son., Color., 1969.
- HOWELL, P. *Some Elucidations of Petronius' Cena Trimalchionis*. In: Illinois Classical Studies, 09, 1984, p. 35-41.
- MARTIN, R. *Le Satyricon*. Pétrone. Paris: Ellipses, 1999.
- PERROCHAT, Paul. *Pétrone*. Le Festin de Trimalcion. Commentaire exégétique et critique. 2.ed. Paris: P.U.F., 1952.
- PÉTRONE. *Le Satiricon*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout. 3.ed. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- PETRÔNIO. *Satíricon*. Tradução, notas e posfácio de Cláudio Aquati. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- RABAZA, B. et alii. *Cena Trimalchionis: la identidad ficcional del liberto*. In: VIII Congresso da SBEC, 1992. Araraquara, SP (VII R-SBEC). (Mimeo.)
- ROSE, K. F. C. *The Date of the Satyricon*. In: The Classical Quarterly, 12, 1962, p. 166-168.
- TEIXEIRA, C. A. A. *A odisseia romanesca do Satyricon de Petrónio: a Cena Trimalchionis*. In: Humanitas, 57, 2005, p. 137-57.
- WOLFF, É. *La réduplication et le contraste dans le Satyricon de Pétrone*. In: Vita Latina, 181, 2009. p. 29-36.

PINTANDO NO CÉU: A IMAGEM, O BEM, E A DECISÃO DO FILÓSOFO (REPÚBLICA 487E-489B; 508B-509C)

PAINTING IN THE SKY: THE IMAGE, THE GOOD, AND THE CHOICE OF THE PHILOSOPHER (REPUBLIC 487E-489B; 508B-509C)

André Luiz Braga da Silva¹

RESUMO

No livro VI da *República* de Platão, vemos que a caracterização da Ideia de Bem é feita através de uma imagem, o símile do Sol (508b12-509b10). Mas qual seria o motivo de ser este o tipo de explicação utilizada? Dentre as muitas explicações aventadas pelos exegetas, a mais célebre foi aquela que afirmou que a Ideia de Bem seria um ente tão especial, que não seria “tratável” através do discurso direto, sendo-lhe cabível apenas uma exposição imagética. O presente artigo então: i) indicará as passagens da obra que não permitem a sustentação dessa posição; ii) apontará a caracterização e a justificação de uma explicação imagética que o próprio diálogo apresenta (487e-489b); iii) averiguará se tais motivos e características são identificáveis no caso do símile do Sol.

Palavras-chave: Platão; República; Imagem; Bem; Analogia.

¹ Universidade de São Paulo. E-mail: andrebragart@yahoo.com.br

ABSTRACT

In the Book VI of Plato's *Republic* presents a characterization of the Idea of Good through an image, the simile of Sun (508b12-509b10). But what reason could explain the choice of this kind of exposition? Among many explications by scholars, the most famous said that the Idea of Good would be a so special being that direct discourse could not "dwell on" it, and only a imagetic exposition could do this. Then present paper: i) will indicate the dialogue's parts which not support this account; ii) will point out the qualification and the justification of imagetic exposition that the own dialogue presents (487e-489b); iii) will examine if these qualities and reasons are identifiable in the case of simile of Sun.

Keywords: Plato; Republic; Image; Good; Analogy.

1 – EXPLICAR COM UMA IMAGEM: POR QUÊ? - PREÂMBULOS À DISCUSSÃO

Entre outros motivos, o livro VI da *República* de Platão é extremamente famoso por conter uma das mais discutidas imagens da história da filosofia ocidental: o símile do Sol (508b12-509b10). Quanto à matéria, a primeira pergunta que realmente poderia ser feita é: por que um "símile"? Isto é, qual seria o motivo do uso de uma imagem para caracterizar a Ideia de Bem na *República*? Na literatura secundária, muitas explicações foram aventadas para justificar este "falar por imagens", sendo a mais tentadora aquela que afirma que a Ideia de Bem seria um ente tão especial, que não seria "tratável" ou "alcançável" através do discurso argumentativo e direto, sendo-lhe cabível apenas um tipo de exposição imagética, indireta, como o do símile do Sol. Contudo, em que pese a incontestante importância dos estudiosos que assim pensaram (p. ex., CORNFORD, 1932; ROBINSON, 1941; CROSS & WOOLEY, 1964), esta posição conjectural não é coadunável:

i) com as reiteradas defesas nos livros VI e VII da dialética em detrimento dos outros tipos de saberes, segundo as quais o dialético seria sim capaz de "alcançar através do *lógos*", "dar o *lógos* da essência" ou "delimitar pelo

lógos” a Ideia de Bem (511b3-c2; 532a5-b2; 534c4-d2);

ii) nem tampouco com a insistente caracterização na República da dialética como um procedimento marcado pela não utilização de “imagens” (510b6-9; 511b3-c2; 534b3-d2).

Senão, vejamos:

[...] τὸ δ' αὖ ἕτερον [...] ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη. ταῦτα [...] ἃ λέγεις, οὐχ ἰκανῶς ἔμαθον.

[...]

τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἰών, ἀπάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκεῖνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίῃ, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρῶμενος, ἀλλ' εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτῆ εἰς εἶδη.

[SOC.] [...] Na outra [sc. parte, i.e, o segmento da Linha Dividida que corresponde à prática da dialética], prossegue-se a partir de hipóteses e sem imagens [...], fazendo o caminho com Ideias em si e através delas.

[GLA.] Acho que não entendo bem o que estás a dizer.

[...]

[SOC.] Aprende então o que eu quero dizer com o [...] segmento do inteligível, aquele que o *lógos* alcança com o poder do dialogar [sc. o da dialética], fazendo das hipóteses não princípios mas realmente hipóteses, isto é, algo como meios de aproximação e

ataques, indo até onde é sem hipóteses, na direção do princípio de tudo, alcançando-o, e, voltando-se para o que resulta das consequências dele, desce em direção à conclusão, utilizando-se de absolutamente nada da sensação, mas de Ideias em si e [prossequindo] através delas e para elas, e terminando em Ideias. (PLATÃO, República 510b6-511c2)

[...] καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ’ αὐτῷ γίνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει [...] τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς;

τί μήν;

[SOC.] [...] quando alguém tenta, por meio do dialogar, sem nenhum dos sentidos e através do lógos, alcançar o que é em si de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido por esta inteligência o que é em si o Bem, chegando assim ao limite do inteligível [...]. Não chamas a esta jornada dialética?

[GLA.] Com certeza.

(Idem, ibidem, 532a5-b5)

ἢ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ’ ὅσον ἂν μὴ ἔχη λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλω διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; πῶς γὰρ ἂν [...] φαίην;

οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως; ὃς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὡσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ’ οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύεται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις

εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πη εἰδῶλου τινὸς ἐφάπτεται, ὁδῆν, οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώπτοντα [...]

νῆ τὸν Δία, [...] σφόδρα γε πάντα ταῦτα φήσω.

[SOC.] E chamas dialético aquele que apreende o *lógos* da essência de cada coisa? E aquele que não for capaz, não dirás que quanto menos for capaz de dar o *lógos* a si mesmo e a outrem, tanto menos adquirirá a compreensão disso?

[GLA.] Mas [...] como não o dizer?

[SOC.] E não é do mesmo modo em relação ao Bem? Aquele que não for capaz de delimitar pelo *lógos* a Ideia de Bem, separando-a de todas as outras, e [não for capaz] como numa batalha, atravessando todas as provações, de avançar no examinar não segundo a opinião mas segundo a essência, e de navegar atravessando todas elas [sc. as provações] em cima de um *lógos* infalível, dirás que uma pessoa desse jeito é capaz de conhecer nem o Bem em si nem nenhum outro bem? Mas se, de algum jeito, alcança alguma imagem, [dirás que essa pessoa] alcança isso pela opinião e não pelo conhecimento, e que em sua vida atual está a dormir e sonhar [...]?

[GLA.] Por Zeus, afirmarei tudo isso com certeza.

(Idem, *ibidem*, 534b3-d2)

2 – EXPLICAR COM UMA IMAGEM: POR QUÊ? - JUSTIFICATIVAS INTERNAS AO DIÁLOGO

Se, portanto, pelo texto da *República* (cf. também DIXSAUT, 2000; TRABATTONI, 2003), o motivo do uso de uma imagem para explicar a Ideia de Bem não está nem nesse objeto do discurso, posto que ele é delimitável pelo *lógos* e deveria sê-lo, nem no método da dialética, que não se vale de imagens, então o motivo desse uso deve ser buscado no outro polo da relação: os personagens que travam aquele debate. Isto é, deve ser buscado, para além das conjecturas acerca de uma suposta inefabilidade do Bem, se os próprios personagens no texto da *República*, e em especial o próprio Sócrates (que traça a analogia solar), não justificam em algum momento o seu uso de imagens. E o fato é que existe um momento, no mesmo livro em que está o símile do Sol, no qual a noção de discurso imagético (ou “falar por imagem”) chega mesmo a ser tematizada:

πῶς οὖν [...] εἴ ἔχει λέγειν ὅτι οὐ πρότερον κακῶν παύσονται αἱ πόλεις, πρὶν ἂν ἐν αὐταῖς οἱ φιλόσοφοι ἄρξωσιν, οὓς ἀχρήστους ὁμολογοῦμεν αὐταῖς εἶναι;

ἐρωτᾷς [...] ἐρώτημα δεόμενον ἀποκρίσεως δι’ εἰκόνος λεγομένης.

σὺ δὲ γε [...] οἶμαι οὐκ εἴωθας δι’ εἰκόνων λέγειν.

εἶεν [...]: σκώπτεις ἐμβεβληκῶς με εἰς λόγον οὕτω δυσσαπτόδεικτον; ἄκουε δ’ οὖν τῆς εἰκόνος, ἵν’ ἔτι μᾶλλον ἴδῃς ὡς γλίσχρωσ εἰκάζω. [...] δεῖ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συναγαγεῖν εἰκάζοντα [...], οἷον οἱ γραφῆς τραγελάφους καὶ τὰ τοιαῦτα μειγνύντες γράφουσιν [...]

[ADIM.] Então, como é certo [...] falar que as cidades não cessarão de sofrer males até que nelas os filósofos governem, estes que concordamos serem inúteis para elas?

[SOC.] A pergunta [...] que fizeste necessita de uma resposta falada através de imagem.

[ADIM.] Bom, eu penso que ao menos tu não tens o hábito de falar através de imagens.

[SOC.] Pois é; [...] Mas, arremessando-me assim num argumento tão difícil de demonstrar, deves estar a brincar! Pois então escute esta imagem, e verás muito bem como eu faço imagens cuidadosamente. [...] é preciso [para responder tua pergunta] reunir imaginando uma coisa mesma a partir de coisas múltiplas [...], assim como os pintores que pintam os bodes-cervos, misturando também coisas assim [múltiplas e diferentes] [...].

[E, após Sócrates narrar a imagem que utiliza nessa sua explicação (a analogia da nau-estado, que não será por mim analisada neste artigo), Adimanto aquiesce na exposição imagética:]

οὐ δὴ [...] οἴμαι δεῖσθαι σε ἐξεταζομένην τὴν εἰκόνα ἰδεῖν, ὅτι ταῖς πόλεσι πρὸς τοὺς ἀληθινοὺς φιλοσόφους τὴν διάθεσιν ἔοικεν, ἀλλὰ μανθάνειν ὃ λέγω.

καὶ μάλα [...].

πρῶτον μὲν τοίνυν ἐκεῖνον τὸν θαυμάζοντα ὅτι οἱ φιλόσοφοι οὐ τιμῶνται ἐν ταῖς πόλεσι διδασκῆ τε τὴν εἰκόνα καὶ πειρῶ πειθῆν ὅτι πολὺ ἂν θαυμαστότερον ἦν εἰ ἐτιμῶντο.

ἀλλὰ διδάξω [...].

[ADIM.] É assim mesmo [...].

[SOC.] Não penso [...] ser necessário a imagem ser examinada a fundo para tu compreenderes que o arranjo dela se parece com as cidades em relação aos verdadeiros filósofos, mas [penso ser necessário] sim entenderes o que eu digo.

[ADIM.] Exatamente [...].

[SOC.] E antes de tudo ensina esta imagem àquele que se surpreendia que os filósofos não são honrados nas cidades e tenta convencê-lo de que muito mais surpreendente seria se elas [o] honrassem.

[ADIM.] Pois ensinarei.
(PLATÃO, República VI 487e1-489b2)

Várias informações importantes estão contidas nesse trecho. E, embora elas tenham sido apresentadas no momento em que o personagem Sócrates lidava com um argumento em específico, o texto não dá nenhum sinal de que estas informações não poderiam ser aplicadas ao uso em geral de imagens nas explicações desse personagem. A questão que vou perseguir neste artigo é “Por que a explicação sobre o Bem na *República* se dá através de uma imagem?”. E meu trajeto será: dado que na própria passagem do símile do Sol não há uma explicação desse porquê, tentarei averiguar se é possível aplicar as informações da passagem acima sobre o uso de uma explicação imagética também para o caso da imagem solar.

O primeiro dado que o trecho citado acima nos fornece é a justificativa inicial do uso de imagens: a necessidade (cf. v. *déo*, 487e4) de explicar um argumento muito difícil de demonstrar (*lógos* [...] *dysapódeiktos*, 487e7-4881). No caso particular da passagem acima, o argumento a ser explicado

era a relação das cidades com os filósofos, e a imagem empregada foi a analogia recorrente na literatura grega entre uma nau e um estado². Criar uma analogia deste tipo, Sócrates acrescenta, é trabalho parecido com o dos pintores que geram imagens estranhas e fantásticas (como o “bode-cervo”), reunindo elementos de contextos diferentes ao reivindicar e explorar similitudes e correspondências entre eles: o piloto e o governante, os remadores e marinheiros e os governados, etc (488a-e). Uma outra informação no trecho citado é de que para entender estas similitudes, não é preciso um exame depurado da analogia. As palavras soam estranhas na boca desse incansável questionador, o Sócrates platônico, mas são ditas: não é tão importante “examinar a fundo” (v. *exetázo*) a imagem em todos os seus detalhes, mas sim “compreender” (*ideîn*) e “entender” (*mantaneîn*) as relações analógicas nela exprimidas. Um exame depurado provavelmente seria aquele que analisaria a boa correspondência da imagem com o seu original, verificando a similitude de cada ponto da imagem com cada aspecto do original. Presumivelmente, um tal exame pormenorizado seria capaz de tornar evidente os limites da analogia, i.e, os pontos em que aspectos do símbolo não se adequam a aspectos do simbolizado. Todavia, também informou Sócrates nessa passagem, essa abstenção do exame rigoroso, essa complacência com a perda da precisão – perda inerente ao uso de imagem e analogia –, pode atender a um fim maior e aparentemente mais importante do que qualquer rigor: o ensinar e o convencer (cf. v. *didásko* e v. *peítho*, 489a9-b2). Uma explicação por imagem pode até não resistir a um exame mais atento e completo; mas, o personagem do filósofo aponta, ela pode ensinar

² Segundo Gastaldi (2003, p. 193 et seq.), Platão, quanto ao uso desta analogia (que também se encontra em Político 296e et seq.), foi precedido no mínimo por Alceu de Mitilene (Fr. 208a V.), Teógnis de Mégara (vv. 667-682), Êsquilo (Os sete contra Tebas, vv. 1-3) e Sófocles (Antígona, vv. 162 et seq.).

o que é difícil de demonstrar; ela pode... convencer as pessoas disso que é difícil de demonstrar. Sempre atreladas aos encantos das coisas sensíveis, as imagens podem exercer um fascínio sobre o debatedor, dando ocasião a um convencimento mais potente do que o alcançado pela argumentação. A explicação por imagem pode “tocar” alguém num grau inegavelmente maior do que a crueza da explicação argumentativa e direta... ainda que porventura a imagem não deixe o argumento plenamente compreendido. De fato, na própria *República*, Sócrates não dá uma explicação argumentativa e direta sobre vários assuntos; ele explica por analogia, e conta com a força das imagens utilizadas para alcançar convencimento: raças de metais, nau, ondas, sol, linha dividida, caverna, zangões, etc.

Além destas justificativas para o uso de imagens, o trecho citado também dá alguma informação sobre o talento pessoal do personagem Sócrates no uso de imagens. Por um lado, é afirmado – e Sócrates concorda – que ele não tem o hábito de falar através de imagens; Adam³ entende, no que é seguido por Gastaldi⁴ e Vegetti⁵, que Adimanto estaria sendo irônico neste momento; nesta discussão em particular não entrarei porque este ponto não me é tão importante. Por outro lado, e isso me importa mais, o personagem do filósofo ateniense diz que, qual hábil pintor, ele é capaz de “imaginar” ou “fazer imagens” (v. *eikázo*) *glíschros* (488a1-2). O léxico grego Lindell-Scott (1996, p. 351) registra para o adjetivo *glíschros* vários sentidos, como “grudado”, “próximo”, “pegajoso”, “aderente”, “mesquinho”, etc. No que tange

³ Cf. ADAM, 2009, vol. II, p. 8. Entendendo o termo “skópteis” (“tu brincas”, 487e7) como um argumento insuficiente para estabelecer que o dito de Adimanto seja irônico, eu não considero como necessária a interpretação de Adam do trecho. E um argumento contrário a ela poderia ser extraído do texto: a resposta de conformidade de Sócrates à afirmação do irmão de Platão sobre a falta de costume dele de falar por imagens: eîen (“seja”, e8).

⁴ GASTALDI, 2003, p. 192.

⁵ VEGETTI, 2003b, p. 265-266.

à formação adverbial *glíschros*, é assinalado que se trata de uma qualificação do pintar ou fazer imagens como sendo “de um modo cuidadoso”, “com detalhes elaborados”. Por fim, registra duas ocorrências do termo na obra *Imagens* (2.12 e 2.28), onde Filostratos O Velho comenta pinturas. Vejamos a primeira ocorrência, que está no tópico chamado “Píndaro”:

ΠΙΝΔΑΡΟΣ

οἶμαι θαῦμά σοι εἶναι τὰς μελίπτας οὕτω γλίσχρως γεγραμμένας,
ὤν γε καὶ προνομαία δῆλη καὶ πόδες καὶ πτερὰ καὶ τὸ χρῶμα τῆς
στολῆς οὐκ ἀτακτοῦσιν ἴσα τῇ φύσει διαποικιλλούσης αὐτὰ τῆς
γραφῆς.

ΠÍNDARO

Penso serem para ti admiráveis as abelhas pintadas deste modo
tão cuidadoso, ao menos aquelas cuja(s) tromba(s) [seja(m)]
visível(s), e as patas, asas e cor da casca não deixem de
ser como devem ser, estas coisas multiadornadas pela pintura
igualmente [como o são] na natureza.

(FILOSTRATOS, O VELHO. *Imagens*. 2.12 – grifos nossos)

Esta passagem inteira corrobora portanto alguns dos sentidos mencionados para o termo: a imagem é “muito próxima”, i.e, “fiel”, ao seu original, tendo sido “cuidadosamente” elaborada em seus detalhes⁶. Considerando este sentido, e voltando à cena da *República*, Sócrates, ao empregar o mesmo advérbio para o seu próprio fazer de imagens, parece então ter a pretensão de dizer que realiza imagens com uma grande elaboração de

⁶ Entendendo assim que o exemplo de Filostratos aponta para que “*glíschros eikázein*” tem prioritariamente o sentido de um fazer imagens de modo “próximo” (fiel) aos originais, discordo de Gastaldi (2003, p. 192-193, nt. 13), que interpreta essa expressão na *República* como significando uma “propensão de Sócrates em construir imagens”.

seus detalhes, os quais possuiriam uma perfeita correspondência com os detalhes do original. Os detalhes nas imagens feitas por Sócrates, pretende ele, seriam então *como devem ser*, i.e, são elaborados ao *modo dos* originais das imagens: *glíschros*. Portanto, apesar de ter sugerido que um exame mais atento de uma explicação imagética, que pudesse evidenciar os limites da imagem ou analogia, não ser tão importante quanto o convencimento que a imagem pode impingir, Sócrates parece pretender de que suas imagens seriam capazes de resistir a um tal exame, mostrando-se “fiéis” aos seus originais. Ao dizer que é “cuidadoso” no fabrico de suas imagens, o personagem parece querer dizer: mesmo numa eventual investigação mais profunda de suas analogias, a correspondência dos elementos dos símbolos com os dos simbolizados não seria perdida. E esta “fidelidade” na correspondência entre imagem e original foi realmente exemplificada de modo perfeito por Filostratos no trecho citado: até mesmo a pequenina pata da abelha na imagem pintada seria tal e qual a pata da abelha na natureza.

3 – RESUMO DO QUADRO TRAÇADO SOBRE O EXPLICAR POR IMAGENS

Como vimos, este trecho do livro VI fornece importantes dados sobre o uso do personagem Sócrates, em sua explicação, de uma comparação imagética ou analogia:

a) primeiramente, é informada a justificativa desse uso: diante de argumentos muito difíceis de demonstrar, “é preciso” falar através de imagens (cf. *deómenon*, 487e4), e “é preciso” valer-se de imagens pluricompostas, ao modo da pintura fantástica (cf. *deí*, 488a4);

b) em segundo lugar, Sócrates diz que, ao fazer uso da explicação imagética, ele cria cuidadosamente suas analogias, fazendo-as fiéis, mesmo nos detalhes, aos originais (cf. *ídeis hos glíschros eikázo*, 488a2);

c) em terceiro lugar, há a sugestão de um limite para a explicação por imagem: em que pese qualquer pretendida “fidelidade”, a similitude entre a imagem e o que ela representa possui seus horizontes de aplicabilidade, os quais seriam possivelmente identificáveis por um “exame profundo” que testasse em detalhes a correspondência entre imagem e original (cf. ou [...] *deĩsthai* [...] *exetazoménen tèn eikóna ideîn*, 489a4-5); e

d) por último, há a sugestão de uma utilidade maior para a explicação imagética, a despeito de seus limites: o poder dela de ensino e de convencimento em relação ao argumento de difícil demonstração que lhe deu origem (cf. *didáské*, *peĩthein* e *didáxo*, 489a9-b2).

4 – APLICANDO ESTES DADOS AO SÍMILE DO SOL

Como eu disse, meu trajeto será buscar ver se estas informações de Sócrates sobre um uso seu de imagem numa explicação são aplicáveis ao caso do símile do Sol. A primeira justificativa desse uso que ele forneceu foi: a necessidade de explicar um argumento muito difícil de demonstrar. Ora, há algum argumento a ser demonstrado no texto da *República*, em relação ao aparecimento do símile do Sol? A resposta é: sim, há. Para evidenciá-lo, é preciso resumir uma larga sequência no texto do diálogo, que culminará no aparecimento desse símile:

445c-e: o Livro IV termina com a indicação de que há cinco tipos de constituições, correspondentes a cinco tipos de alma;

449a-b: O Livro V iniciaria pela descrição desses tipos de constituição, mas Polemarco e Adimanto interrompem Sócrates e, impedindo-o de continuar, exigem mais informações sobre a comunidade de mulheres e filhos, que é uma das condições para a realização da “cidade bela” (*kallípolis*);

451b-466d: as condições para realização da constituição e cidade objetos do diálogo são chamadas de “ondas de paradoxo”; são explicadas em detalhes as duas primeiras “ondas”: a educação igualitária entre homens e mulheres e a comunidade de mulheres e filhos;

466d: Sócrates diz que é preciso discernir “se” (*ei*) e “de que modo” (*hópei*) essa comunidade seria possível, mas não o faz nesse momento, tratando de outros assuntos;

471c-472b: a necessidade de persuadirem-se de que a constituição pintada por eles pode tornar-se realidade é lembrada por Glauco: deve-se mostrar “de qual modo” (*tína trópon*, 471c7) ela ocorreria;

472b-c: os personagens lembram que a constituição em tela foi delineada para que eles tivessem um paradigma do que é justiça;

473a-e: a terceira, última e maior “onda de paradoxo” para que seja possível a cidade descrita é apresentada: o governo da filosofia;

475c-e: começa a demonstração da razão de o poder ter que ser dado ao filósofo; são traçados dois tipos de homens, o que ama a verdade e o que ama os espetáculos sensíveis;

476a-486b: os homens do primeiro tipo são identificados com os filósofos, que estão com o pensamento voltado para as realidades eternas e imutáveis;

493e-494a: estas realidades são também ditas serem únicas, em contraposição às realidades percíveis e mutáveis, que são múltiplas;

499b-501d: por pautar sua vida na contemplação destes seres eternos, imutáveis, perfeitos e divinos, afinando-a com eles, o filósofo é aquele a quem deve ser dado o governo, posto que ele arranjará também a cidade segundo os mesmos ditames;

502b-d: a terceira “onda” é ratificada: bastaria que um filósofo fosse governante, para tornar realidade essa cidade que seria a melhor; essa é uma possibilidade difícil ainda que não impossível, e a melhor que poderia acontecer, a única que traria felicidade ao indivíduo e à cidade; como então poderia haver filósofos? Quais seriam os conhecimentos que lhe seriam ministrados e em quais exercícios eles teriam que ser treinados?

503e-504d: é dito que o futuro filósofo tem que ser posto à prova, para ver se aguenta tanto os treinos físicos quanto os conhecimentos superiores, pois só assim provaria ser um digno guardião do Estado e da lei; e há um fim do conhecimento que é o mais elevado e o mais próprio a este homem;

504e-505a: o objeto deste conhecimento superior é identificado: a Ideia de Bem;

505b-507a: os irmãos de Platão exigem que Sócrates dê uma explicação sobre esta Ideia, mas o filósofo, alegando desconhecimento e incapacidade para fazê-lo, propõe deixar de lado a exigência, e apresentar como alternativa uma imagem desta Ideia;

508e-511e: o símile do Sol é apresentado, seguido do da Linha Dividida;

514a-540e: o símile da Caverna é apresentado, seguido das explicações da relação da dialética com as outras ciências e a formação do filósofo; o conhecimento do Bem é marcado como o traço distintivo da superioridade da dialética sobre os outros saberes; o filósofo é capaz de usar o Bem em si como paradigma para ordenar a si mesmo, as pessoas e a cidade, sendo assim mais que justificado o seu governo sobre os demais (a superação da terceira “onda”);

541a-b: Sócrates e Glauco encerram o Livro VII dizendo que ficou muito bem explicado “de que maneira” (*hos*, 541a8) a constituição e a cidade

pintadas no *lógos* poderiam tornar-se realidade; alcança-se, assim, o “fim” (*télos*, 541b5) da demonstração requerida;

543a-544b: o início do Livro VIII confirma esse “fim” (543c4-5).

Assim, podemos dizer que as explicações sobre a Ideia de Bem veiculadas pelo símile do Sol fazem parte, no texto do diálogo, de um longo percurso argumentativo que expressamente pretende comprovar a superioridade e a possibilidade de existência de um tipo específico de homem (o dialético), o qual por seu turno tornaria possível a efetivação da *kallípolis* delineada na obra. Que este macro “argumento” seja de difícil “comprovação” é reiteradamente afirmado no diálogo, seja pelas queixas de dificuldades nas explicações, seja pela qualificação de suas condições como “ondas de paradoxo”, seja pela sempre presente tensão cômica na discussão (sobretudo no livro V). De fato, se é para se levar a sério a extensão deste percurso argumentativo, bem como todas as queixas e alegações de falta de conhecimento que lhe colorem, podemos dizer que o personagem Sócrates está mesmo diante do argumento mais difícil de se demonstrar com que já se deparou em toda a sua vida dramática no *corpus platonicum*. Em suma: conforme expresso na passagem do livro VII para o VIII (541a-543b), a possibilidade de existência desse tipo de homem e desse tipo de cidade é declaradamente o argumento que precisava ser “demonstrado”.

E à outra informação obtida, o símile do Sol também atende?: trata-se ele de uma imagem pluricomposta, que reúne elementos de proveniências diferentes? Antes de responder, é útil mostrar como isso ocorre no caso da analogia da nau (488a7 *et seq.*). Podemos dizer que, na “imagem” da nave propriamente dita, não havia elementos de proveniências diferentes: comandantes, marinheiros, remadores, etc, são todos elementos do “nicho” náutico. A diferença de proveniência de elementos diz respeito portanto aos

dois termos da analogia: a nau e o estado. Isto é, os elementos da nau e os elementos do estado é que são “de proveniências diferentes”. A reunião, promovida pela analogia, dessa multiplicidade num mesmo, não está “na” imagem da nau (“na” qual apenas estão elementos da nau): esta reunião é antes uma operação de pensamento, uma operação de correspondência – inerente a todo procedimento analógico. Se esses termos puderem ser aceitos, então podemos dizer que esta “reunião” também ocorre no símile do Sol: imediatamente antes de sua descrição, Sócrates deixa claro que os dois termos da analogia solar, a “região visível” (*tò [...] tópos [...] horatón*, 508c1-2), da qual faz parte o Sol, e a “região inteligível” (*tò noetós tópos*, 508c1), da qual faz parte o Bem, correspondem a dois modos de ser diferentes⁷(507a7-b11; 508b12-c2). Assim, tomando o mesmo sentido em que a analogia da nau o era, o símile do Sol também é uma pluricomposição, enquanto reunião de elementos de proveniências diferentes.

Passemos agora ao segundo dado: teria Sócrates a pretensão de que o símile do Sol também fosse uma imagem “cuidadosamente” elaborada, plena de proximidade com o original (*glíschros*, 488a2)? Se observarmos as explicações do filósofo dos detalhes do símile, podemos perceber que ele de fato tem essa pretensão. Logo após a enunciação inicial do símile (508b12-c2), Glauco pede a Sócrates mais explicações da analogia (508c3); este então se lança esmiuçar sua imagem, procurando apontar uma perfeita correspondência dos detalhes dela com os detalhes do original: cada relação causal na qual o Sol está inserido na imagem (causalidade da visão, 508c4-d2, e causalidade do crescimento, nutrição e geração dos seres visíveis, 509b2-4) corresponde diretamente a uma relação causal na qual o Bem

⁷ Frise-se que o presente artigo não é ocasião para entrar na discussão fergusoniana sobre os sentidos destes termos (*tópos*, *horatós*, e *noétos*) no texto. Cf. FERGUSON, 1921.

estaria inserido no inteligível (causalidade do conhecimento, 508e1-509a5, e causalidade do ser e da essência dos objetos de conhecimento, 509b6-8). A partir dessa explanação dos detalhes, podemos estar certos de que Sócrates, também quanto a essa analogia, apresenta uma pretensão de perfeito “encaixe” entre símbolo e simbolizado.

A quarta caracterização do uso de imagens, como vimos, foi a sugestão de que há limites para as explicações imagéticas, quando Sócrates disse que seria dispensável um exame mais completo da analogia (489a4-6). Aqui importa reconhecer que, diferentemente da analogia da nau, no caso do símile do Sol essa sugestão não partirá de Sócrates. Embora o filósofo manifeste uma insegurança prévia à narrativa dessa imagem (507a1-5), após o traçado da analogia do Sol será Glauco quem abertamente criticará a imagem, gargalhando e chamando-a de um “exagero extraordinário” (509c1-2)⁸. Parece-me que uma maneira possível de se entender essa acusação do personagem irmão de Platão é de que o “excesso” ou “exagero” de Sócrates foi justamente “forçar” a analogia para além de seus limites, i.e., foi tentar fazer com que a imagem desse conta de aspectos do original que não encontravam similitude com os aspectos dela. E a reação de Sócrates a esse dito de Glauco, na sequência, não pode deixar de parecer uma irritada aceitação da acusação. De fato, o filósofo não procura se defender do “fogo amigo” do irmão de Platão, mas apenas alega: “o culpado és tu, Glauco, por me obrigar a dizer minhas opiniões sobre isso” (509c3-4). Portanto, a sugestão de que há um limite para a analogia do Sol também está presente no texto da *República*, ainda que advinda de outro personagem.

⁸ Para uma boa argumentação no sentido de se entender “daimonia hyperbolé” como significando “exagero”, “excesso”, cf. Vegetti, 2003b, p. 266-267.

5 – ENCAMINHAMENTOS FINAIS: SOBRE IMAGENS PINTADAS NO CÉU

Por fim, chegamos à última informação apresentada acerca do uso de Sócrates de imagens e analogias: apesar dos limites para a correspondência entre a imagem e o original, vimos que havia para aquela explicação imagética da nau a sugestão de um maior poder educativo de convencimento, que possivelmente superaria o poder da demonstração argumentativa (489a8-b2). Averiguando a aplicabilidade disso para o caso do símile do Sol, podemos ver realmente que, apesar de Glauco criticar a analogia solar após a sua descrição pormenorizada (509c1-2), ao cabo do grande percurso argumentativo no qual esta imagem está inserida este personagem se mostrará convencido do argumento difícil de demonstrar que deu ensejo a todo este trajeto. Este argumento, conforme já expus, é declarado tanto durante este percurso (466d; 471c-472b) quanto ao fim dele (541a-544b), como sendo a possibilidade de existência da “cidade boa” e do homem que a tornaria possível. Contudo, isso não parece ser tudo. Apesar de este ser declaradamente o argumento do qual os interlocutores precisavam ser convencidos, uma outra necessidade de convencimento foi anteriormente declarada no texto. Uma necessidade de convencimento que na verdade fez com que a conversa na casa de Céfalo não fosse dada por terminada com a desistência de Trasímaco no fim do livro I, mas que tivesse a longa continuidade. Nesse sentido, essa necessidade deu ensejo a toda a discussão posterior, i.e, deu ensejo virtualmente a tudo que se passa no diálogo do livro II ao X. E tal necessidade, foi declarada exatamente na abertura do livro II, quando o sofista saía do primeiro plano do debate:

ὁ γὰρ Γλαύκων αἶει τε δὴ ἀνδρείοτατος ὦν τυγχάνει πρὸς ἅπαντα,
καὶ δὴ καὶ τότε τοῦ Θρασυμάχου τὴν ἀπόρρησιν οὐκ ἀπεδέξατο,
ἀλλ’ ἔφη: ὦ Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι

ἢ ὡς ἀληθῶς πείσαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι
ἢ ἄδικον;

ὡς ἀληθῶς [...] ἔγωγ' ἂν ἐλοίμην [...].

[De fato, Glauco, que é sempre o mais destemido em tudo, também nessa altura não aceitou a retirada de Trasímaco, e disse:] Ó, Sócrates, queres aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos de verdade de que de toda a maneira é melhor ser justo do que injusto?

[SOC.] Quero persuadir-vos de verdade [...]
(PLATÃO. República 357a2-b3)

Portanto, por trás do convencimento da realização da *kallípolis* – e de certo modo absorvendo este convencimento – o que estava mesmo em jogo, desde esse segundo começo da obra no livro II (cf. τὸ προοίμιον, 357a1-2), era um outro convencimento, ainda maior que aquele. Em última instância, era um convencimento a respeito de uma decisão, uma decisão mais importante do que todas, uma decisão de vida: viver uma vida de retidão, ou não; “ser justo” ou “injusto”. Isto é, a despeito de uma eventual insuficiência ou fraqueza analógica, a imagem do Sol ainda assim inegavelmente teria o seu valor, pois ela miraria num objetivo ainda maior do que fornecer as exigidas explicações sobre a Ideia de Bem que ela pretendia fornecer quando foi apresentada: dentro de todo o percurso do diálogo, o símile visaria contribuir no “ensino” e no “convencimento” de Glauco e Adimanto, os quais, vivendo na Atenas “histórica” e estando fora de qualquer *kallípolis*, precisavam ser convencidos a viver vidas de retidão, mesmo em meio a toda injustiça que viam em sua cidade, precisavam ser convencidos a escolher vidas de virtude, mesmo em meio a toda torpeza que os rodeavam. Do mesmo modo, esse percurso

argumentativo e imagético pode bem ser encarado como uma estratégia do próprio autor, Platão, a qual, ultrapassando o drama encenado no diálogo, visaria convencer da necessidade de viver na virtude também o homem comum, o cidadão do cotidiano, leitor da *República* (de todos os tempos e lugares: Atenas, Campinas, ou alhures). Leitor este que, assim como Glauco e Adimanto, se encontra igualmente fora de uma *kallipolis*, fora de qualquer cidade “ideal”. Sob este viés, o percurso como um todo do diálogo, do qual o símile do Sol é parte integrante, pode ser a tentativa imagética de convencer o seu leitor, o qual, assim como os personagens, nem foi educado numa cidade “perfeita”, nem está sendo, nem o será. Convencê-lo de que a vida reta e virtuosa deve ser vivida, de que a vida justa deve ser buscada – apesar de todos os pesares. O símile do Sol pode não ser a imagem imbatível, a analogia perfeita, pode não ser a pata de abelha multiadornada na pintura tal e qual a pequenina pata da abelha real; mas ele é a pintura, o apelo imagético, estético, sensível, artístico, poético, apresentado na casa de Céfalo, para contribuir no convencimento da decisão mais importante, a decisão pelo caminho bom, o melhor caminho, o da retidão e da felicidade. O símile, assim, faria parte... de uma verdadeira pintura. Uma pintura fantástica, pintada no céu, como farol, para guiar a vida dos homens na travessia da vida:

[...] μανθάνω[...]: ἐν ἧ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῆ ἐν λόγοις κειμένη, ἐπει γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι.

ἀλλ’ [...] ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται: τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.

[GLA.] [...] Entendo. Referes-te à cidade que construímos em nossos argumentos, que está fundada apenas em palavras, pois creio que não exista em parte alguma da terra.

[SOC.] Mas talvez se erga assim um paradigma no céu, para quem quiser contemplá-lo, e, mirando-o, fundar [uma] para si mesmo. De resto, nada importa que essa cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é com base naquilo que é próprio a ela, e não no que for próprio a outra, que ele [sc. o homem da filosofia] moldará o seu agir.

(PLATÃO. República 592a10- b5)

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, J. *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam*. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. I.
- ADAM, J. *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam*. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. II.
- ANNAS, J. Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave. In KRAUT, R. (ed.) *Plato's Republic: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield, 1997.
- BALTES, M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being? In BALTES, M.; HÜFFMEIER, A. (ed.). *DIANOEMATA. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1999, p. 351-371.
- BENOIT, A. H. R. *Em busca da odisseia dialógica: a questão metodológica das temporalidades*. Campinas: UNICAMP, 2004 (tese de Livre-Docência).
- BLOOM, A. *The Republic of Plato. Transl. with notes and an interpretative essay by Allan Bloom*. New York: Basic Books, 1991.
- CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. London: Oxford University Press, 1945.

- CORNFORD, F. M. Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII. In ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1967 (1932).
- CROSS, R. C.; WOOZLEY, A. D. *Plato's Republic. A philosophical commentary*. London: Macmillan & Co. Ltd., 1964.
- DIXSAUT, M. L'analogie intenable.: le Soleil et le Bien. In *idem. Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin, 2000 (1991).
- FERGUSON, A. S. "Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line". *The Classical Quarterly* 15 No. 3/4 (1921).
- FERGUSON, A. S. "Plato's Simile of Light. Part II. *The Allegory of the Cave (continued)*". *The Classical Quarterly* 16 No. 1 (1922).
- FINE, G. *Plato's I – Metaphysics and Epistemology*. Oxford: OUP, 1999.
- GASTALDI, S. *La allegoria della nave*. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.
- GUTIERREZ, R. Introducción. In *Idem* (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.
- GUTIERREZ, R. La estructura de los símiles de la *República* como *clave hermenéutica: el Parménides y outros*. In *Idem* (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.
- JOYAL, M (ed.). *Studies in Plato and the Platonic Tradition*. Aldershot: Ashgate, 1997.
- KRÄMER, H. J. *Epekeina tês ousías: On Plato, Republic 509b*. In: NIKULIN, D. (ed.) *The other Plato*. New York: University of New York Press, 2012 (1969).
- LAFRANCE, Y. Deux lectures de l'Idée du Bien chez Platon: République 502c-509c. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, no. 2 (2006), p. 245-266.
- LINDELL, H. G.; SCOTT, R. (comp.) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LISI, F. Bien, intelecto y demiurgo em Platón. In GUTIERREZ, R. (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.

- MURPHY, N. R. "The 'Simile of Light' in Plato's Republic". *The Classical Quarterly* 26 No. 2 (1932).
- NOTOPOULOS, J. A. "The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato I". *Classical Philology* 39 – No. 3 (1944).
- NOTOPOULOS, J. A. "The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato II". *Classical Philology* 39 – No. 4 (1944).
- PEREIRA, M.H.R. Introdução. In PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941.
- SANTAS, G. The Form of the Good in Plato's Republic. In FINE, G. *Plato's I – Metaphysics and Epistemology*. Oxford: OUP, 1999.
- SHIELDS, C. Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's Republic. In ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. London: Springer Science+Business Media, 2011.
- SHOREY, P. *What Plato said*. Chicago: UCP, 1933.
- SIMPSON, P. Sócrates joven y anciano: del Parménides al Fedón. In GUTIERREZ, R. (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.
- SZLEZÁK, T.A. La idea del Bien como arché en la *República* de Platón. In GUTIERREZ, R. (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.
- TRABATTONI, F. Il sapere del filosofo. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.
- VEGETTI, M. "Introduzione ai libri VI e VII". In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.
- VEGETTI, M. "*Megiston mathema*. L'idea del "buono" e le sue funzioni". In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

O TEMPO NO HIPÓLITO DE EURÍPIDES

TIME IN EURIPIDES'S HIPPOLYTUS

Fernando Crespim Zorrer da Silva¹

RESUMO

O tempo para se realizar uma vingança pode se estender por muitos anos, mas não como sucede na tragédia Hipólito de Eurípides. Afrodite anuncia no prólogo que “neste dia” acontecerá a sua vingança contra *Hipólito*. Importante é analisar como ocorre a passagem do tempo em apenas um único dia e acompanhar outras marcas temporais quer elas sejam anteriores ao drama, quer sejam posteriores. Assim, esta investigação fará um exame histórico de como a ação trágica é organizada na peça e como estabelece o seu respectivo desenvolvimento.

Palavras-chave: Eurípides; Hipólito; Fedra; Tempo.

ABSTRACT

Several years may go by until vengeance is taken, but that does not hold for Hippolytus, the tragedy written by Euripides. Aphrodite announces in the prologue that “on that day” she will take her revenge on Hippolytus. It is important to analyze how time passes by in one single day and to keep track of other time references, whether they come before or

¹ Bolsista de Pós-Doutorado na Universidade Federal do Espírito Santo – Pesquisador da FAPES - zorrer@uol.com.br

after the drama. Therefore, the present study will conduct a historical analysis of how the tragic action is organized within the play and how it unfolds.

Keywords: Eurpides; Hippolytos; Phaedra; Time.

Dentre tantos temas que podem ser investigados, dada a riqueza literária da literatura grega, a questão do ‘tempo’ se apresenta como um deles e consiste em um elemento essencial, funcionando como um pilar no desenvolvimento individual de cada obra literária. Por sua vez, a tragédia grega se revela como gênero literário que problematiza igualmente o ‘tempo’ nas suas obras. Dentro dessa preocupação, almeja-se, aqui, tratar a ideia de *tempo* na tragédia *Hipólito*, de Eurípides, cujo texto remonta ao ano de 428 a. C., ou seja, em uma data bem próxima do início da Guerra do Peloponeso. A intenção é realizar um exame histórico de como o dramaturgo organiza a ação trágica na referida peça e estabelecer o seu respectivo desenvolvimento tendo como eixo o aspecto temporal. Além disso, é oportuno frisar que o tema dessa obra literária diz respeito à paixão de Fedra pelo seu enteado, Hipólito, que é filho de Teseu. Na peça, a personagem procura se afastar da paixão, contudo não obtém sucesso e termina, por uma série de motivos, acusando injustamente a Hipólito, que, posteriormente, é assassinado com a ajuda do seu próprio pai. Vale ainda informar que a tragédia inicia e termina com a presença de duas divindades: Afrodite e Ártemis.

Na verdade, o tempo para se realizar uma ação pode ser bastante extenso no universo grego, como foi a Guerra de Tróia, que durou dez anos. Na tragédia *Hipólito*, de Eurípides, Afrodite anuncia no prólogo que “neste dia”², v. 22, acontecerá a sua vingança contra Hipólito e não importa a vida

² Todos os textos traduzidos são da autoria do autor deste artigo.

de quem ela precise envolver nesse intento. Um fato importante é que todas as tragédias do dramaturgo sucedem ao longo de um único dia, de acordo com a posição de Aristóteles, *Poética* 1449b13 (LLOYD, 2007, p. 293). Para que Eurípidés possa manter tal meta, segundo o teórico M. A. Lloyd, é necessário que o escritor empregue retrospectivas externas (*analepse*) bem como narrativas prospectivas (*prolepse*). Seguindo ainda o raciocínio desse helenista, a narrativa envolve também, de modo subjacente, a relação entre história e trama que corresponde ao binômio fora e dentro da cena. Toda essa construção de Eurípidés representa um recurso para demarcar a ação em um dia particular no qual se realiza uma série de eventos significativos em um curto espaço de tempo, conforme se observa, em *Hipólito*, nos versos 21-22, 369, 726, 889-890 (LLOYD, loc. cit).

Além disso, neste drama não há uma sistemática indicação da progressão do dia até à noite; não se sabe se é dia, tarde, noite, madrugada. Como há esse caráter vago do tempo, viabiliza um relacionamento flexível quanto ao que sucede em cena ou fora dele (LLOYD, 2007, p. 294). Entendemos que o dramaturgo consegue utilizar o tempo da melhor forma possível, adequando-o aos seus interesses, adicionando um ou mais episódios, inserindo novos personagens à medida que a trama da tragédia avança, aumentando a extensão da fala do coro, fazendo com que a ação dramática seja convincente. Na verdade, tudo ocorrerá em um único dia, como já foi mencionado e, inclui também uma série de ações, como a morte de duas personagens, Fedra e Hipólito, uma saída da cidade, que é a de Hipólito, após esse ter sido expulso de Trezena, além da chegada de Teseu, após a morte de Fedra, e, por fim, a entrada e a saída de duas divindades.

Ainda sobre o prólogo, normalmente Eurípidés começa as peças com uma fala de um personagem, ao contrário, de Sófocles que inicia com um

debate tenso entre duas figuras dramáticas; a ideia é apresentar a pré-história da peça em um único bloco ao contrário de um modo mais fragmentado que Sófocles o faz (LLOYD, 2007, p. 295), inserindo diálogos entre personagens, como, por exemplo, em *Antígona*, quando essa heroína e a sua irmã, Ismênia, debatem sobre o édito de Creonte; ou ainda, no drama *Édipo em Colono*, quando pai e filha, Édipo e Antígona, conversam diante da entrada da cidade na qual eles chegaram.

É importante afirmar que a prática de Eurípides a respeito do prólogo pode acarretar problemas para identificar onde, na verdade, a história ou a trama começam. A fala do personagem, no prólogo, não corresponde necessariamente ao início da trama (LLOYD, 2007, p. 295). Observemos que Afrodite menciona uma frase, isto é, a divindade ouviu que Hipólito a chamou de a pior dos Numes bem como esse recusa o leito, evitando o casamento, v. 12-4; ela afirma taxativamente que é o único cidadão que pronuncia tais dizeres. Neste caso, ela não só ouviu a detração que ela tem sofrido bem como, possivelmente, tenha observado o comportamento do filho de Teseu. Não sabemos o tempo que a divindade demanda para tal ato. Na sequência, é mencionado o início da paixão de Fedra por Hipólito, conforme o verso 27, “Fedra viu-o e foi possuída em seu coração”. Esses e outros fatos poderiam ser adicionados e dizem respeito à fala de Afrodite que, neste caso, emprega uma analepse, uma retrospectiva do passado, que abarca cenas que não puderam ser representadas. Na verdade, há um limite tênue entre trama e a história propriamente dita.

Observamos que é uma prática comum, de Eurípides, fragmentar a trama em diversas falas com características de analepse e terminar com prolepse (LLOYD, 2007, p. 296). Se Afrodite explica como tudo aconteceu, mencionando o motivo da vingança, os atos de Hipólito, bem como qual é o

motivo de se vingar (vale lembrar que não é pela castidade de Hipólito que o torna alvo, caso contrário, todos os castos sofreriam as consequências de seus atos, como sucederia com o seu próprio bisavô, Piteu), também anuncia o futuro, neste caso, aqui, sucede a prolepse. Tanto Fedra, v. 47-8, e Hipólito morrerão:

E Fedra, apesar de honrada, morrerá,
pois não me preocuparei com o seu mal,
não deixarei de fornecer aos meus inimigos
uma punição de maneira que me satisfaça.

Também Afrodite explica o papel que Teseu terá nesse processo, pois matará o seu filho com imprecações provindas do deus Posídon. No entanto, mesmo que a deusa tenha proclamado tal discurso de modo satisfatório, ela esconde, isto é, não menciona a figura da aia que será decisiva na trama. Eis um dos recursos narrativos inovadores que Eurípides emprega na construção desta tragédia. Na verdade, a figura da serva de Fedra, da qual nem se sabe o nome, cujo papel é marcante, é mencionada justamente no final da trama através de Ártemis. Deste modo, a não nomeação da serva da esposa de Teseu parece ser algo intencional da arte dramática do dramaturgo que procura, mesmo que se saiba tudo o que ocorrerá, haverá, de fato, algo novo a ser apresentado pelo dramaturgo. É pela ação da criada que contribui, de algum modo, no ato de Fedra a escrever a carta que acusa Hipólito, pois a primeira a deixou insegura, sem perspectivas e no limite de um ato extremo; é devido às ações da aia que o plano de Afrodite se realizará (KARYDAS, 1998, p. 115).

O papel do prólogo é, assim, decisivo nesta tragédia de Eurípides, se considerarmos a futura prolepse que é anunciada por Afrodite. Em termos teatrais, vale destacar que esta peça é a segunda sobre a qual o

dramaturgo compôs a respeito do mesmo mito, pois a primeira, denominada de *Hipólito Encoberto*, havia provocado um escândalo, pois apresentava Fedra expressando diretamente o desejo a Hipólito. Deste modo, um prólogo explicativo, com analepses e prolepses, consistiria em um recurso para o dramaturgo anunciar que seguiria o mito tradicional sem maiores invenções, buscando, em suma, não provocar mais conflitos com os espectadores.

Se, mais adiante, Afrodite anuncia que deixará o lugar no qual está, Hipólito entra seguido de um séquito de servos. Aqui, mais uma vez, há a ideia da frequência como um recurso do manejo dramático, pois justamente a presença do personagem, v. 58-120, ilustra, tanto no modo lírico como iâmbico, um padrão que foi proclamado por Afrodite, como a devoção à Ártemis, a hostilidade contra Cípris, a rejeição sexual (LLOYD, 2007, p. 305). Na verdade, o dramaturgo emprega muito, neste texto, a repetição e se notabiliza em contraponto com os outros dramaturgos por tal recurso. Eis mais uma forma de tratamento diferencial que Eurípides faz em sua obra, controlando o tempo e enfatizando uma ideia, pois, posteriormente, a imagem construída por Afrodite a respeito do enteado de Fedra, será reforçada diversas vezes ao longo da tragédia, quer seja diante de um servo, como acontece ainda no prólogo, ou na conversa com a aia, como sucede no segundo episódio, quando o filho de Teseu proclama os maiores impropérios contra as mulheres e contra Cípris. Além disso, pela própria forma como Hipólito tentará se defender diante do seu pai, quando é acusado, pois, se apresenta com arrogância e ressalta que não sente interesse pelo sexo. Realmente Teseu ri de seu próprio filho por julgá-lo um leitor, um cantor, alguém assexuado (DEVEREUX, 1985, p. 20).

Após esse quadro inicial a respeito do drama de Eurípides, examinemos outros aspectos e comecemos pelo próprio fato de que, se Afrodite anuncia

a morte futura do filho de Teseu, também Fedra o faz, de forma oblíqua e alusiva em Hipólito, conforme os versos 725-31:

Eu agradarei a Cípris, a qual me aniquila,
partindo da vida neste dia;
por uma paixão cruel, fui vencida.
Contudo tornar-me-ei, quando morrer, funesta
ao outro, para que aprenda que, com os meus males,
não seja orgulhoso. E partilhando comigo nesta doença
em comum, ele aprenderá a ser prudente.

Tal recurso é ainda observado em *Andrômaca*, versos 993-1008 – eis mais um caso de prolepse (LLOYD, 2007, p. 299). Também o coro faz a prolepse, pois prediz a morte da rainha no final do segundo episódio. Assim, retoma a ideia e o sentimento de algo que acabara de ser insinuado por Fedra.

Além disso, há remissões a fatos que se desenvolveram há muito tempo, como o crime de Teseu contra os Palântidas, v. 35, “fugindo da mácula de sangue dos Palântidas,” e o texto ainda sugere a figura do Minotauro, ao se referir ao desejo de Pasifae, que é mencionado pela aia, v. 338, “Por um touro, filha, ou por que dizes isso?”, além da referência à irmã de Fedra, Ariadne, v. 339, “Tu, ó desditosa irmã, esposa de Dioniso!”. Na verdade, a rainha luta contra o seu legado, que envolve a figura do Minotauro, ao passo que Teseu exilou-se de Atenas pela culpa sanguínea, pesando no seu passado a morte de seu pai bem como a presença de Medéia em sua família (MITCHELL, 1991, p. 99).

Não há, aqui, o mesmo tratamento que foi realizado na tragédia *Andrômaca*, visto que tal peça faz uma extensa analepse desde o julgamento de Páris em relação a que deusa é a mais bela até alcançar a opinião de

Menelau, se casava Hermíone com Orestes (LLOYD, 2007, p. 296). Uma construção bastante complexa e que envolve o simbólico é a morte de Hipólito que remete ao monstro que surge na praia, quando esse jovem saía de Trezena. Com tal recurso, o dramaturgo retoma a menção ao Minotauro que reaparece visivelmente na figura do touro, que destrói Hipólito, e que, de uma forma mais complexa, envolve diretamente Teseu. Não se deve esquecer que, no mito, esse personagem justamente matou o Minotauro. Na verdade, Teseu, no terceiro episódio, ao invocar Posídon, essa divindade o ajudou a acabar com a vida do filho, como se, agora, Hipólito fosse o monstro. Eis a constelação de ideias que unidas formam uma teia de relações de simbolismos entre o presente e o passado, entre Hipólito e o seu pai. Se a figura do Minotauro foi mencionada anteriormente pelas mulheres, na conversa entre a aia e Fedra, trazendo o passado de modo rápido, de certo modo, já prepararia o caminho na narrativa para que entre novamente a figura do touro e tudo o que esse animal implica de destruidor. A questão é que, se Teseu matou um monstro, o Minotauro, tendo sido recompensado por tal ato com a filha de Minos, Ariadne, circunstâncias que se aproximam dos mitos de Perseu e Belerofonte (DOWDEN, 1994, p. 189), agora, no texto do dramaturgo grego, a recompensa é a pior possível, pois corresponde à destruição de sua família.

O próprio Eurípides trata diretamente a questão do tempo, pois, nos versos 429-431, a rainha proclama; “Aos perversos dentre os mortais, o tempo revela, na sua ocasião, / exibindo um espelho como a uma jovem virgem. Que eu jamais seja vista entre eles!”. Neste caso, a personagem faz uma relação entre os maus que são revelados com o tempo com a figura da jovem que se contempla no espelho. Conforme o entendimento de W. S. BARRETT (1964, p. 238 ss), o espelho é uma metáfora do tempo. Aqui ele é considerado como

tal ao lado de outra imagem grega que é a do vinho. O tempo revela os homens maus para os outros homens. Se pensarmos mais um pouco, é o que sucede, de certo modo, aqui. A questão não é apontar Hipólito como mau ou Fedra como má. Não é este, de fato, o problema na ótica de Eurípidés. Aqui a rainha está discutindo os atos dos homens, a questão do adultério e o seu próprio desejo por Hipólito. O tempo decorreu e Teseu, se outrora foi grandioso, um homem corajoso, matador de monstros, agora, deve refletir sobre os seus atos terríveis, mesmo que Ártemis, no êxodo, tenha retirado em parte a culpa que o personagem carrega, pois a divindade proclama nos versos 1334-1335: “E quanto ao teu erro, / é a ignorância que te liberta da maldade”.

Ainda, dentro da análise da questão temporal na obra de Eurípidés, às vezes, há muito tempo entre a partida de um personagem importante e a catástrofe, além da chegada do mensageiro que narra o que sucedeu (LLOYD, 2007, p. 294). É o caso da expulsão de Hipólito por parte de seu pai; observa-se um longo tempo que é ocupado pela fala de diversos personagens. Neste caso, as odes corais interveem como um recurso para cobrir o lapso do tempo (LLOYD, loc. cit). Logo após a saída de Hipólito da cena, há uma ode coral que ocupa cinquenta versos, v. 1102-1152, na qual o coro canta a vida de Hipólito, a repercussão da sua saída e que se estende até a chegada do mensageiro que relata a partida do jovem; como o filho de Teseu se sentia diante da condenação do seu pai; como o jovem andava ao longo da praia com os seus cavalos e com os seus servos; e, por fim, o ataque que recebeu de um monstro vindo do mar.

M. A. LLOYD (2007, p. 300) comenta que Eurípidés finaliza nove peças com um *deus ex-machina*, que revela traços da ação que os humanos compreenderam errado. Ainda segundo o especialista, comenta que as

divindades fornecem instruções e predizem o que sucederá no futuro. Neste sentido, Ártemis apresenta a Teseu o que sucedeu e encadeia uma nova ação em um nível similar a que foi proposta no início, isto é, anuncia o futuro. A filha de Leto também se vingará de um ente querido de Afrodite, isto é, de Adônis, no entanto não é apresentado de que modo esse ato à revelia se sucederá e nem o referido nome desse ser é mencionado.

Deste modo, procuramos apontar, aqui, as formas pelas quais o dramaturgo aborda a questão do tempo dentro da narrativa na sua peça de teatro. Merece destaque o emprego frequente de analepse e de prolepse na tragédia *Hipólito*. Além disso, repetir uma ideia é algo costumeiro nessa obra bem como em outras, pois é uma das características da arte dramática de Eurípides na construção dos seus dramas. Mais do que nunca, funciona como um recurso pedagógico, visto que as ideias estão sendo repetidas para que fiquem claras para todos e que não permitam que surjam dúvidas sobre o assunto que é analisado.

BIBLIOGRAFIA

- DEVEREUX, George. *The character of the euripidean Hippolytos: an ethno-psychoanalytical*. California: Scholar Press, 1985. (Studies in the humanities).
- DOWDEN, Ken. *Os usos da mitologia grega*. Trad. Cid Knipel Moreira. Campinas: Papirus, 1994.
- EURIPIDES. Hippolytos. Introdução e comentários de W. S. Barrett. Oxford: Claredon, 1964.
- KARYDAS, Helen Pournara. *Eurykleia and her successors*. Female figures of authority in greek poetics. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

O Tempo no Hipólito de Eurípides

LLOYD, M.A. Euripides. In: JONG, Irene J.f. de; NÜNLIST, René (Ed.). *Time in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative*. Boston: Koninklijke Brill Nv, 2007. Cap. 17. p. 293-304.

MITCHELL, Robin N. Miasma, mimesis and scapegoating in Euripides' Hippolytus. *Classical Antiquity*, v. 10, p. 97-122, 1991.

AUTOBIOGRAFIA, TEMPO E EXÍLIO EM TR. IV,10

AUTOBIOGRAPHY, TIME AND EXILE IN TR. IV,10

Laís Scodeler dos Santos*

RESUMO

Neste artigo, lançamos nosso olhar aos *Tristia*, obra escrita por Ovídio durante seu período de exílio. Nossa intenção, aqui, é apresentar uma breve análise da relação entre a poesia composta no exílio, o tempo e a autobiografia. Tal relação será observada por meio de *Tr. IV,10* que, segundo a crítica, é uma das elegias responsáveis pela interpretação dos *Tristia* como autobiografia devido à quantidade significativa de material autobiográfico que nela encontramos.

Palavras-chave: autobiografia; exílio; elegia; Ovídio.

* Aluna de Pós-Graduação no programa de Doutorado do Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem (UNICAMP), sob orientação da Profa. Dra. Patricia Prata e com financiamento da CAPES.

Abstract: In this article, we take a look at *Tristia*, work written by Ovid during his period of exile. Our intention here is to present a brief analysis of the relationship between the poetry composed in the exile, time and autobiography. This relation is going to be observed considering *Tr. IV, 10* which, according to the critic, is one of the elegies responsible for the interpretation of *Tristia* as autobiography because of its large amount of autobiographical material.

Keywords: autobiography; exile; elegy; Ovid.

INTRODUÇÃO

Ao tomarmos como objeto de análise e estudo os *Tristia*, poemas compostos pelo poeta Ovídio (43 a. C. - 17 ou 18 d. C.) no seu suposto período de exílio (8 d. C.), faz-se necessário recordar que, até 1960, como Nagle (1980) aponta, tais poemas não eram considerados, em si, obras literárias e serviam, sobretudo, de fonte para informações históricas, biográficas e etnográficas acerca de Ovídio e do local onde teria vivido o resto dos seus dias. Segundo a estudiosa, a partir dessa época, começaram a surgir pesquisas sobre os aspectos poéticos dos *Tristia* e das *Epistulae ex Ponto* (*Pônticas*). Ela, contudo, constata que, ainda assim, trabalhos sobre temas não relacionados aos aspectos poéticos continuaram sendo produzidos, trabalhos esses voltados para os tradicionais “problemas” associados aos *Tristia*, como a causa do exílio¹ ovidiano, por exemplo.

No caso dos *Tristia*, o caráter autobiográfico da obra é algo que, desde a Antiguidade, é posto em relevo tanto pelos estudiosos que acreditam que

¹ Utilizaremos, para nos referir à expatriação de Ovídio os termos “exílio” ou “desterro”, a fim de ficarmos mais próximos dos termos utilizados pelo poeta. Mas, é conveniente, para o nosso estudo, distinguirmos dois termos: *exilium* e *relegatio*. Para isso, utilizaremos as palavras de Prata (2002): “a expatriação de Ovídio não se configura como um *exilium*, mas sim como uma *relegatio*, uma vez que o poeta não perdeu sua cidadania e seus bens não foram confiscados” (p. 117). Embora o poeta chame a si, na maioria das vezes, de *exul*, sabemos que o termo mais apropriado é *relegatus*.3333333.

Nasão expressa, de fato, os infortúnios da sua vida como poeta exilado, quanto pelos que põem em dúvida até mesmo o fato de Ovídio ter sido exilado, como é o caso de Brown (1985). E, devido a certa escassez de fontes que pudessem comprovar ou não o desterro do poeta, como melhor discutimos em nossa dissertação², a obra escrita em Tomos adquiriu um “status” de arquivo da vida de Ovídio. Essa carência de fontes que discutam o exílio do poeta e que possam, de fato, comprová-lo, pode, ainda, ter motivado tanto a atribuição de caráter documental à obra, que seria, dessa forma, considerada uma fonte histórica, quanto, posteriormente, os questionamentos acerca da própria veracidade do exílio.

Outro motivo que leva a uma leitura do livro dos *Tristia* como documento histórico do próprio exílio, como sugere Nagle (1980), deve-se ao fato de a obra ter sido frequentemente lida e tomada como uma autobiografia, o que também convida a uma leitura mais histórica, factual, pois é como se o poeta estivesse narrando os fatos de sua vida tal como ocorreram. A estudiosa ressalta, ainda, que, a partir da década de 60, os estudos acerca dessa obra eram voltados, justamente, para o seu conteúdo biografista. E, desde então, observamos que a obra joga com as características do gênero elegíaco romano e chega até mesmo deixar em suspenso algumas de suas convenções.

O aspecto mais marcante dessa suspensão, para nós, está relacionado à matéria central das elegias compostas no desterro: Ovídio versava, predominantemente, sobre amor e, durante o exílio, escreve uma obra que, à primeira vista, chama mais atenção pela quantidade considerável de material autobiográfico, como demonstra Möller (2015), e por possuir como temática principal o sofrimento da persona do querelante exilado. Outros tópicos foram

² SANTOS (2015).

explorados, ainda, pelos estudiosos que, segundo Nagle (1980) tomavam as obras do exílio como fonte de informação sobre a vida real de Ovídio.

Tais tópicos dizem respeito ao modo como Ovídio reagiu ao exílio e ao possível aprendizado da língua nativa de seu local de desterro³, por exemplo. Como podemos perceber, mesmo que haja uma abordagem variada relacionada às temáticas existentes nos versos escritos no desterro, não podemos dizer que as informações relativas a ele sejam, de fato, abundantes.

Para exemplificar a carência de informações acerca do exílio do poeta em fontes antigas, podemos descrever o modo como Della Corte (1973), comentador dos *Tristia*, as utiliza. Primeiramente, o estudioso apresenta as possíveis causas para a condenação de Ovídio por meio dos dados presentes em trechos da própria obra e, em seguida, recorre aos poucos excertos encontrados em fontes antigas. Della Corte (1973) parte, então, das informações encontradas nos versos da obra que sinalizam possíveis causas do desterro e toma como parâmetro Tr. II, 207, em que Ovídio atribui à sua condenação dois motivos: um poema e um erro (*carmen et error*).

No que diz respeito à motivação não relacionada à produção poética, por exemplo, ele discorre tomando como base o que foi dito na elegia IV,10 e em outras partes da obra:

Uma vez que a culpa era conhecida pelos contemporâneos (*trist.* IV 10, 99), Ovídio pode nos falar sobre ela sempre, sem nunca dizer qual realmente é. Mas, a partir dos seus versos sabemos que, se não tiver sido um delito (*trist.* IV 10, 90), seria, em vez

³ O poeta tematiza essa questão em Tr. III 14, 47-50: “*Threicio Scythicoque fere circumsonor ore/Et uideor Geticis scribere posse modis./ Crede mihi, timeo ne sint inmixta Latinis/Inque meis scriptis Pontica uerba legas.*” “Estou de todo cercado pela fala trácia e cítica/E parece-me possível escrever em ritmos getas/Crê-me, temo que estejam misturadas ao latim/E em meus escritos palavras pônticas leias.” - Trad. Prata (2007). Já em Ex P. IV, 13, 19-20, o poeta afirma tê-lo feito.

disso, uma aberração (*trist.* I 2, 98; 3, 37; II 109; III 3, 75), algo chocante (*trist.* I 5, 42), uma estupidez (*trist.* III 6, 35). (p.12)⁴

Como vemos acima, o comentador parece inferir dos *Tristia* as hipóteses relativas ao motivo pelo qual Ovídio teria sido desterrado. Para cada hipótese há, pelo menos, um excerto proveniente da obra⁵. Após apresentarmos, brevemente, o modo como o comentador trata as causas do exílio, retirando-as da própria obra, achamos necessário observar como ele lida com as demais fontes antigas, que não a obra em questão. Voltando-nos, então, para elas, percebemos que também pouco nos dizem sobre o exílio.

Encontramos em Della Corte (1973) poucas referências, já que, segundo ele mesmo nos diz, para os contemporâneos de Ovídio, o(s) motivo(s) causador(es) do desterro já era(m) conhecido(s) e, talvez por isso, nenhuma das fontes antigas o menciona e/ou discute. Uma das fontes antigas citadas pelo comentador é o *Epitome de Caesaribus*, de Sexto Aurélio Vitor (320 d. C. – 390 d.C.)¹², que, como podemos ver, apresenta um motivo já conhecido por nós, oriundo dos próprios versos ovidianos, como causa do exílio, melhor dizendo, a *Ars Amatoria*

Augustus...poetam Ovidium...pro eo quod tres libelos amatoriae artis conscripsit, exilio damnavit. (Epitome de Caesaribus)

Augusto condena ao exílio o poeta Ovídio porque ele escreveu os três livros da Arte de Amar.⁶
(I, 24, grifos nossos)

⁴ “Dato che la colpa era nota ai contemporanei (*trist.* IV 10, 99), Ovidio può parlarne a lungo, senza mai dire quale realmente essa sia. Ma dai suoi versi sappiamo che, se non era delitto (*trist.* IV 10, 90), era invece un’aberrazione (*trist.* I 2, 98; 3, 37; II 109, III 3, 75), una sciocchezza (*trist.* I 5, 42), una stoltezza (*trist.* III 6,35)”.

⁵ Della Corte também utiliza as *Ep. ex Ponto* como fonte de informações acerca do exílio do poeta.

⁶ Tradução nossa.

No excerto acima, destacamos, em negrito, a causa apresentada por Sexto Aurélio para o exílio de Ovídio: a produção dos três volumes daquela obra amatória. Mais adiante, Della Corte (1973, p.16) cita outro autor antigo, Sidônio Apolinário (430 d. C. – 489 d. C.)⁷, que, em seu *carmen*, diz que Ovídio foi exilado por cantar, excessivamente, uma tal Corina, que, segundo Della Corte, poderia ser uma das “Júlias”:

et te carmina libidinosa
notum, Naso tener, Tomosque missum
quondam Caesarea nimis puellae
ficto nomine subditum Corinae?

(carm. 23, 158-161)

e a ti pelos poemas libidinosos
conhecido, o doce Nasão, e outrora enviado a Tomos
por ter submetido exageradamente uma moça Cesárea
ao nome fictício de Corina?⁸

Vimos que, para os antigos citados, o motivo do exílio também não era consensual, uma vez que Sexto Aurélio Vítor o atribui à produção da *Ars* e Sidônio Apoliário acredita que ele estava relacionado ao fato de o poeta versar sobre umas das mulheres da Casa dos Césares. Por meio desses exemplos, percebemos, de fato, que não temos, neles, informações suficientes sobre o exílio ovidiano para que possamos, ao menos, descrevê-lo. Além disso, o que temos está, portanto, mais próximo do que seriam especulações do que de fatos propriamente ditos. Como dissemos, os fragmentos apontam

⁷ É interessante, ao considerarmos o testemunho dos antigos, pensarmos se já não estariam influenciados por uma leitura em chave biografista da obra ovidiana do exílio, levando em conta, principalmente, a distância de aproximadamente três séculos entre eles.

⁸ Tradução nossa.

para o acontecido e, ainda que ofereçam possíveis causas, como o fazem os excertos de Sexto Aurélio Vítor e Sidônio Apolinário, não há, em nenhum deles, por exemplo, uma reflexão mais detalhada sobre o exílio do poeta: eles apenas o mencionam, sem, contudo, discuti-lo.

1 – AUTOBIOGRAFIA E TEMPO EM TR. IV, 10

Ao mencionarmos a leitura dos versos do exílio como autobiografia, é de suma importância que pensemos na elegia IV, 10 da obra em questão. Tal elegia, objeto de nossa análise aqui, tem ensejado uma considerável fortuna crítica que ressalta, principalmente, o seu caráter autobiográfico. Nesse sentido, como propõe Möller (2015), *Tr. IV,10* foi responsável por fazer com que Ovídio fosse considerado um autor de autobiografia, pois, ali, a persona versa temas como sua origem, seu passado, sua família e, ao fazê-lo, precisa nomes, locais e datas, correspondentes aos períodos por ela vividos ou que indicam acontecimentos passados e presentes.

Para melhor definir a opinião da crítica em relação à elegia, temos o exemplo de Fredericks (1974), que, em sua análise, lembra que esse poema é considerado uma fonte sobre a vida do poeta Ovídio. Assim como ele, Fairweather (1987) enfatiza o caráter autobiográfico de *Tr. IV, 10* e, a isso, acrescenta: “mas, um crescente interesse na poesia do exílio de Ovídio começou agora, nos últimos tempos, a promover sérios esforços a fim de apreciar suas qualidades literárias.”⁹ (p.181) Já Möller (2015), ao discorrer sobre autoficção em Ovídio, diz que o poeta nos apresenta muitas informações autobiográficas por meio das *personae* (“masks”) das quais ele lança mão, a fim de assumir vários papéis. Ela diz:

⁹ “but increasing interest in the poetry of Ovid’s exile has now at last started to promote serious efforts to appreciate its literary qualities.”

O próprio Ovídio nos apresenta uma grande quantidade de informação biográfica que é corrompida por suas máscaras; os fatos que ele fornece são também apenas inerentes ao texto. Ovídio é visto, portanto, como um mestre da autoficção . (MÖLLER, 2015, p.1)¹⁰

De acordo com o excerto, podemos observar que as informações relativas à vida de Ovídio, dadas ao leitor pelo sulmonense, foram manipuladas poeticamente e, por isso, estariam corrompidas, uma vez que o conteúdo presente nos versos ali se encontra como objeto de construção poética, cuja finalidade maior é a obtenção de efeitos de sentido, não se caracterizando, a nosso ver, exclusivamente como documento ou arquivo pessoal. Em sua análise, ela, na esteira de Fredericks (1974) e Feiweather (1987), afirma que essa elegia está inserida na tradição da *sphragis*¹¹, ou, melhor dizendo, da autobiografia¹². Möller (2015, p.7) diz o seguinte sobre o uso da *sphragis*:

O autor marca a sua obra usando uma assinatura individual para documentar sua reivindicação à propriedade [da obra]. Ocasionalmente, tais “sinais” consistem apenas de pequenas datas epigramáticas detalhando o local ou ano de nascimento ou a situação financeira da família; às vezes a *sphragis oferece, também, uma informação codificada, que é entendida apenas de forma privada.*

¹⁰ “Ovid himself presents to us a large amount of biographical information which is corrupted by his masks; the facts he provides are also only inherent in the text. Ovid is thus seen as a master of autofiction.”

¹¹ Sobre o assunto: Paratore (1959)

¹² Na definição de Pascal (1960, p.10) “Autobiography means therefore discrimination and selection in the face of the endless complexity of life, selection of facts, distribution of emphases, choice of expression. Everything depends on the standpoint chosen...” (Autobiografia significa, conseqüentemente, uma discriminação e uma seleção face a interminável complexidade da vida, seleção de fatos, distribuição de ênfases, escolha de expressão. Tudo depende do ponto de vista escolhido...)

Encontramos, nos versos da elegia *Tr. IV 10*, muitas informações relativas à vida da persona poética que são, costumeiramente, utilizadas pelos estudiosos como dados verídicos acerca da vida do próprio Ovídio, tais como as sinalizadas pela estudiosa na passagem acima. Notamos, então, que a elegia *IV,10* oferece diversas dessas informações que podem nos levar a considerá-la uma espécie de *sphragis*, como o faz Möller (2015). Para exemplificar as palavras da estudiosa, observemos os versos de *Tr. IV,10*:

*Ille ego qui fuerim, tenerorum lusor amorum, WAE
Quem legis, ut noris, accipe, posteritas.
Sulmo mihi patria est gelidis uberrimus undis
Milia qui nouies distat ab Vrbe decem.
Editus hic ego sum, nec non, ut tempora noris,
Cum cecidit fato consul uterque pari.
Si quid id est, usque a proavis uetus ordinis heres,
Non modo fortunae munere factus eques.
Nec stirps prima fui, genito sum fratre creatus
Qui tribus ante quater mensibus ortus erat.*

(vv. 1-10)

Escuta¹³, ó posteridade, para que saibas,
aquele que fui, o cantor de ternos amores, que tu lês.
Sulmona é minha pátria, riquíssima em águas frescas,
Nove vezes dez milhas distante de Roma.
Nasci nesse lugar, e, para que saibas a época,
Quando sucumbiram ambos os cônsules por igual sina.
Se tiver algum valor, sou, de meus bisavôs, um velho herdeiro
de sua ordem,
Não me tornei há pouco um cavaleiro por um favor do destino.

¹³ As traduções dos *Tristia* aqui apresentadas são de Prata (2007).

Ao utilizar dados relativos à cidade de Sulmona, local onde o poeta Ovídio nasceu, informações relativas à temperatura da água (*est gelidis uberrimus undis*), no verso 3, e, no verso 4, sobre a distância entre a cidade e Roma (*Milia qui nouies distat ab Vrbe decem*), cantando-as e descrevendo-as por meio de verbos no presente, como *est (gelidis)* e *distat*, por exemplo, podemos notar que o eu poético é capaz de estabelecer uma relação mais próxima com o leitor. Isso ocorre por meio do uso de verbos nesse tempo que pode causar, no interlocutor, a sensação de proximidade com quem lhe fala, caracterizando, assim, o efeito de presentificação, sugerido por Prata (2007).

Em nossa dissertação, abordamos, ainda, elementos de caráter autobiográfico presentes na elegia em questão e percebemos a importância de um aspecto presente na autobiografia e existente em *Tr.* IV,10: a interação entre passado e presente. Nas palavras de Fredericks (1976)¹⁴, temos:

A organização de Ovídio de *Tr.* 4.10 em partes, como nós devemos observar, lidando com o passado e o presente, pode surgir da sua situação particular, mas isso também constitui um elemento intrínseco à autobiografia, a interação e a resolução do passado e do presente.¹⁵ (p.141)

Já em relação à data do nascimento do poeta, percebemos que há em *Tr.* IV,10 uma progressão cronológica, narrada por Ovídio na seguinte ordem: o poeta informa-nos sobre seu nascimento (vv. 3-14), em seguida, sobre sua educação e escolha da carreira (vv. 15-40), fala sobre sua carreira até o desterro (vv. 41-64); sobre sua vida privada (vv. 65-80), e, finalmente, sobre o exílio (81-130). Notamos, pela progressão acima, que não apenas em *Tr.*

¹⁴ "Ovid's organization of *Tr.* 4.10 into halves, as we shall see, dealing with the past and the present may arise from his particular predicament, but it also constitutes an element intrinsic to autobiography, the interaction and resolution of the past and the present."

¹⁵ Tradução nossa.

IV, 10, mas, na obra como um todo, há uma importante relação com o tempo. Essa relação tão próxima e tão particular pode ser entendida como uma das características da autobiografia.

Pascal (1960) define a autobiografia, ainda, como uma interação, uma conclusão, entre passado e presente, e ressalta que sua importância, de fato, se relaciona mais com a revelação do presente do que com a descoberta do passado. Por isso, ainda que existam informações relativas ao que seria o passado do eu poético ovidiano, podemos entender que o principal objetivo ao apresentar tais informações no poema em questão é contar ao leitor o quão triste é a sua atual situação, o seu presente, o exílio. Em seguida, veremos como isso se dá em *Tr. IV, 10*.

Para demarcar o tempo, encontramos expressões como *ut tempora noris*, no verso 5, e *qui tribus ante quater mensibus ortus erat*, no verso 10, que sinalizam a diferença de tempo entre o nascimento de Ovídio e o do irmão, por exemplo. Esses marcadores temporais, pensamos, inseridos no decorrer da elegia, podem contribuir para criar, no leitor, a impressão de que Ovídio está, de fato, oferecendo uma narrativa factual da sua vida e criando, com isso, também no leitor, o que podemos chamar de ilusão de realidade.

Mas, ainda que tenhamos os marcadores temporais, não podemos nos esquecer de que Ovídio assume nos *Tristia* uma *persona* poética, uma máscara, segundo nos lembram Möller (2015) e Holzberg (2006, p. 52), que diz: “Sim, o poeta exilado é também uma *persona*, como é, além disso, também o narrador na ‘autobiografia’¹⁶”. Isso quer dizer que, ainda que a elegia IV, 10 esteja, como a obra toda, repleta de material autobiográfico, continua sendo um poema e, por isso, temos um eu poético a conduzir os versos e que ao lançar em seus versos informações autobiográficas, alcança

¹⁶ “Yes, the banished poet is a *persona* too, as is, therefore, even the speaker in the ‘autobiography’.”

um efeito de sentido que, por se tratar de poesia, está, para nós, muito mais próximo da verossimilhança do que da realidade propriamente dita.

3 – EXÍLIO E CARREIRA POÉTICA

O dado biográfico, como vimos, faz parte da temática do poema, e, sendo considerado um recurso poético, pode ser modificado, transformado, ou moldado, o que fará com que se obtenha o efeito poético adequado. Para exemplificar o que estamos dizendo, podemos citar o modo como a relação entre Ovídio e o irmão nos é apresentada, a partir dos seguintes versos:

*Nec stirps prima fui, genito sum fratre creatus
Qui tribus ante quater mensibus ortus erat.
Lucifer amborum natalibus affuit idem;
Vna celebrata est per duo liba dies:
Haec est armiferae festis de quinque Mineruae,
Quae fieri pugna prima cruenta solet.
Protinus excolimur teneri curaque parentis
Imus ad insignes Urbis ab arte uiros.
Frater ad eloquium uiridi tendebat ab aeuo,
Fortia uerbosi natus ad arma fori.
At mihi iam puero caelestia sacra placebant
Inque suum furtim Musa trahebat opus.
Saepe pater dixit: “Studium quid inutile temptas?
Maeonides nullas ipse reliquit opes.”
Motus eram dictis totoque Helicone relicto
Scribere temptabam uerba soluta modis.
Sponte sua carmen numeros ueniebat ad aptos,
Et quod temptabam scribere uersus erat.*

(vv. 9-24)

Não fui o primogênito, nasci depois de meu irmão,
Que quatro vezes três meses antes viera à luz.
A mesma estrela assistiu ao nascimento de nós dois
E um único dia foi celebrado com dois bolos:
É este, dos cinco dias de festa da armífera Minerva,
O primeiro em que acontecem os sangrentos combates.
Desde a infância, fomos educados e, por cuidado de nosso pai,
Enviados até os mestres de Roma, ilustres por sua arte.
Desde a flor da idade, meu irmão inclinava-se à eloquência,
Nascido para duras contendidas do fórum loquaz.
Mas a mim, ainda criança, deleitavam os ritos sublimes,
A Musa furtivamente arrastava-me a sua arte.
Meu pai amiúde dizia: “Por que tentas um estudo inútil?
Nem o próprio Meônida deixou bem algum.”
Abalavam-me tais dizeres e, abandonado todo o Hélicon,
Arriscava palavras livres de metro:
Mas, por si, vinha a poesia no metro adequado,
E o que tentava escrever saía em verso.

Nos versos acima, temos representada parte da relação entre Ovídio e seu irmão. Como podemos observar, segundo os versos citados, Ovídio e ele foram enviados a Roma, mas, ainda que tenham compartilhado a mesma educação, o irmão inclinava-se à eloquência (*eloquium*), como nos diz o verso 16, enquanto a Musa arrastava Nasão para a arte dos versos e, mesmo que tentasse escrever palavras livres de metro, ou em prosa, vinha a poesia no metro adequado (*et quod temptabam scribere uersus erat.*, v. 24)

Temos, então, claramente, uma representação das diferenças entre as inclinações de Ovídio e de seu irmão, a qual Fredericks (1976), em sua análise, define como sendo “um exemplo do uso imaginativo feito por Ovídio

da minúcia autobiográfica¹⁷ (p.146). Isso significa que o poeta joga com o material autobiográfico e o utiliza para alcançar efeitos de sentidos mais adequados ao contexto de seus versos e não como uma mimese da sua realidade extrapoética.

Para o estudioso, o efeito seria possibilitar a Ovídio representar seu conflito entre a carreira pública e a poética, a partir do desenvolvimento do contraste entre o poeta e o irmão. Isso acontece porque Ovídio ressalta a inclinação do irmão para a eloquência, ou, melhor dizendo, para a retórica, enquanto ele prefere a carreira poética, contrariando, inclusive, seu pai, que, segundo Nasão, pensava ser a poesia um *studium inutile*, como vemos nos versos 20 e 21 (*Saepe pater dixit: "Studium quid inutile temptas?/Maeonides nullas ipse reliquit opes."*) A esse respeito, podemos ressaltar, também, que em uma obra ovidiana anterior, Amores (Am. I 15, 6), o eu poético nos revela que a poesia é tomada como um estudo inerte (*Ingenii inertis*):

*Quid mihi Liur edax, ignavos obicis annos,
Ingeniue uocas carmen inertis opus*

Por que, Inveja voraz, condenas-me por ociosos anos
E designas a poesia empresa de engenho inerte ¹⁸

Segundo Vessey (1981) era comum acreditar que a poesia amorosa era produto da *ignauia, inertia e desidia*, e, curiosamente, vemos representadas tais ideias nos versos ovidianos, mais diretamente, nas palavras do pai de Ovídio. Aqui, podemos entender a representação de tal ideia, inicialmente, como sendo mais um dado contra a continuidade da carreira poética ovidiana.

¹⁷ "(...) an example of Ovid's imaginative use of biographical detail."

¹⁸ Tradução nossa.

Entretanto, mesmo dizendo-se abalado com as palavras do pai e tentando escrever em prosa, vimos, acima, que Ovídio acaba escrevendo poesia— como faz nos *Tristia*, ao voltar a escrever mesmo que tenha sido condenado por fazê-lo. Por isso, é perceptível a manipulação do material de caráter biográfico, a fim de produzir determinado efeito, como, por exemplo, colocar a poesia em relevo e, mais ainda, como defesa da poesia.

Em Sêneca, o Velho (54 a. C. – 39 a. C.), encontramos, novamente, as ideias que são sugeridas nos *Tristia*, como a inclinação de Ovídio à poesia e sua participação nas aulas dos mestres de retórica¹⁹. Vejamos, então, o que o mestre de retórica diz:

*Hanc controversiam memini ab Ovidio Nasone declamari apud
rhetorem Arellium Fuscum, cuius auditor fuit, cum diversum
sequeretur dicendi genus, nam Latronis admirator erat. habebat
ille comptum et decens et amabile ingenium. oratio eius iam
tum nihil aliud poterat videri quam solutum carmen. adeo autem
studiose Latronem audit, ut multas illius sententias in versus
suos transtulerit.*²⁰ (*Controv. II, 2, 8*)

Lembro-me de Ovídio Nasão declamar esta controvérsia na presença do mestre de retórica Arélio Fusco, de quem era

¹⁹ É interessante, ainda, ressaltar que não é a primeira vez que Ovídio apresenta uma contraposição entre poesia e retórica, em (Am. I 15, 1-6), temos: Non me more patrum, dum strenua sustinet aetas,/Praemia militiae puluerulenta sequi/Nec me uerbosas leges ediscere nec me/ Ingrato uocem prostituisse foro? (Condenas-me por não perseguir os fatigosos prêmios da milícia./ Conforme meus antepassados, enquanto a idade ativa me sustém/E por não decorar prosaicas leis e por não ter/ Prostituído minha voz em ingrato fórum?) (Trad. Bem, 2007, p. 241). Sobre Ovídio e a retórica, indicamos: Fantham (2009), Schiesaro (2006), Tarrant (1995).

²⁰ É interessante, ainda, ressaltar que não é a primeira vez que Ovídio apresenta uma contraposição entre poesia e retórica, em (Am. I 15, 1-6), temos: Non me more patrum, dum strenua sustinet aetas,/Praemia militiae puluerulenta sequi/Nec me uerbosas leges ediscere nec me/ Ingrato uocem prostituisse foro? (Condenas-me por não perseguir os fatigosos prêmios da milícia./ Conforme meus antepassados, enquanto a idade ativa me sustém/E por não decorar prosaicas leis e por não ter/ Prostituído minha voz em ingrato fórum?) (Trad. Bem, 2007, p. 241). Sobre Ovídio e a retórica, indicamos: Fantham (2009), Schiesaro (2006), Tarrant (1995).

discípulo; pois ele era admirador de Latrão, mesmo tendo seguido um estilo diferente de falar. Ele possuía um engenho elegante, gracioso e amável. Seu discurso já podia ser visto como nada mais que poesia em prosa. Além disso, ouvia Latrão tão avidamente que traduziu muitas das suas máximas para seus próprios versos²¹.

Nas palavras de Sêneca, o Velho, podemos encontrar certos detalhes que não fazem parte do conteúdo de Tr. IV, 10, como, por exemplo, os nomes dos mestres de retórica, Aurélio Fuso e Pórcio Latrão, algumas características sobre o engenho (*comptum, decens, elegans*) e a prosa de Ovídio, que, segundo o *retor*, era nada mais do que “poesia em prosa”. Podemos notar, ainda, que quando Sêneca menciona a influência de Latrão na formação de Ovídio, indica que essa influência seria tão intensa que o poeta teria chegado a transpor muitas de suas sentenças para seus versos.

Para representar a solução do conflito existente entre poesia e retórica, voltando-nos ao texto ovidiano, podemos pensar no verso 32 e em seu conteúdo:

*lamque decem uitae frater geminauerat annos,
Cum perit, et coepi parte carere mei.*

(vv. 31-32)

Já tinha meu irmão duplicado seus dez anos de vida
Quando morreu, e pela primeira vez perdi parte de mim.

Ovídio, acima, versa sobre a morte do irmão e, ao se referir ao ocorrido, não diz apenas que o irmão morreu, mas que perdeu parte de si (*et coepi parte carere mei*). Segundo Fredericks (1976), ao tratar assim a morte do

²¹ Tradução nossa.

irmão, Ovídio representa também, a morte de suas pretensões retóricas e da carreira pública e, com isso, sela a escolha pela vida poética. Ainda segundo o estudioso, se Ovídio não tivesse tido um irmão, teria de representar o conflito entre poesia e retórica de outra forma.

Para ele, em comentário sobre a inserção de material biográfico relativo a seu relacionamento com o irmão: “Devemos entender que ele inclui esses fatos da sua vida para articular o conflito que ele experienciou ao escolher uma carreira, e não apenas para celebrar o irmão e seu relacionamento.”²² (*ibid.*,p.147). A nosso ver, as palavras do estudioso corroboram a ideia de que, ainda que a obra composta no exílio esteja repleta de informações que apontem para a figura do autor de carne e osso, é de suma importância que se considere o uso de tais informações também como um recurso poético, não apenas pelo gênero dos poemas em que se encontram, mas, porque, por se tratarem de poesia, não possuem, de fato, uma ligação obrigatória com a realidade.

4 – CONCLUSÃO

Para nós, também as palavras de Fredericks (*ibid*) evidenciam que o material biográfico, ao que parece, pode ser tão manipulado quanto qualquer outro recurso poético e que o objetivo de manipulá-lo seria a produção de um determinado efeito de sentido. É interessante observar que, nos *Tristia*, é parte do jogo poético fazer com que a persona se confunda com o autor de carne e osso e, podemos dizer, talvez, que o que ajuda nesse processo é a quantidade de material biográfico existente não apenas na elegia IV,10, mas em todas a obra.

²² “We must realize that he includes these facts from his life to articulate the conflict he experienced in choosing a career, and not simply to commemorate his brother and their relationship.”

Concluimos, então, em nossas análises, que, ainda que o material autobiográfico esteja presente nos *Tristia* de forma considerável, seu caráter metapoético é certamente inegável. Como exemplo, podemos citar a relação de Ovídio e seu irmão do modo como o poeta a descreve em seus versos. Nela, segundo Fredericks (1976) chama atenção, percebemos, que as informações relativas tanto à vida de Ovídio quanto à sua carreira poética estão inseridas ali de tal maneira que o efeito de sentido alcançado é aquele que enfatiza o papel da poesia na vida do poeta, dando prioridade a tal arte.

Desse modo, notamos que vate joga com a minúcia autobiográfica e, ao fazê-lo, tanto induz o leitor incauto a interpretar seus versos em chave biografista, uma vez que tantas informações ligadas à pessoa de carne osso ali reunidas acabam por erigir uma subjetivação que, como vimos, é forjada pelo *modus operandi* ovidiano e é, ainda, parte do que Möller (2015) define como sendo um elemento da autoficção existente nos *Tristia*.

Para nós, o fato de os versos ovidianos, cujo caráter poético é, hoje, tão reconhecido quanto inegável, terem sido lidos como sendo autobiográficos e, por isso, interpretados como um arquivo da vida do poeta, evidencia que Ovídio é, com certeza, um mestre da subjetivação forjada, da autoficção. Por isso, é capaz de fazer com que os dados presentes em sua obra sejam confundidos com a realidade, evidenciando não apenas a sua destreza, mas, também, escancarando a sua grandeza enquanto poeta ao lidar de forma tão peculiar com a elegia e suas características. Por isso, concordamos com Harrison (2006) quando ele diz que “supergênero” é um termo mais adequado do que gênero para definir a maestria com que Nasão lida com a elegia.

BIBLIOGRAFIA

- BEM, L.A. O amor e a guerra no livro I d'Os "Amores" de Ovídio. 2007. 266 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- BROWN, F. The unreality of Ovid's Tomitan exile. In: *Liverpool Monthly Collection*, vol. 10.2, pp.18-22, 1985.
- FAIRWEATHER, Janet. Ovid's Autobiographical Poem, *Tristia* 4.10. In: *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 37, n. 1, p.181-196, 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/639354>>. Acesso em: 10 mar. 2015.
- FREDERICKS, B. R. *Tristia* 4.10: Poet's Autobiography and Poetic Autobiography. *Transactions Of The American Philological Association, The Johns Hopkins University Press*, p.139-154, 1976. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/284096>>. Acesso em: 10 mar. 2015.
- HARRISON, S. Ovid and genre: evolutions of an elegist. In: *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge University Press, 2006, pp.79-94.
- HOLZBERG, N. Playing with his life: Ovid's 'autobiographical' references. In: *A Companion to Ovid*. (ed.) Peter Knox. Blackwell, 2009, pp. 51-68.
- MÖLLER, M. "Ovid", in *Handbook Autobiography/Autofiction*, (ed) Martina Wagner-Egelhaaf, Berlin-New York , 2015 (no prelo)
- NAGLE, B.R. The Poetics of Exile: Program and Polemic in the *Tristia* and *Epistulae ex Ponto* of Ovid. *Bruxelas*. In: *Latomus*, vol. 170, 1980.
- OVIDE. *Tristes*. Texte établi et traduit par Jacques André. Paris: Belles Lettres, 1987.
- OVIDIO. *Il Tristia*. Volume primo. Traduzione di Francesco Della Corte. Genova-Sestri: *Tilgher-Genova*, 1972.
- _____. *Poemas da carne e do exílio*. Seleção, tradução, introdução e notas de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- PASCAL, R. *Design and Truth in autobiography*, Londres, Routledge & Keagan, 1960.
- PARATORE, E. L'evoluzione della "sphragis" dalle prime alle ultime opere di Ovidio, *Atti del Convegno internazionale Ovidiano* (Roma, 1959), I .173-203, esp. p. 201.

- PRATA, P. O caráter intertextual dos Tristes de Ovídio: uma leitura dos elementos épicos virgilianos. 2007. 408 f. Tese (doutorado) – Curso de Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- _____. O caráter alusivo dos Tristes de Ovídio: uma leitura intertextual do livro I 2002. 163 f. Dissertação (mestrado) – Curso de Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- SANTOS, L. S. Autobiografia e a presença da Ars Amatoria nos Tristia de Ovídio. 2015. 122f. Dissertação (mestrado) – Curso de Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.
- SENECA the Elder. *Declamations, Volume I: Controversiae, Books 1-6*. Tradução de Michael Winterbottom. Loeb Classical Library. Cambridge. Harvard University Press, 1974.
- VASCONCELLOS, P. S. O Cancioneiro de Lésbia. Hucitec, São Paulo, 1991.
- VESSEY, D. W. T. C. Elegy eternal: Ovid, Amores 1.15. *Latomus*, 1981, vol. 40, pp. 607-617.

OS *EXEMPLA* COMO MODELO DE PERMANÊNCIA CLÁSSICA NAS GRAMÁTICAS LATINAS

THE *EXEMPLA* AS A MODEL OF CLASSIC PERMANENCE IN LATIN GRAMMARS

Vivian Carneiro Leão Simões¹

RESUMO

O artigo concentra atenções principalmente em um estudo sobre certas questões métricas da literatura clássica latina. Tendo em vista que a métrica exercia um papel central na composição poética da antiguidade clássica, acarretou-se a necessidade de um esmero estético impar, essencialmente no que concerne à métrica. É incontestável que os exemplos pertinentes às *Artes Metricae* são o suporte para que se discorra sobre a flexibilidade da métrica na poesia latina. Porém, além de normatizarem os fatores relativos à sonoridade das palavras e à produção dos discursos, os *exempla* sugerem ainda, em seu conjunto, a constituição de uma plêiade de textos e autores. Pretende-se, pois, caracterizar o discurso das *Artes Metricae*, discutir a função dos *exempla* dentro do discurso gramatical e, por fim, analisar um *exemplum* da tradição métrica: o primeiro verso da Eneida de Virgílio.

Palavras-chave: Poética Clássica; Métrica Clássica Latina; Gramáticos Latinos;

¹ Universidade Federal de Roraima. Doutoranda em Estudos Literários UNESP/Araraquara. Orientador: Prof. Dr. João Batista Toledo Prado. Bolsista CAPES/CNPq. vivian.simoese@ufr.br.

ABSTRACT

This scientific paper concentrates attention mainly in a study of certain metric questions of Latin classic literature. As the metric exerted a central role in the classic Seniority poetical composition, it has the necessity of an odd aesthetic care. It is undeniable that the examples concerning the *Artes Metricae* are the basis so one can discuss about the flexibility of metrics in Latin poetry. Nevertheless, aside from standardizing the factors related to the sonority of words and speech production, the *exempla* suggest yet, as a whole, the formation of a pleiad of texts and authors. One aims, therefore, to characterize the speech of the *Artes Metricae*, to discuss the function of the *exempla* within grammatical speech and, finally, to analyze one *exemplum* from metric tradition: Virgil's *Aeneid* first verse.

Keywords: Classical Poetics; Classical Latin Metrics; Latin Grammatic;

A linguagem da poesia, diferentemente da utilizada na comunicação usual, outorga ao signo linguístico um novo direcionamento, que, como salienta Prado (2004, 99-17.) “não quer mais ser ignorado, como assevera Hjelmslev, mas, ao contrário, chama a si toda a atenção, por aspirar à permanência no tempo”. Resta claro, por isso, que a poesia é caracterizada como tal precisamente pela perfeita harmonia entre forma e **substância**, ou, pela correlação entre **plano de conteúdo** e **plano da expressão**, ou ainda, nas palavras de Tzvetan Todorov (1996, 189).

A poesia deve necessariamente procurar elevar seus signos arbitrários a naturais; é somente assim que ela se distingue da prosa e se torna poesia. Os meios pelos quais ela o realiza são: sonoridade das palavras, ordem das palavras, metrificação, figuras e tropos, comparações etc.

As unidades articulatórias da cadência falada, os fonemas, sílabas, palavras e a organização do discurso vêm ocupando, ao longo das últimas

décadas, um espaço de significativa importância no que tange à análise métrica, isso, segundo Luque Moreno (2001), deve-se ao fato de existir uma ligação cada vez mais estreita entre a métrica e a matéria linguística.

Fonemas, sílabas, palavras, frases são as unidades mínimas de produção da linguagem, assim, no âmbito da composição poética, esses dados naturais da língua são unidades articulatórias ou rítmico-articulatórias e estabelecem um ‘jogo’ com as unidades rítmico-métricas, isto é, com os tempos rítmicos, os pés, os *cola* métricos, os períodos e as estrofes. Nesse intenso jogo dialético de coincidências e discordâncias reside boa parte da ‘funcionalidade estética da linguagem versificada’ (LUQUE MORENO, 2001, 13).

O estudo do enunciado poético vem destacar a métrica como um dos recursos capazes de gerar **efeitos de expressão**. No que se refere aos estudos das línguas clássicas, em especial à língua latina, essas investigações acerca da métrica como ferramenta de expressão e da expressividade poética têm se consolidado e sustentam hoje uma larga tradição.

AS ARTES E O ENUNCIADO POÉTICO

Para compreender qual o papel desempenhado pela métrica na produção literária latina, pode-se dizer que a recepção da poesia antiga se dava mais por via da recitação do que da leitura silenciosa². Dessa forma, ao escritor cabia esmerilhar a forma de sua obra, sobretudo da poesia, a fim de alcançar perfeita harmonia entre **forma e conteúdo**, sobretudo entre **som e substância**.

² “Representação”, como propõe Davis in DAVIS, J. T. *Fictus adulter. Poet as actor in the Amores*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1989.

Seja qual for a finalidade do enunciado, para leitura silenciosa ou recitação pública; seja qual for sua matéria, pertencente à arte oratória ou ao campo da poesia, inquestionável é a postura do autor latino, sempre preocupado em buscar perfeita organização fonológica, consoante à organização temática, de seu discurso.

Autores como *Marius Victorinus* (Mário Vitorino), *Maximus Victorinus* (Máximo Vitorino), *Caesius Bassus* (Césio Basso), *Atilius Fortunatianus* (Atílio Fortunaciano), *Terentianus Maurus* (Terenciano Mauro), *Marius Plotius Sacerdos* (Mário Plócio Sacerdote), *Rufinus* (Rufino), entre outros que se dedicaram às artes gramaticais, compuseram, nos primeiros séculos de nossa era, obras, manuais e tratados, que, frutos do gênero texto técnico, de gramática, retórica e métrica, procuraram prescrever noções de ortografia, métrica e prosódia do latim: são as chamadas *Artes grammaticae*.

Tais gramáticos catalogaram as regularidades percebidas na poesia clássica e formularam as normas de sua ocorrência nos versos, ou seja, foi através dessa investigação do aspecto formal, metro, ritmo, que se pôde traçar o esboço de uma **teoria da poesia clássica**.

Os dados descritos nesses manuais são o testemunho mais seguro da maneira pela qual os romanos, que tinham o latim como **língua materna**³, articulavam os fonemas de sua língua; são, no entanto, dados teóricos e, para nós, estudiosos modernos do latim, tais dados não são capazes de solucionar por completo todos os questionamentos acerca da prosódia dessa língua. As *Artes* representam muito⁴ daquilo que sabemos a respeito dos preceitos que

³ Lima (1995) reconhece o latim como a língua materna dos antigos romanos, e busca um novo encaminhamento para questões relacionadas à descrição dessa língua antiga, à luz dos conceitos linguísticos de Saussure, Hjelmslev e Benveniste.

⁴ É possível ainda encontrarmos em *Scripta Latina de Re Metrica* muitas formulações a respeito da atividade poética em obras como as *Sátiras* e a *Arte Poética* de Horácio, ou ainda, muitos dados a respeito da composição artística nas obras de retórica de Cícero e Quintiliano, por exemplo.

nortearam a produção poética em latim e, no entanto, permanecem, se não em total, ao menos em parcial obscuridade.

KEIL, *GRAMMATICI LATINI* - V. VI, O LEGADO DA MÉTRICA CLÁSSICA

O *corpus* de textos atribuídos aos *grammatici latini* é constituído pelo conjunto de textos técnicos de gramática latina escritos entre o séc. III e o séc. VIII d.C., aproximadamente. Esse *corpus* apresenta muitos aspectos interessantes, pois a) permite a reconstituição da história das ideias linguísticas no ocidente, reunindo as suas principais fontes – toda a tradição posterior, a partir da Idade Média, está apoiada sobre esses textos; b) contém, sobre a forma de exemplos, mais de 14.000 citações: trata-se, seja de fragmentos precisos de obras (literárias, filosóficas, técnicas) perdidos, seja de passagens que se pode comparar com a tradição direta dos textos conservados; c) coloca em evidência certas tendências do latim tardio, notadamente as formas expressivas estranhas ao uso clássico e, d) evoca as discussões filosóficas acerca do funcionamento da linguagem de modo a exemplificar a adaptação das categorias lógicas ao ensino escolar.

É evidente que esse *corpus* se destaca por sua característica polivalente, suscetível de interessar, a um só tempo, muitas áreas do conhecimento, desde os historiadores que analisam as suas teorias linguísticas, os filólogos, os literatos, os romanistas e todos os que estudam a passagem do latim às línguas românicas e ainda os filósofos, enumera Marc Baratin (1989, 190).

Todas essas disciplinas devem se beneficiar muito com a oportunidade de investigar as fontes estudadas. O esforço por tornar as obras dos *grammatici latini* disponíveis em acervos virtuais e bancos de dados⁵ tem

⁵ Corpus grammaticorum Latinorum. Acesso às fontes gramaticais da latinidade tardia: pesquisa, formação do discurso e bibliografia. Endereço eletrônico: <http://htl2.linguist.jussieu.fr:8080/CGL/>

movido alguns grupos de pesquisadores europeus⁶ a fim de submeter tais textos aos mais variados estudos e metodologias.

Uma das obras disponibilizadas é a do filólogo alemão Heinrich Keil, um magnífico trabalho de coleta e edição de textos de gramáticos latinos realizado entre 1855 e 1880 em Leipzig, intitulado *Grammatici latini*. Porém, antes mesmo de a obra de Keil se tornar acessível virtualmente, o projeto “*Scripta Latina de Re Metrica - Tradução de fontes primárias*” – projeto do Departamento de Linguística da Faculdade de Ciências e Letras

text.jsp. O banco de dados PHI 5. CD-ROM abriga compilação de textos gramaticais latinos acessíveis via Internet: DUMONT, D. J., SMITH, R. M. PHI 5. CD-ROM contendo compilação de textos latinos disponibilizados na Internet. Palisades-CA-EUA, 1992-1995.

⁶ 1. Compitum: recherches et actualités sur l'Antiquité romaine et la latinité é um grupo de pesquisa que se interessa particularmente pela história das ideias e representações na Antiguidade. O grupo foi organizado notadamente entre 2007 e 2009, durante o seminário “Pensée et modes de pensée à Rome” na Ecole Normale Supérieure de Paris, permanece em atividade sob a presidência de Mathieu Jacotot (CPGE - Lycée H. Poincaré, Nancy) e conta com a colaboração de comitê científico estabelecido e de correspondentes que contribuem para enriquecer regularmente o conteúdo reunido e disponibilizado gratuitamente pelo site <http://www.compitum.fr/>. 2. O projeto Hyper-GL financiado pela ANR (Agence Nationale de la Recherche) apresenta como produto final de uma pesquisa iniciada em 1977, hoje sob a coordenação de Alessandro Garcea o site do CGL: CORPVS GRAMMATICORVM LATINORVM: “Accès aux sources grammaticales de la Latinité tardive : recherche, parcours textuels et bibliographie”. <http://kaali.linguist.jussieu.fr/CGL/index.jsp>. O CGL disponibiliza toda a obra *Grammatici Latini* de Heinrich Keil, mais de uma centena de *Artes Grammaticae* escritas entre os séculos III e VIII d. C., recolhidas pelo filólogo entre 1855 e 1880 em Leipzig. Vale destacar que o *corpus* da presente pesquisa é parte integrante da obra de Keil, mais especificamente o volume VI do *Grammatici Latini*, intitulado *Scriptores Artis Metricae*. 3. O Laboratoire d'Histoire des Théories Linguistiques, <http://htl.linguist.univ-paris-diderot.fr/present.html>, criado em 1984 e hoje sob a direção de Sylvie Archambault, Emilie Aussant e Christian Puech tem como objetivo a elaboração e difusão de pesquisas sobre a história das concepções da linguagem e das línguas. Abrange numerosas áreas culturais e reúne principalmente linguistas, especializados em variadas línguas. É necessário ressaltar que participam do laboratório um grupo seletivo de pesquisadores cujo interesse comum está na investigação da história das ideias linguísticas na Antiguidade Clássica e das *Artes Grammaticae* como Bernard Colombat, Jean-Marie Fournier, Jean-Luc Chevillard, Jean-Patrick Guillaume e Sylvain Auroux que constituem a bibliografia básica da presente pesquisa. 4. O CTLF (*Corpus de Textes Linguistiques Fondamentaux*), http://ctlf.ens-lyon.fr/i_accueil.asp, é um portal que dá acesso a um banco de dados de registros que descrevem as principais obras dos gramáticos e linguistas das grandes tradições linguísticas, da Antiguidade ao séc. XX, a uma bibliografia complementar de mais de 3000 referências, a uma base textual (imagens) de quase uma centena de obras e a um banco de artigos e documentos produzidos pela equipe liderada por Bernard Colombat.

- UNESP, Câmpus de Araraquara, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq, sob a orientação do Prof. Dr. João Batista Toledo Prado –, já tomava tais textos como objeto de investigações, especialmente aqueles reunidos no volume VI, “*Scriptores Artis Metricae*” dos *Grammatici Latini* de Keil, com o propósito maior de analisar a importância da métrica em textos de autores latinos, segundo os tratados contidos na obra citada de Keil.

Malgrado o empenho para trazer à luz os textos e as teorias linguísticas neles contidas, grande parte dessas obras foram estudadas somente de maneira parcial, ou mesmo incompleta, justamente porque os textos que tratam de tais questões permanecem relativamente impenetráveis, por exemplo, devido à dificuldade de acesso inerente à natureza algo rara da volumosa obra de Keil, que, ademais, é monolíngue.

Interessa ressaltar três estudos produzidos dentro do projeto “*Scripta Latina de Re Metrica - Tradução de fontes primárias*”. Em sua primeira fase, o projeto ocupou-se da tradução, ainda incompleta, da obra *Marii Victorini Artis Grammaticae Libri IIII*. Em outras etapas, o projeto buscou traduzir e investigar a obra de C. Basso, estudo que resultou na Dissertação de Mestrado “Os Fragmenta de Césio Basso: leitura crítica e tradução anotada” (TEIXEIRA, F. D., 2005) e, em etapa posterior em andamento, o projeto dedica-se à tradução e investigação da obra *Terentianus de littera, de syllaba, de pedibus* (PIZANO, M., 2012); contemplando desde alunos da Graduação com projetos de Iniciação científica até alunos da Pós-Graduação da Faculdade de Ciências e Letras /UNESP – Câmpus Araraquara.

A pesquisa com o texto *Marii Victorini Artis Grammaticae Libri IIII* resultou na Dissertação de mestrado *Quod erat demonstrandum – Os Exempla no discurso gramatical de Mário Vitorino e Élio Aftônio* (SIMÕES, 2013) – e teve

como tema as inquietações contemporâneas em torno da construção dos exemplos, seu tratamento e seus efeitos sobre a descrição da língua latina, perfazendo o *corpus* ilustrativo das *Artes Grammaticae* fortemente motivadas pela métrica, mais especificamente, no texto de Mário Vitorino.

Para além de abordar questões acerca da autoria do texto, do emprego, função e funcionamento dos *exempla* dentro do discurso, dos fatores que conduziram a escolha dos autores utilizados como exemplos de matrizes métricas no discurso gramatical de Mário Vitorino e Élio Aftônio, a investigação da obra *Marii Victorini Artis Grammaticae Metricae Libri IIII* suscitou novas questões, tais como qual seja função social do discurso gramatical, o gênero a que pertencem tais obras gramaticais cujo enfoque seja o sistema métrico do latim e, por fim, a *auctoritas* como critério determinante na escolha dos *exempla*.

O DISCURSO DAS ARTES METRICAE

O discurso das *Artes Grammaticae*, que têm como escopo a métrica latina, e por isso recebem o nome de *Artes metricae* (Baratin, 1994, 142), é bastante distinto das demais *Artes* cujo objetivo é investigar a matéria linguística do latim e que tiveram seu início com a obra de Palêmon, mestre de Quintiliano, no século I, conforme Baratin (1994, 142), e floresceram ao longo dos séculos III, IV e V com Donato, Carísio e Diomedes, entre outros.

As *Artes Grammaticae* abarcavam um conteúdo descritivo da língua latina, ao abarcar desde o estudo dos sons e da formação de palavras até as partes do discurso, e as suas virtudes e seus vícios, de modo a orientar a correção da leitura e da escrita, também de acordo com Baratin (1994, 147). Esse modelo didático-pedagógico parte dos elementos mais rudimentares da língua e avança rumo aos mais complexos. No entanto, a diversidade de

modelos adotados pelos gramáticos deve-se principalmente à focalização de cada *Ars*⁷. Um ‘*detalhe*’, como define Baratin (1994, 156), escolhido por cada gramático para tratar mais especificamente poderá guiar a organização, a exposição das teorias linguísticas e o discurso adotado pelo autor, como é o caso da métrica dentro das *Artes* de M. Vitorino e E. Aftônio, T. Mauro, M. P. Sacerdote, entre outras.

Nas obras de caráter escolar, cujo objetivo é tecer comentários acerca do funcionamento linguístico voltado para a instrução de jovens iniciantes nos estudos gramaticais, será possível encontrar uma estrutura discursiva que corresponde ao modelo de progressão gramatical segundo o qual à formação das sílabas, seguir-se-á a formação de palavras, enunciado e, posteriormente, a formação do discurso. Enquanto, nas obras dedicadas à descrição do sistema métrico da língua latina, a progressão segue percurso diferente, conquanto paralelo: à formação das sílabas, segue-se a formação dos pés, do metro e culmina na constituição do poema. Os textos gramaticais métricos, dada a profundidade e erudição de seu conteúdo, enquadrar-se-iam no gênero **tratado técnico** .

OS EXEMPLA DAS ARTES GRAMMATICAE E METRICAE

“Toutes les grammaires comportent des exemples”

*“C’est là un ingrédient probablement nécessaire du discours
grammairien”⁸*

Jean-Luc Chevillard (2007, 6).

⁷ Acerca da separação dos gêneros técnicos “manual” e “tratado” das *artes grammaticae* e *artes metricae*, leia-se SIMÕES, 2013, 35 ss.

⁸ “Todas as gramáticas comportam exemplos”; “Este é provavelmente um ingrediente necessário ao discurso gramatical” (Trad. nossa).

O texto literário inserido no discurso gramatical será chamado de **exemplo** quando for tomado como objeto de considerações teóricas, ou seja, como ferramenta demonstrativa. O exemplo alcança, dessa forma, um lugar “de direito”, em favor da teoria do discurso gramatical, e permanece, desde a Antiguidade, legitimado como dado de representação da língua, segundo Bernard Colombat (2007, 71).

Os textos técnicos gramaticais utilizam os exemplos para explicar e/ou demonstrar os empregos linguísticos correspondentes às regras de funcionamento da língua que ali são descritas e, em geral, essa é a principal função dos exemplos dentro do discurso linguístico. Entretanto, quando um excerto literário é retirado do contexto de sua obra, não preserva o seu valor literário original. A citação literária iguala-se, do ponto de vista do seu funcionamento semiótico, a qualquer trecho de música, dito popular, frase cotidiana que possa atuar na construção de uma representação da língua a partir de alguns de seus elementos.

A dificuldade de definir de maneira satisfatória o que seja um **exemplo** dentro do discurso gramatical advém da imensa variedade de formas e funções que ele pode assumir. A definição, de acordo com Bernard Colombat (2007, 72), deve apreender o conjunto de fenômenos através dos quais se manifestam, no discurso gramatical, os dados da língua-objeto, compreendendo-se por língua-objeto: aquela que se pretende descrever.

O exemplo é, pois, uma sequência autônoma dentro do texto fonte, isto é, do discurso gramatical. De acordo com Jean-Luc Chevillard, a melhor maneira de se definir o que seja um exemplo é por meio de seu funcionamento semiótico: “*tout objet linguistique, quelle que soit sa structure, issu de la langue objet : tout fragment de la langue objet inséré dans le discours gramatical*” (Chevillard, 2007, 7). Chevillard ainda adverte que “*un exemple n’est pas*

n'importe quel fragment de la langue, il correspond plutôt à un échantillon représentatif de cette dernière". (Chevillard, 2007, 7).⁹

Assim, os exemplos compõem o *corpus* ilustrativo das gramáticas: eles são imprescindíveis para que a gramática exerça a sua função de descrição do conhecimento linguístico e constituem, pois, a aplicação da teoria do sistema linguístico na prática da língua, por meio da criação de um momento de representatividade da mesma língua¹⁰.

O *exemplum* como ferramenta para a ilustração e demonstração da língua é característico das obras gramaticais, como determina Chevalier (1976b, 237) em seu estudo, permite, além de aventar hipóteses sobre os fatores que orientaram os gramáticos na escolha dos poetas que serviriam de modelo de matrizes métricas, analisar o gênero da obra: **manual técnico** ou **tratado técnico**.

O EXEMPLUM E A PERMANÊNCIA

A tarefa do professor de gramática era ensinar a ler e a escrever, comentando os textos a partir dos quais Aeneid se praticava o ensino-aprendizagem, isto é, a partir daqueles textos fundamentais que constituíam a base da cultura da época. "*Homero era el único absolutamente imprescindible*"¹¹ (CANTÓ, In: CODOÑER, 1997, 747-8), e, quanto aos latinos, no último quartel do século I a. C., Enio, seguido por Nevio, L. Andronico, Pacuvio e Terêncio.

⁹ "Todo objeto linguístico, qualquer que seja a sua estrutura, ligado da língua objeto: todo fragmento da língua-objeto inserido no discurso gramatical"/ "um exemplo não é qualquer fragmento da língua, ele corresponde, ao contrário, à uma amostra representativa dessa última" (Trad. nossa)

¹⁰ A respeito das diversas definições e funções dos exemplos dentro das gramáticas leia-se SIMÕES, 2013, 48 ss. e o volume 2 da revista *Langages*, 2007, disponível em www.cairn.info/revue-langages-2007-2.htm.

¹¹ "Homero era o único absolutamente imprescindible" (Trad. nossa).

Nos manuais escolares, a escolha do exemplo era motivada pelo conceito da *auctoritas*, entre os textos antigos, possuem o mérito de serem retomados, por exemplo, pelos discursos gramaticais, aqueles que, de alguma forma, representam discursos de “autoridade” na constituição da obra, segundo Fortes (2012, 200).

A auctoritas da natureza se encerra amplamente na uirtus, porém, na ocasião, há muitas coisas que conferem autoridade: o talento, a riqueza, a idade, a fortuna, a arte, o uso, a necessidade e até mesmo, às vezes, o concurso das coisas fortuitas. (Cícero. Top., 19, 73)

Dentro deste elenco de autores, cada mestre teria as suas preferências, mas sempre atendendo a um sistema de valores conservador cultural e/ou político. “*Catulo, Propercio e Ovidio fueron considerados inadecuados para el uso didáctico por su contenido poco ejemplar*” (CANTÓ, In: CODOÑER, 1997, 747).

A partir dos comentários de Quinto Cecílio Epirota e de Higino, a *Eneida* de Virgílio se converte em cânone. A supremacia de Virgílio como livro de texto não foi obstáculo para que os demais autores importantes fossem objeto de comentário, entretanto, a maior ou menor popularidade para o uso escolar foi decisiva para sua conservação, posto que, sem dúvidas, tiveram mais oportunidades aqueles dos quais se fez um número de cópias elevado (CODOÑER, 1997, 749; BARATIN, 1989, 200).

A predileção por determinados autores que compõem o cânone da produção poética da literatura greco-latina dentro das gramáticas que tratam, sobretudo, da métrica, é, entretanto, mais determinada por fatores intrínsecos ao texto – elaboração do verso, escolhas métricas precisas, vocabulário pontual –, que por fatores extrínsecos –prestígio sócio-político-cultural do

autor, segundo Chevalier (1976a, 201), mesmo assim, Catulo, Propércio e Ovídio, poetas de versos primorosos – haja vista o número de estudos que tomam por objeto a poética desses autores¹² – permanecem à margem das artes gramaticais.

Baratin (2011) denomina **tradição de exemplos** a recorrência de determinados autores como Virgílio e Horácio, no discurso gramatical latino, e a escolha por tais autores, segundo Baratin (2011, 4), parece ser motivada pela *auctoritas*, uma vez que deverão ser lembrados pelo discurso gramatical aqueles modelares, que constituem a plêiade de textos e autores dignos da *imitatio*.

Entretanto, no que se refere à métrica, por exemplo, a recolha dos exemplos das Artes Métricas permite não apenas confirmar a tradição de exemplos e a *auctoritas* conferida a certos excertos literários citados como exemplos de matrizes métricas pelos gramáticos metricistas, como também refutá-la.

Para Chevalier (1976a, 201), muitos exemplos permanecem nas gramáticas durante largos séculos mais por seu potencial demonstrativo, por servirem perfeitamente como evidência, ilustração e aplicação de uma dada regra ou teoria, que por força de uma **tradição** que o faça perdurar no discurso gramatical. Outro aspecto que contraria a tradição de exemplos é que a escolha de determinados autores que participam do cânone da produção poética da literatura greco-latina pelos gramáticos metricistas estaria mais diretamente relacionada à forma que tais autores dão a seus

¹² OLIVA NETO, J. A. O livro de Catulo. Tradução, introdução e notas de J. A. Oliva Neto. São Paulo: Edusp, 1996; VASCONCELLOS, P. S. O Cancioneiro de Lésbia. São Paulo: Hucitec, 1991; FLORES, G. G. A diversão tradutória: uma tradução das Elegias de Sexto Propércio. Belo Horizonte: UFMG / Faculdade de Letras / Programa Pós-Graduação em Estudos Literários, 2008; MARTINS, P. Sexto Propércio – Monobiblos: éthos, verossimilhança e fides no discurso elegíaco do século I a.C., 1996. Dissertação. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.

versos, ao trabalho minucioso com o plano de expressão de seu texto, que vinculada a uma tradição de versos e autores mais citados nas gramáticas, de acordo com Chevalier (1976a, 201).

Com a finalidade de observar mais diretamente o emprego e funcionamento dos exemplos dentro das Artes métricas, foram recolhidos todos os exemplos do volume VI da obra *Grammatici Latini* de Heinrich Keil, *Scriptores Artis Metricae*, que abarca os tratados técnicos de Mário Vitorino e Élio Aftônio, Máximo Vitorino, Césio Basso, Atílio Fortunaciano, Terenciano Mauro, Mário Plócio Sacerdote, Rufino, Málio Teodoro, além dos Fragmentos e Excertos Métricos.

DADOS DA ANÁLISE

Não é qualquer verso que se presta a servir de exemplo de hexâmetro datílico, mas nada menos do que o primeiro verso da *Eneida*, repetido cerca de duas centenas de vezes, na condição de exemplo, no decorrer de todo o volume VI, dedicado à métrica, do compêndio de Keil. A *Eneida* é a obra-prima da poesia épica latina. Com ela Otavio Augusto satisfaz o seu desejo de criar uma nova poesia que expressasse o significado e os valores da latinidade (LIMA, 2003, 102). Embora não seja a obra de um poeta cortezão, pois não há o elogio direto ao príncipe, todo poema se dirige à glória de Roma. Virgílio se propõe a compor uma epopeia nacional em que fosse narrado o aspecto divino da fundação de Roma, glorificado o destino da *urbs* e onde estivesse exaltada a *gens Iulia*, à qual pertencia o imperador. Para tanto, o poeta elege Enéias como herói do poema, o filho de Vênus, de quem a família *Iulia* se dizia descendente (*Iulia* deriva de *Iulo*, o filho de Enéias). O herói foge de Troia destruída com a missão encomendada pelos deuses de fundar uma nova Troia, Roma.

É uma obra de extraordinária perfeição estilística. O autor usa neologismos e alguns arcaísmos tomados principalmente de Ênio, segundo Grimal (1997, 174). O estilo grandiloquente, a versatilidade no uso do hexâmetro, a variedade métrico-prosódica, o caráter melopeico da obra de Virgílio, a marcação rítmica pelo uso de paralelismos sintáticos e prosódicos, a clareza obtida através das palavras dispostas em sentido próprio (Vieira, 2009), são outras das características que conferem ao seu autor o título de “incomparável” (Vieira, 2009, 8). “Todos os outros segui-lo-ão de longe”.¹³ Já no primeiro verso é possível verificar a destreza com que o poeta enfrenta a rigidez do hexâmetro atribuindo vivacidade e melodia aos seus versos.

Ārmă uī|rūmqŭē cǎ|nō || Trō|liāe quī| pŕīmŭs ā|b ōrīs

O ARMA UIRUMQUE CANO DAS ARTES METRICAE

O primeiro verso da *Eneida* é citado como exemplo em todas as Artes Métricas recolhidas por Keil e nos mais variados contextos: seja para explicitar lições sobre o metro, para fornecer juízos de valor a respeito da melhor formação do hexâmetro datílico ou mesmo para dizer a respeito da composição das longas e breves, naturais da língua latina. Os excertos abaixo relacionados têm a finalidade de demonstrar, mesmo que sumariamente, a maneira como os gramáticos metricistas aplicam o verso de Virgílio dentro do discurso gramatical métrico e os vários propósitos com que é empregado esse mesmo exemplo.

¹³ (...) ceteri omnes longe sequentur. (QUINTILIANO. Inst. Or., X, 87. In: VIEIRA, 2009, 28).

CÉSSIO BASSO

Hunc hexametrum ex numero bacchico composuit Philicus, quo usus est etiam Archebulus, de quo auctore supra rettuli; clusit autem antibaccheo. Numerus hic frequens est apud lyricos et praecipue apud Alcaeam, Sappho, Anacreonta. Nascitur tamen et hic ab heroo, cuius dactylo primo, qui constat ex longa et duabus breuibus, si iunxeris sequentis dactyli uel spondei syllabam primam, facies choriambum hoc modo 'arma uirum', et in sequenti uersu 'Italiam' (Basso. In Keilli, 1961, 264).¹⁴

No excerto acima, Basso busca definir o que ele nomeia filício. O nome do metro – um hexâmetro de ritmo báquico, segundo a descrição de Basso – origina-se de um hino em honra a Ceres e Perséfone composto pelo poeta Filíco. “Segundo Basso, o metro filício é constituído sobre um pé duplo, porque o coriambo que constitui o seu ritmo básico é um pé formado por um troqueu e um jambo (- ~ ~ -)” (TEIXEIRA, 2005, 47). O filício é mais um dos metros que nasce do hexâmetro, pois tem um dátilo na primeira posição do verso que pode, por sua vez, ser transformado em um coriambo, por meio do acréscimo de sintagmas, como em ‘*arma uirum*’ e ‘*Italiam*’ – utilizando-se para exemplificar o verso de Virgílio.

TERENCIANO MAURO

1027 *Dactylon haec eadem poterit totiens dare forma,
quando breuem mediam breuis aequae tertia claudet.*

¹⁴ Tradução: “Filíco compôs este hexâmetro de ritmo báquico, que também usou Archebulo, autor sobre quem já falei anteriormente; este terminou um antibáquico. Este ritmo é freqüente entre os líricos e especialmente em Alceu, Safo e Anacreonte. Este verso também nasce do heróico, em cujo primeiro dátilo, que consta de uma longa e duas breves, se acrescentares a primeira sílaba do dátilo ou do espondeu seguinte, farás um coriambo, deste modo: ‘*ärmã uirum*’, e, no verso seguinte, ‘*Itãlãm*’ ” (TEIXEIRA, 2005, 95).

'nunc age', 'nescio quis', nec non et 'Belgica collo',
1030 *Vda etiam quocumque loco, seu subdita detur,*
libera seu, uerbo quasi consona curret in uno,
'arma uirumque cano', 'duris agrestibus arma'¹⁵
(Terentianus. In. Keilli, 1961, 356)

Terenciano Mauro seleciona dois exemplos de Virgílio, respectivamente *Aeneis* I, v. 1 e *Georgica* I, v. 160, para demonstrar a constituição das quantidades silábicas diante das consoantes líquidas.

A líquida dos exemplos é -r-: *arma uirum, duris* e *agrestibus*. A ideia de dependente ou livre refere-se, provavelmente, à constituição da sílaba, ora contendo apenas -r- + vogal (como em *-rum* e *-ris*), ora integrando ou um grupo consonantal (como em *-gres-*) ou em final de sílaba (*ar-*). (PIZANO, 2012, 18)

MÁRIO VITORINO E ÉLIO AFTÔNIO¹⁶

O primeiro verso da Eneida de Virgílio aparece incontáveis vezes na obra *Marii Vitorini Artis Grammaticae Libri IIII*, os “Quatro livros de Mário Vitorino sobre a Arte Gramatical”, e nos mais variados contextos. A título de curiosidade, um dos recursos empregados pelos gramáticos metricistas é a abreviação do verso que se supõe conhecido. E. Aftônio utiliza-se do formato abreviado do verso para citar aquele que é o modelo ideal de hexâmetro heroico: o primeiro verso da Eneida de Virgílio, que será também o verso

¹⁵ Tradução 1027 Essa mesma formação poderá produzir um dátilo, sempre que/uma terceira [sílabas], igualmente breve, fechar uma breve medial:/'nunc age', 'nescio quis', e também 'Belgica collo',/1030 Também uma líquida, em qualquer posição, seja a dependente [de outra consoante],/ seja a livre, em uma mesma palavra, funciona como uma consoante:/'arma uirumque cano', 'duris agrestibus arma'. (PIZANO, 2012, 18).

¹⁶ A respeito da organização e autoria da obra *Marii Vitorini Artis Grammaticae Libri IIII*, os “Quatro livros de Mário Vitorino sobre a Arte Gramatical”, leia-se SIMÕES, 2013, 35 ss.

mais citado pelo gramático em toda a *Ars*, “*arma virumque cano T. q. p. a. o.*” (Victorinus, 1961, 52).

CONCLUSÃO

Embora significativos, não são conclusivos os números que refletem a quantidade de vezes que o primeiro hexâmetro da Eneida figura como exemplo nas *Artes Metricae* compiladas por Keil. É possível dizer que exista, como afirmam Baratin (2011) e Colombat (2007), uma **tradição dos exemplos** à qual os gramáticos recorrem e que norteiam a escolha dos exemplos, privilegiando uns em detrimento de outros, Virgílio em lugar de Lucrécio ou Ovídio, por exemplo. Certos exemplos não desaparecerão nunca das gramáticas, diz Chevillard (2007, 7).

Entretanto, no que diz respeito às *Artes Metricae*, a tradição está também associada a uma revalorização, isto é à inovação. E quem nos traz o real valor, o **valor literário** por que Virgílio e o seu *Arma uirumque cano* é o verso mais citado das *Artes Metricae*, em artigo intitulado *De metrificação e poesia latina*, é o grande mestre do Latim da Unesp de Araraquara, o querido professor Alceu Dias Lima.

O sopro eminentemente épico pelo qual Virgílio abre o seu poema da Roma imperial deve muito da sua eficácia à abertura plena desse a inaugural de *Arma*, sob cuja abrangência máxima vêm abrigar-se todas as vogais com que são satisfeitas as necessidades do cantar heroico. (2003, 101)

A análise de um texto antigo não se deve pautar única e exclusivamente no conhecimento métrico prosódico, uma vez que este é deficiente, mas, deve ser resultado de uma reflexão profunda “na esfera do signo e da significação

verbal” (LIMA, 2003, 106), já que o discurso poético é, “na realidade, um discurso duplo, que projeta suas articulações simultaneamente nos dois planos – no da expressão e no do conteúdo” (GREIMAS, 1975, 11).

Desta forma, de acordo com Lima (2003, 107), aquele a- inicial da Eneida não deve ser lido somente como o “primeiro componente fonético-fonológico” do poema ou “por suas características sonoras e distintivas, tais como vogal, oral, plena”, mas como um importante constructo para a significação do texto.

É de fato, quando o ouvido (...) é alçado por aquele a inicial da *Eneida* (VIRGILLE, 1959), como se fosse pelo fragor de armas que se entrechocam e não mais apenas pelo fonema latino inicial da palavra **arma** que então tem início, mais do que como efeito de sentido, com efeito dos sentidos, o grande poema virgiliano. (LIMA, 2003, 108).

O efeito de sentido surge aqui, como disse Lima, como uma somatória dos efeitos dos sentidos, isto é, quando o significante sonoro “entra em jogo para conjugar as suas articulações com as do significado, provocando com isso uma ilusão referencial e incitando-nos a assumir como verdadeiras as proposições emitidas pelo discurso poético” (GREIMAS, 1975, 12).

Os expedientes iniciais com que o poeta mantuano inicia o seu poema à glória de Roma, seja a força do a- inicial de **Arma**, seja o emprego da figura retórica de carácter grandioso, a hendíadis, já anunciam sua força do poema¹⁷. Virgílio conhece a fama ainda em vida e a posteridade reconhece o valor de sua obra.

¹⁷ Para análise completa e tradução da Proposição da Eneida, leia-se THAMOS, M. As armas e o varão: leitura e tradução do canto I da Eneida. 2007. 318 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2007.

Quinto Cecilio Epirota empieza a comentar a Virgilio; Higino escribe el primer comentario completo, Eneida incluida. A partir de este momento Virgilio se convierte en el canon, hasta el punto de ue ya no se trata de observar si sus expresiones se atienen a las normas gramaticales, sino que son estas las que han de tomar forma de acuerdo con la practica virgiliana. (CANTÓ, in: CODOÑER, 1997, 745).

Virgílio nunca mais sairá das gramáticas. Ao mesmo tempo em que a qualidade da sua poesia garante-lhe lugar de prestígio pelos críticos e gramáticos, a própria gramática garante a sua permanência, uma vez que faz ecoar seus versos ao longo dos séculos como testemunho de seu valor.

O discurso das *Artes grammaticae* e *metricae* demonstra ter duas direções: a que visa a salvaguardar a memória não só de um fazer poético, mas também de sua codificação e de seus artífices, e a que pretende propagar esse fazer, essa codificação e esses artífices, como norma que afira e garanta uma permanência. Parece ter as faces de Jano: um olhar descritivo para o passado e um olhar normatizante para o futuro.

BIBLIOGRAFIA

- BARATIN, M. La constitution de la grammaire et de la dialectique. In: AU-ROUX, S. (dir) *Histoire des idées linguistiques* (1). Liège-Bruxelles: Mardaga, 1989, p. 186-206.
- BARATIN, M. Sur la structure des grammaires antiques. In: DE CLERQ, J.; DESMET, P. [edit.] *Florilegium historiographiae linguisticae* – Études d'historiographie de la linguistique et de grammaire comparée à la mémoire de Maurice Leroy. Peeters: Louvain-la-Neuve, 1994.
- BARATIN, M. *La littérature comme performance de textes techniques: les Artes grammaticae antiques*. In: XVIII Congresso Nacional de Estudos

- Clássicos, 2011. Rio de Janeiro, 2011 (Conferência de encerramento).
- BASSUS, C. Fragmentum de metris. In: KEIL, H. *Grammatici latini: Scriptorum artis metricae*. Leipzig: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961. v. 6, p.255-72.
- CANTÓ, J. Los grammatici: críticos literarios, eruditos y comentaristas. In: CODOÑER, C. *Historia de la Literatura Latina*. Catedra, 1997, pp. 741-753.
- CHEVALIER, J.-C. Exemples, théorie, tradition. In. CHEVALIER, J.-C.; GROSS, M. (ed.) *Méthodes en grammaire française*, Paris, Klincksieck, 1976a, p. 201-207.
- CHEVALIER, J.-C. Le jeu des exemples dans la théorie grammaticale. Étude historique. In. _____. *Grammaire transformationnelle: syntaxe et lexicque*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1976b, p. 233-263.
- CHEVILLARD, J.-L. et al. *L'exemple dans quelques traditions grammaticales (formes, fonctionnement, types)*. Langages, v. 2, n. 166, p. 5-31, 2007. Disponível em: <www.cairn.info/revue-langages-2007-2-page-5.htm>. Acesso em: 01 jul. 2012.
- COLOMBAT, B. *La construction, la manipulation de l'exemple et ses effets sur la description dans la tradition grammaticale latine*. Langages, v. 2, n. 166, p. 71-85, 2007. Disponível em: <www.cairn.info/revue-langages-2007-2-page-71.htm>. Acesso em: 2 jul. 2012.
- FORTES, F. S. *Sintaxe greco-romana: Prisciano de Cesareia e Apolônio Díscolo na história do pensamento gramatical antigo*. Universidade Estadual de Campinas . Instituto de Estudos da Linguagem - Campinas, SP. 2012 (Tese de Doutorado).
- GREIMAS, A. J.(Org.) *Ensaio de semiótica poética*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo, Cultrix, 1975, p. 12.
- GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução Victor Jabouille. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- KEIL, H. ou KEILII, H. *Grammatici Latini: Scriptorum Artis Metricae*. Leipzig: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961.
- LIMA, A. D. *Uma estranha língua?: questões de linguagem e de método*. São Paulo: UNESP, 1995.

- LIMA, A. D. *De metrificacão e poesia latina*. Alfa: revista de lingüística (UNESP), São Paulo, v. 47, n. 1, p. 99-109, 2003.
- LUQUE MORENO, J. Métrica y gramática. In: DANGEL, J. *Le poète architecte*. Arts métriques et Art poétique latins. Paris: Éditions Peeters, 2001
- PIZANO, M. *Sílabas métricas em Terenciano Mauro*, De Syllabis, 997-1299. Monografia de Conclusão de Curso (Graduação em Letras) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade de Estadual Paulista, Araraquara, 2012.
- PRADO, J. B. T., *Poesia e métrica: tempo estruturado nas palavras*. Boletim do CPA (UNICAMP), v. 18, p. 99-17, 2004.
- QUINTILIANO. Inst. Or., X, 87. In: VIEIRA, B. G. *Em que diferem os versos de Virgílio e Lucano*, Aletria, n.3, v. 19, 2009, p. 28.
- SIMÕES, V.C.L. *Quod erat demonstrandum* : os exempla no discurso gramatical de Mário Vitorino e Élio Afônio. Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras- UNESP- FLCAr, 2013 (dissertação de mestrado- programa de Estudos Literários).
- TEIXEIRA, F. D. *Os Fragmenta de Césio Basso: leitura crítica e tradução anotada*. Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras- UNESP- FLCAr, 2005 (dissertação de mestrado- programa de Estudos Literários).
- TERENTIANUS, M. Terentiani Mauri de litteris, de syllabis, de metris. In: KEIL, H. *Grammatici latini: Scriptorum artis metricae*. Leipzig: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961. v. 6, p.315-413.
- TODOROV, T. *Teorias do Símbolo*. São Paulo: Papirus, 1996.
- VIEIRA, B. G. *Em que diferem os versos de Virgílio e Lucano*, Aletria, n.3, v. 19, 2009, p. 28.
- VICTORINUS. Marii Victorini Artis Grammaticae Libri IIII. In: KEIL, H. (KEILII, H). *Grammatici Latini*, vol. VI: Scriptorum Artis Metricae. Leipzig: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961, 6 v.

O TEMPO NA CURA DO AMOR EM *REMEDIA AMORIS* DE OVÍDIO

THE TIME IN THE CURE OF LOVE IN OVID'S *REMEDIA AMORIS*

Gabriela Strafacci Orosco*

RESUMO

O artigo aqui apresentado busca observar a presença do tempo no poema *Remedia amoris*, de Ovídio, e a interferência desse elemento na cura do amor infeliz, no excerto que compreende os versos 79-134. Nesses versos ovidianos, a ideia apresentada é a de que o amor recente é mais fácil de curar que o velho amor, mais vigoroso e arraigado no coração do amante. A proposta deste artigo é verificar de que forma o poeta articula o elemento tempo à cura do mal do amor, buscando observar os recursos linguísticos que são utilizados para se referir a tal elemento e os exemplos que funcionam como confirmações dos preceitos enunciados.

Remedia amoris; Ovídio; *erotodidaxis*; amor; tempo.

ABSTRACT

The text presented below intends to observe the presence of time in the Ovid's poem *Remedia amoris*, and the interference of this aspect in the cure of the unhappy love, in the excerpt from

* Doutora em Linguística pelo Instituto da Linguagem – Universidade Estadual de Campinas. Endereço eletrônico: gabrielas.orosco@gmail.com.

verse 79 to 134. In these ovidian verses, the presented idea is that the recent love is easier to cure than an old love, more vigorous and rooted in the lover's heart. The purpose of this work is to verify how the poet articulates the aspect of time to the cure of love sickness, observing the linguistic resources that are used to refer to such element and the examples that work like statements of the enunciated precepts.

Remedia amoris; Ovid; *erotodidaxis*; love; time.

1. O CONTEÚDO DO EXCERTO

É comum encontrar, como uma espécie de lugar comum, dentro da literatura e até mesmo em outros domínios discursivos, duas imagens associadas ao amor: a do sentimento semelhante a uma doença; e a de que ele aumenta com o passar do tempo – ou seja, quanto mais o tempo passa, maior e mais vigoroso se torna o amor. Na obra elegíaco-didática *Remedia amoris*, do poeta romano Públio Ovídio Nasão (43 a. C – 17 / 18 d. C.), o *magister* ovidiano (ou seja, a figura que, dentro desse gênero, representa o eu poético) propõe ensinar aos seus leitores (ou, *discipuli*, na obra didática) como curar o amor, valendo-se, portanto, em todo o poema, da primeira imagem acima mencionada, ou seja, a de que o amor, por seus sintomas e efeitos, assemelha-se a uma patologia. Interessante é notar que o vate também se vale, em alguns de seus ensinamentos, da segunda imagem aqui referida, a saber, a ideia de que o amor fortalece-se com o tempo. Dessa forma, o *magister* de *Remedia* propõe a cura do amor, justamente por considerar o sentimento uma doença, além de relacionar tal cura à questão do tempo: quanto mais tempo o amante nutre em si o sentimento, mais difícil é de curá-lo, pois mais vigoroso ele se torna. O sentimento, quando mais recente, exige um tratamento que difere daquele o qual se aplica ao amor que por mais tempo perdura no coração. Resulta daí a ideia de que é importante

que o tratamento adequado seja dado no tempo também adequado. São, portanto, estabelecidas, em *Remedia*, as seguintes relações entre o amor e o tempo, que pretendemos, neste artigo, analisarmos: 1) quanto mais antigo o sentimento, maior o seu vigor; 2) a depender do estágio em que a doença de amor se encontra, mais ou menos recente, o tratamento deve ser mais incisivo ou mais vagaroso.

É precisamente no excerto de *Remédios para o amor* que vai do verso 79 ao 134 que o *magister* ovidiano relaciona os elementos tempo e cura da doença amorosa, afirmando que há um momento certo para o tratamento do sentimento amoroso, a depender do estágio em que a doença se encontra (mais inicial ou mais avançado). Dessa forma, caso atormente o amante, o tratamento do mal do amor deve ser iniciado logo o início do enlace amoroso. Cabe destacar que esse sentimento, alvo das prescrições do *magister* nessa obra, é aquele que causa infelicidade aos amantes – o amor, como afirmam alguns estudiosos, elegíaco.¹ Ao determinar a relação entre o tempo e a cura do sentimento amoroso, o *magister amoris* afirma que há um momento inicial, quando ainda não se alastrou ou se enraizou o amor, no qual se deve aplicar o tratamento o mais breve possível:

¹ Versos do próprio poema *Remedia amoris* anunciam o alvo dos preceitos de cura amorosa, distinguindo o amor que alegra daquele que faz sofrer: “Se alguém ama porque amar agrada, que, feliz e ardente, /alegrese e navegue com o vento a seu favor; / mas se alguém sofre com as tiranias de uma moça indigna, / que experimente, para não perecer, o poder de nossa técnica.” - *Si quis amat quod amare iuvat, feliciter ardens / gaudeat et vento naviget ille suo; / at si quis male fert indignae regna puellae, / ne pereat, nostrae sentiat artis opem.* (*Rem.*, v. 13-6; cabe ressaltar que todas as traduções para o português dos textos em latim e em inglês aqui mencionadas são de nossa autoria, salvo outra indicação). Alguns estudiosos, conforme mencionado, apontam o caráter elegíaco desse amor, dentre os quais podemos citar: CONTE, G. B. e MOST, G. W. Love without elegy: The *Remedia amoris* and the logic of a genre. In: **Poetics Today**, Vol. 10, No. 3 (Autumn, 1989), p. 441-469 e HOLZBERG, Niklas. Ovid: **the poet and his work**, translated from the German by G. M. Goshgarian, Ithaca and London: Cornell University Press, 2002.

*Dum licet et modici tangunt praecordia motus,
si piget, in primo limine siste pedem:
opprime, dum nova sunt, subiti mala semina morbi* (Rem., v. 79- 81)

Enquanto é possível, e as emoções te tocam moderadas o peito, se for para ti desagradável, interrompe teu passo na entrada: oprime, enquanto estão novas, as sementes danosas do súbito mal

O preceito apresentado nos versos acima referidos contém duas metáforas que explicam a temática presente no trecho (a saber, a do sentimento amoroso que cresce com o tempo): o amor é representado como uma jornada, que deve ser interrompida logo em seu introito (*in primo limine siste pedem*, v. 80), e como uma semente (*subiti mala semina morbi*, v. 81), que se enraíza conforme cresce o sentimento, tornando-o mais forte:

*Interea tacitae serpunt in viscera flammae
et mala radices altius arbor agit.* (Rem., v. 105-6).

Enquanto isso, silenciosas, as chamas infiltram-se no coração e a erva daninha lança suas raízes mais fundo.

Se, no entanto, o auxílio não chega nesse preciso espaço de tempo, ou seja, se não houve cura para os primeiros e comedidos sinais do sentimento, mais esforço é necessário para sanar o mal de um amor mais antigo, pois, como já referido anteriormente, o tempo torna mais vigoroso o sentimento:

*Si tamen auxilii perierunt tempora primi
et vetus in capto pectore sedit amor,
maius opus superest; sed non, quia senior aegro
advocor, ille mihi destituendus erit.* (Rem., v. 107-10)

O tempo na cura do amor em *Remedia amoris*...

Se, contudo, se perde o momento do primeiro auxílio,
e o velho amor se alojar no coração capturado,
seria necessário maior empenho; mas não é porque sou chamado
tarde junto ao doente que ele será por mim abandonado.

O *magister* ovidiano afirma que seu papel de médico (o que oferece técnicas de cura aos que sofrem de amor)² é oportuno para ambos os tempos da doença, o inicial (e, portanto, mais ténue) e o mais avançado (e, portanto, mais vigoroso e de difícil cura, por ser um sentimento que já se alojou (*sedít*, v. 108)³ no coração do doente). Em cada um desses tempos, informam-nos tais preceitos, o tratamento se difere, mas os dois estágios são passíveis de cura.

Expressamos, até então, de forma resumida, o conteúdo do excerto que escolhemos analisar: se a doença do amor encontra-se em estágio inicial, o tratamento deve ser aplicado o mais breve possível; caso se trate de um amor antigo, que há tempos habita o coração do amante, a cura então deve ser mais vagarosa. Discutiremos, a seguir, alguns aspectos estruturais da obra e a função do referido trecho dentro do poema.

² Conforme o próprio eu poético afirma: “Nosso justo objetivo é apagar as chamas cruéis / e não ter, escravo do su mal, o coração.” – *Utile propositum est saevas extinguere flamas / nec servum vitii pectus habere sui.* (*Rem.*, v. 53-4). Mais adiante ele afirma que tais “chamas cruéis” são extintas com técnicas diversas de cura: “De fato, visto que variam os sentimentos, vario as técnicas; / milhares são as formas da doença, milhares serão as curas.” – *Nam quoniam variant animi, variabimus artes; / mille mali species, mille salustis erunt.* (*Rem.*, v. 525-6).

³ O verbo *sedeo* (sentido 1. sentar; sentido 2. empoleirar-se, fixar-se, **Oxford Latin Dictionary**, verbete “*sedeo*”) é recorrente em *Remedia amoris* para descrever o sentimento que se enraíza no peito daquele que ama. Os versos citados a seguir pertencem a um trecho que versa sobre o momento em que Ulisses abandona Circe e o referido verbo é usado para caracterizar o amor sentido pela feiticeira: “(...) fizeste de tudo para que a chama feroz não te abrasasse: / mas o amor **alojou-se** amplo em seu coração contra a sua vontade.” – *omnia fecisti, ne te ferus ureret ignis: / longus et invito pectore sedít amor* (*Rem.*, v. 267-8).

Caterina Lazzarini e A. A. R. Henderson,⁴ comentadores e tradutores de *Remedia amoris*, descrevem a estrutura do poema compreendendo-o como um discurso composto através de mecanismos retóricos, dentre os quais se distinguem o *prooemio* (v. 1-78), a *tractatio* (v. 78-810, incluindo o *excursus*, v. 361-96) e, por fim, o *epílogo* (v. 811-14).⁵ No *proemio*, ou prefácio da obra, há o diálogo entre o vate e o Cupido (v. 1-40) e, posteriormente, a matéria que será ensinada e o leitor a quem tal poema se destina (v. 41-74). A *tractatio*, que compõe a maior parte da obra, tem estrutura equivalente a uma prescrição médica e relaciona, como já mencionamos, a cura da doença com o transcorrer do tempo, recomendando, aos estágios iniciais da doença amorosa, um tratamento imediato, e aos estágios mais avançados, um mais vagaroso.

É na *Tractatio* que se recorre ao uso da tática persuasiva observada por David Jones⁶ na poesia didática ovidiana, que faz uso da união de *enjoinders* e *arguments* (ou seja, verbos no imperativo, representado a prescrição para a cura, e os argumentos que sustentam tais admoestações).⁷ O *epílogo* encerra e conclui o poema.

Também no excerto da *Tractatio*, o *magister*-médico ovidiano apresenta um elenco de ações que consistem em procedimentos da medicina antiga, agrupados em três categorias:⁸ a cirúrgica, intervenção necessária para

⁴ OVIDIO, *Rimedi contro l'amore*, a cura di Caterina Lazzarini con un saggio de Gian Biagio Conte, Venezia: Marsilio Editori, 1992 e NASONIS, P. Ovidi. *Remedia amoris*, edited with introduction and commentary by A. A. R. Henderson, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1979.

⁵ A divisão do poema ovidiano em partes estruturais, assemelhando-se ao discurso retórico, é descrita por JONES, David. *Enjoinder and argument in Ovid's Remedia amoris*, Stuttgart: Steiner, 1997; HENDERSON, A. A. R. (1979) e LAZZARINI, Caterina (1986).

⁶ D. Jones, *op. cit.*, p. 11.

⁷ D. Jones, *loc. cit.*

⁸ Cf. Henderson, *op. cit.*, p. 49-50.

combater o mal em seu rincipio (v. 79-114); a dietética, referente à dieta prescrita para auxiliar a cura (v. 795 ss.)⁹ e, finalmente, a farmacológica, etapa mencionada em versos espalhados pelo poema e na qual alguns medicamentos são rescritos.¹⁰ O trecho aqui discutido refere-se à parte cirúrgica do tratamento que consiste em remover a parte infectada.¹¹

Comentamos, até o momento, portanto, os aspectos temáticos, relativos ao conteúdo do trecho analisado, e também os aspectos estruturais do poema como um todo e, especificamente, do excerto que escolhemos observar, descrevendo uma possível forma de distinguir elementos retóricos que compõem a obra. Passaremos, então, à análise do trecho, buscando verificar de que forma os aspectos temporais são mencionados como elevantes para a terapêutica proposta nesses versos ovidianos.

2. A ANÁLISE DO EXCERTO

Os primeiros versos do excerto analisado (v. 79-81, acima citados) já trazem à baila a ideia de que, no início, devido à pouca força do sentimento, deve-se já haver a intervenção médica para sanar o mal. Para expressar tal noção, o *magister* utiliza termos como *dum* (v. 79), que explicitamente

⁹ “Eis que, para exercer bem a medicina, te darei conselhos sobre tudo, / até mesmo sobre quais alimentos consumir e quais evitar.” – *Ecce, cibos etiam, medicinae fungar ut omni / munere, quos fugias quosque sequare, dabo.* (*Rem.*, v. 795-6).

¹⁰ “Alguns corpos são curados, a custo, com uma faca afiada; / para muitos, o remédio era uma seiva ou uma erva.” – *Corpora uix ferro quaedam sanatur acuto; / auxilium multis sucus et herba fuit.* (*Rem.*, v. 527-8).

¹¹ “A desejável abordagem da doença do amor, se for descoberta a tempo (cf. 79 *modici motus*, 81 *nova semina*, 115 *nascentis morbos*), é essencialmente cirúrgica, falando metaforicamente: a parte infectada deve ser removida antes que os ‘germes’ se espalhem pelo corpo (...).” – *The desiderated approach to the disease of love, if it is discovered early enough* (cf. 79 *modici motus*, 81 *nova semina*, 115 *nascentis morbos*) *is essentially surgical, metaphorically speaking: the infected part should be removed before the ‘germs’ spread through the body* (...). (HENDERSON, 1979, p. 50).

relacionam-se com o passar do tempo, e também como *nova... semina* (v. 81), que contém, ainda que não tão explicitamente, a noção de tempo, uma vez que semente nova representa o início de um processo, que tem continuidade com o crescimento da planta, processo esse que se dá com a passagem do tempo. Ainda sobre termos que revelam marcas temporais, encontramos a expressão *in primo* (v. 80) significando “no início”, uma das etapas de um processo, cujo desenvolvimento dar-se-á, também, com a passagem do tempo.

Parece-nos interessante, também, a semelhança entre os sons das expressões *in primo* (v. 80) e *oprime* (v. 81): a sonoridade dos elementos centrais (-*prim*-) de ambas as expressões é idêntica e acarreta uma repetição de sons consonantais, ou seja, uma aliteração em *p*, em *r* e em *m*. Tal aliteração poderia ser interpretada como uma representação da interrupção brusca do mal, proposta nesses versos: como sons consonantais, necessitam da obstrução de algum órgão do aparelho fonador para que ocorram, e a pronúncia desses sons poderia nos remeter ao desejável rompimento do(a) jovem infeliz com o sentimento nefasto – um rompimento, reiteramos, que deve ser brusco, para sanar o amor antes que o tempo o transforme em um sentimento mais resistente à cura.

Henderson (1979) comenta, ainda sobre o mesmo trecho, que o pensamento aí presente pode ser encontrado também em Cícero, no excerto a seguir citado:

*omne malum nascens facile opprimitur, inveteratum
fit plerumque robustius. (Filípicas 5.31).*

Todo mal, ao nascer, é facilmente combatido; amadurece
e, na maioria das vezes, torna-se mais forte.

No texto de Cícero, encontra-se, pois, a afirmação proverbial de que um mal, qualquer que seja, é mais facilmente extinto (*opprimitur*) assim que nasce (*nascens*), ganhando vigor com o passar do tempo – tornando-se, assim, mais resistente à cura. Henderson (1979) menciona ainda versos de Lucrécio, em seu *De rerum natura*, nos quais a imagem do desejo sexual é representada pelo termo *germina* (IV. 1083), apoiando-se, portanto, na mesma percepção presente, como foi demonstrado acima, em Ovídio e em Cícero, de que um mal tem seu princípio semelhante a um broto, mais frágil, que cresce e torna-se cada vez mais vigoroso.

Observando o poema ovidiano *Remedia amoris*, encontramos, no verso 82 um sentido que corrobora o dos versos anteriores: o *magister* aconselha o seu *discipulus* a deter seu cavalo já logo no início: “e que teu cavalo, já no princípio, se recuse a avançar” – *et tuus incipiens ire resistat equus*. Imaginemos a cena proposta por esse pentâmetro: o amante, montado em seu cavalo, inicia sua jornada amorosa; o poetamédico aconselha-o a deter-se já nesse início. Henderson (1979) aponta, também, para uma interessante interpretação desse excerto: o cavalo representaria uma ‘infecção galopante’ – ideia que é reforçada pelos dáctilos que se sucedem sem interrupção, num ritmo constante, emulando o galope do animal. Temos, dessa forma, no v. 82, uma segunda imagem que reforça o preceito transmitido: o tempo fortalece o sentimento amoroso e dificulta a cura desse mal.

Após introduzir a noção de que o amor cresce com o tempo e de que o estágio inicial da doença exige que se inicie o tratamento o mais rápido possível (v. 79-82), o *magister* reforça sua ação didática através dos versos abaixo:

*Nam mora dat vires: teneras mora percoquit uvas
et validas segetes, quae fuit herba, facit. (Rem., v. 83-4)*

Pois a demora fortalece: a demora amadurece as tenras uvas
e transforma em robustas colheitas o que era relva.

Sobre o dístico supracitado, Henderson (1979) destaca a noção de passagem do ‘tempo’, mais especificamente, do atraso e da demora, presente em *mora* (v. 83); é ainda relevante apontar os dois versos acima como o início de uma lista de elementos, imagens, exemplos trazidos para corroborar seu preceito de que o amor “encontra alimento na demora”, ou seja, de que quanto mais o tempo se estende, maior se torna o amor no coração do amante.¹² Tal lista estende-se pelos seguintes versos:

*Quae praebet latas arbor spatiantibus umbras,
quo posita est primum tempore, virga fuit;
tum poterat manibus summa tellure revelli;
nunc stat in immensum viribus aucta suis. (Rem., v. 85-8)*

A árvore que oferece largas sombras aos passantes,
no início, quando foi plantada, era um broto;¹³
podia-se, então, arrancar da superfície da terra com as mãos;
agora, ergue-se na imensidão, imponente, com suas próprias forças.

O elenco de elementos mencionados cumpre a função didática de ilustrar o preceito desenvolvido nesse excerto: as ‘tenras uvas’ (*teneras uvas*, v. 83); o grão que é relva no início e torna-se robusto com o passar do tempo (*segestes quae fuit herba*, v. 84); a árvore que oferece a sombra (*praebet... arbor... umbras*, v. 85), era broto (*virga*, v. 86) no início, quando podia ser arrancada com as mãos (v. 86-7), e é imensa, imponente agora (v. 88). São

¹² Todo amor engana e encontra alimento na demora – *Verba dat omnis amor reperitque alimenta morando* (Rem., v. 95).

¹³ A ideia expressa no dístico 85-6 (da árvore que se fortalece na medida em que cresce) aparece também em *Ars*, II. 342.

O tempo na cura do amor em *Remedia amoris*...

exemplos de seres que cresceram e que ganharam força com o tempo, tal qual ocorre com o sentimento amoroso. Após citar tais *exempla*, o *magister* retoma o referido preceito:

*Principiis obsta: sero medicina paratur,
cum mala per longas convaluere moras.* (Rem., v. 91-2)

Resiste no início: o remédio é preparado **tarde**,
quando o mal se fortaleceu com o **longo tempo**.

É, portanto, segundo tais versos, vital que o amante trate de curar o sentimento recentemente adquirido o mais rápido possível, a fim de evitar que se alastre e se enraíze com o tempo. Alguns aspectos notáveis do dístico incluem a repetição da palavra *mora* (v. 92),¹⁴ reforçada por *sero* (“tarde”, v. 91). Ambos os vocábulos acompanham a ideia que representa o cerne do preceito oferecido por este trecho – o amor mais “jovem” deve ser rapidamente tratado¹⁵ – manifestado aqui sob a forma de uma expressão imperativa: “Resiste no início” – *Principiis obsta* (v. 90). A presença do termo *medicina* (“remédio”, v. 91) incorpora-se à noção que permeia todo o poema (e não somente o trecho aqui discutido): o amor é um mal (*mala*, v. 92) que deve ser combatido, através de tratamentos adequados, aplicados nos momentos certos, que são ensinados pelo *magister* ovidiano de *Remedia amoris*.

¹⁴ Parece-nos interessante apontar que o termo *mora* (cujo significado, segundo o **Oxford Latin Dictionary**, seria atraso, lapso de tempo, intervalo de tempo) tem uma recorrente presença no trecho observado neste artigo, sendo encontrado nos versos 83 (... *mora dat vires: teneras mora...*), 92 (...*convaluere moras*), 95 (... *amor... alimenta morando*) e 102 (*longae... morae*), reafirmando a relevância do aspecto temporal (representado pela noção de “demora” expressa pelo termo) na cura do mal do amor.

¹⁵ Principalmente nos v. 79-80, 83, e 95, mas também por todo o trecho compreendido entre os versos 79-106.

Mais adiante, no trecho que compreende os versos 93-6, também é possível observar novas menções à passagem do tempo e sua relação com o fortalecimento do sentimento amoroso:

*Sed propoera nec te venturas differ in horas:
qui non est hodie, cras minus aptur erit.
Verba dat omnis amor reperitque alimenta morando;
optima vindictae proxima quaeque dies. (Rem., v. 93-6)*

Apressa-te, porém, e não deixes para depois:
quem não está pronto hoje, amanhã estará menos ainda.
Todo amor engana e encontra alimento na demora;
o melhor dia para a libertação é o que se avizinha.

Novamente, após elencar elementos cujas funções didáticas consistem em ilustrar o conteúdo expresso pelo o ensinamento apresentado acima (v. 79-84), o preceito em questão é repetido (v. 95). Os advérbios *hodie* e *cras* (v. 94) aparecem associados à noção de que o amante não se tornará mais preparado amanhã para deter o sentimento, então deve, apressadamente, fazê-lo, já que se trata de um amor recente, e não procrastinar a decisão de investir na cura desse mal. Afinal, o amor alimenta-se com a demora (v. 95).¹⁶

O *magister* segue elencando outras imagens que reforçam essa relação do sentimento amoroso com o tempo, conforme se pode ver no trecho a seguir:

¹⁶ Não são, no entanto, exclusivas de *Remedia amoris* as noções expressas nos versos supracitados. Henderson (1979) nos aponta, também, a presença de um intertexto deste excerto com a *Ars amatoria* (III. 752) e ainda com Propércio (III. 21.4).

O tempo na cura do amor em *Remedia amoris...*

*Flumina pauca vides de magnis fontibus orta;
plurima collectis multiplicantur aquis.
Si cito sensisses quantum peccare parares,
non tegeres vultus cortice, Myrrha, tuos. (Rem., v. 97-100)*

Vês poucos riachos surgindo das enormes fontes;¹⁷
a maioria se multiplica com as volumosas águas.
Se tivesses percebido de pronto tamanho erro que cometerias,
não terias coberto com cortiça, Mirra, teu rosto.¹⁸

Um desses elementos, que têm como objetivo reafirmar o preceito transmitido, é mais uma imagem adequada à lista de seres que sofrem influência do tempo: os riachos que aumentam seu volume conforme seguem seu curso, tal qual o tempo (v. 97-8). O outro elemento persuasivo do qual se vale o *magister* encontra-se no dístico 99-100, que apresenta outro mito a ser utilizado como *exemplum* nesse trecho de *Remedia*. Trata-se do mito de Mirra, a princesa filha de Ciniras, que, na versão de Ovídio (*Metamorfoses*, X. 300), apaixona-se pelo próprio pai e tem com ele relações incestuosas, sem que ele saiba que se trata de sua própria filha, feito garantido pelo ardil da ama da moça. Ao descobrir, o pai persegue a filha tentando matá-la e a piedade dos deuses transformam-na em uma árvore – por isso a menção do verso à cortiça.

¹⁷ Lazzarini (*op. cit.*, p. 135) indica que os dísticos 97-8, 99-100 e 101-2 representam três tipos de *exempla* frequentemente utilizados em contextos didáticos: respectivamente, os que se referem ao mundo natural, ao mundo mítico e à experiência pessoal do eu poético..

¹⁸ O mito de Mirra narra a história de uma jovem que se apaixonou pelo seu próprio pai, o rei Ciniras, e, após consumir esse amor com a ajuda de sua aia, foi vítima da ira do pai, que a perseguiu na tentativa de assassiná-la. Os deuses, para salvá-la, transformam-na em árvore – por isso a menção à cortiça que ocorre no v. 100. Esse mito é narrado também nas *Metamorfoses* de Ovídio (X. 298-502) e a relação entre as duas passagens foi observada em nossa dissertação de mestrado (OROSCO, G. S. **Metamorfoses de Venus na poesia de Ovídio**. 2011. 195 p. Dissertação (Mestre) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011).

Num procedimento comum na poesia didática, o mito é usado para ilustrar determinado ensinamento, ou, conforme apontou Fritz Graf,¹⁹ narrativas míticas são utilizadas como “armas retóricas” em gêneros que visam à persuasão, como é o caso da poesia didática. Em *Remedia*, o *magister* ovidiano constantemente menciona personagens de mitos que sofreram com desventuras amorosas e que não teriam sofrido caso tivessem se entregado a seus cuidados. Tal é o caso nesse trecho: se tivesse seguido o conselho dado pelo poeta (médico e professor), Mirra não teria tido o fim que teve. O trecho seguinte (v. 101-6) encerra, por assim dizer, a primeira parte do excerto:

*Vidi ego, quod fuerat primo sanabile, vulnus
dilatatum longae damna tulisse morae.
Sed, quia delectat Veneris decerpere fructum,
dicimus adsidue “Cras quoque fiet idem”.
Interea tacitae serpunt in viscera flammae
et mala radices altius arbor agit. (Rem., v. 101-106)*

Eu mesmo vi **feridas**, que de início teriam sido sanáveis,
serem aumentadas pelos **danos** trazidos pela longa **demora**.

No entanto, por ser um prazer colher o fruto de Vênus,
dizemos sempre: “Amanhã, se o fizer, será a mesma coisa”.
Enquanto isso, silenciosas, as chamas infiltram-se no coração
e a erva daninha lança suas raízes mais fundo.

O excerto conclui a explanação do preceito transmitido: se o sentimento é novo e, portanto, moderado, deve ser tratado o quanto antes. É, no entanto,

¹⁹ GRAF, F. Myth in Ovid. **The Cambridge Companion to Ovid**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 108-21.

o fato de gostarmos do fruto de Vênus (v. 103), diz o vate, que nos faz adiar o tratamento – e a consequência é que se enraíza o amor no coração. As palavras *uulnus* (v. 101) e *damna* (v. 102) reafirmam a comparação do amor com uma doença; chamas (*flammae*, v. 105) e ervas-daninhas (a tradução atribuída à expressão *mala radices*, v. 106) são as outras metáforas para o sentimento amoroso presentes no excerto.

A passagem do tempo, a qual se deve evitar na situação aqui definida, é representada pela expressão *longae morae* (v. 102) e pelo termo *cras* (v. 104), enfatizando a noção de procrastinação da cura, que permeia todo esse longo trecho, e que pode prejudicar, por assim dizer, o tratamento.

Observa-se, no tema que permeia o trecho aqui abordado, uma nítida separação: até o verso 106, o alvo da cura é o doente recentemente atingido pelo mal do amor; a partir do verso 107, a prescrição do vate, ainda relacionando-se ao tempo, assume outra direção, considerando que a doença poderia estar em um estágio mais avançado e avassalador que o de seu início (o início das emoções moderadas). Destarte, o trecho que compreende os versos 107-110 (supracitados) marca a presença de um novo tratamento, de admoestações e preceitos dirigidos ao doente que há muito tempo sofre com o sentimento.

Assim, nessa segunda etapa do tratamento, o amante já se encontra assolado pelo mal do amor. O tempo do tratamento inicial, portanto, já passou, e a cura exigirá diferentes esforços do médico para ser efetiva (v. 109). Além de nos remeter especificamente à cura do sentimento amoroso e em meio a um universo temático e lexical relacionado à medicina e a elementos da natureza, o verso 108, acima mencionado, carrega, conforme Henderson (1979) nos mostra, ecos da poesia épica, ao mencionar a metáfora da conquista de uma cidade para referir-se ao coração do amante, capturado

(*capto*, v. 108) e ocupado (*sedīt*, v. 108). Na guerra, a conquista dá-se através dos feitos do soldado; o soldado, na elegia erótica romana, é aquele que carrega o estandarte do Cupido, o deus do amor. A presença dessa temática, aparentemente destacada do contexto que relaciona a cura do amor ao tempo, é, na verdade, uma referência a um importante *topos* que nos remete ao gênero elegíaco, a saber, o *topos* da *militia amoris*.²⁰ Na milícia amorosa, o soldado é quem tem cativo o seu peito; é dele o coração que se assemelha a uma cidade conquistada.

O coração cativo do amante, onde já se alastrou o sentimento amoroso, exige o uso de outras intervenções curativas (v. 109), diferentes das que vinham, até o momento, sendo recomendadas. O *magister* de *Remedia* afirma, no entanto, que mesmo prescindindo dos seus conselhos nos estágios iniciais da doença, o doente (*aegro*, v. 109) não prescindirá de sua ajuda, ainda que ela venha mais tarde (*serior*, v. 109) do que deveria.

Ao *exemplum* mítico mencionado até o momento, a saber, o que nos remete ao mito de Mirra (v. 99-100), soma-se o mito de Filoctetes, filho de Peante, narrativa presente na *Odisseia* e na *Ilíada*, de Homero, e na tragédia homônima, de Sófocles, além de no próprio Ovídio, que narra o mito desse herói e ainda o menciona em alguns trechos em sua obra *Metamorfoses*.²¹ Em *Remedia*, assim são os versos que mencionam o herói:

*Quam laesus fuerat, partem Poeantius heros
certa debuerat praesequisse manu;
post tamen hic multos sanatus creditur annos
supremam bellis imposuisse manum. (Rem., 110-4).*

²⁰ A *militia amoris* é um recurso que está presente também em outras obras ovidianas, por exemplo, em *Amores*, l. 1 e l. 9.

²¹ Nas *Metamorfoses*, Filoctetes é mencionado em diversos excertos, por exemplo, em: IX. 233; XIII. 45- 6.

O tempo na cura do amor em *Remedia amoris*...

Na parte em que foi ferido, o herói, filho de Peante,
devia ter cortado seu membro com a mão certa;
acredita-se que ele, curado depois de muitos anos,
o golpe final da guerra teria desferido.²²

Sobre a menção a Filoctetes, alguns apontamentos, relevantes para a análise aqui apresentada, podem ser feitos. Em uma das versões do mito, o herói teria sido ferido no pé por ter traído um juramento feito a Hércules. A ferida infectou e, porque ela exalava um odor insuportável, o herói foi abandonado em Lemnos, onde permaneceu por dez anos até ser curado. A comparação aqui é clara: a ferida de Filoctetes, até ser curada, conservou-se no membro do herói por longo tempo;²³ o mesmo procedimento é sugerido aos que cultivam o sentimento para além do período da fase mais inicial da doença, conforme nos confirma o dístico seguinte:

*Qui modo nascentis properabam pellere morbos,
admoveo tardam nunc tibi lentus opem. (Rem., 115-6)*

Há pouco eu, apressado, agia para expulsar a doença que nascia,
agora, com calma, prescrevo-te um lento tratamento.

Dessa forma, para os que carregam o amor há muito tempo, o tratamento deve diferir da intervenção imediata recomendada nos versos anteriores (v. 115); deve, agora, a exemplo da cura em Filoctetes, demorar-

²² Filoctetes teria emprestado as armas de Hércules para ajudar os gregos a tomarem Troia.

²³ O próprio Ulisses voltou para resgatar Filoctetes após esse tempo, para que o herói ferido ajudasse a vencer a guerra. O médico Podalírio (ou Macáon) tratou a ferida através de um procedimento cirúrgico, lavando a chaga com vinho e cortando os tecidos mortos. Assim, Filoctetes teria sido o primeiro paciente a ser submetido à cirurgia com anestesia (Grimal, *op. cit.*, verbete Filoctetes). Tal narrativa mítica aparece em Homero (*Il.*, ll. 716 ss.; *Od.*, III. 190) e é mencionada como *exemplum* em Propércio (ll. 1.59). Cf. Henderson, *op. cit.*, p. 55.

se (*tardam*, v. 116), deixar que a ferida se alastre e só então intervir com o tratamento. A cura deve vir, portanto, em um longo tratamento (*lentus opem*, v. 116); novamente, então, o tempo é um elemento-chave para a cura das feridas de amor.

Além da relevância do tempo, parece-nos interessante apontar a semelhança entre as situações nas quais ambas as feridas, a da guerra, representada por Filoctetes, e a de amor, representada aqui pelo próprio amante-discípulo (papel que Mirra deveria ter assumido), são criadas: em uma das versões do mito de Filoctetes, o que o fere é uma seta de Hércules que estava envenenada; a ferida que é usada como metáfora para o sentimento amoroso (não só em Ovídio, como também em outros poetas) também é causada por outra flecha, a do deus *Amor*. O ferimento feito com flecha ainda poderia evocar o episódio mítico em que Vênus é ferida nas mãos ao tentar salvar seu filho da morte, durante a guerra de Tróia. Diomedes, o herói que fere a deusa do amor (mesma arma, mesma consequência) é ainda o que acompanha Ulisses na busca por Filoctetes em Lemnos, após dez anos de abandono do herói na ilha.

Enfim, tais aspectos em comum, que acabam por relacionar essas histórias míticas mencionadas por Ovídio como *exempla*, revelam possíveis intertextos que aludem à presença de outros gêneros na poesia didática ovidiana (como a menção à guerra pode aludir à épica; ou o sofrimento amoroso alude ao amante tipicamente elegíaco) e ainda funcionam, conforme mencionado acima, como recursos que em Homero (Il., II. 716 ss.; Od., III. 190) e é mencionada como exemplum em Propércio (II. 1.59). Cf. Henderson, op. cit., p. 55. contribuem para a persuasão do leitor-discípulo (e, ainda,

nesse caso, paciente), um dos objetivos (talvez, o principal deles) do gênero didático.²⁴

Os recursos persuasivos utilizados nessa segunda parte do ensinamento muito se espelham nos recursos dos quais se vale o *magister* na primeira parte. De fato, como expusemos acima, o excerto que relaciona o tempo com a cura do mal do amor tem duas partes nitidamente separadas: a primeira (v. 79-106) dirige-se aos que recentemente adquiriram a doença; a segunda (v.107-134), preceitua sobre o tratamento que chega tardiamente e que, portanto, recai sobre aquela que há tempos sofre de amor. Na primeira parte, vemos que o preceito é introduzido e, posteriormente, os versos seguintes exercem a função de *exempla*, cujo objetivo é atestar a veracidade e a eficácia dos conselhos do poeta-*magister*; após a lista de exemplos didáticos e persuasivos, o preceito em questão é retomado.

Na segunda parte, observamos uma composição semelhante: após o excerto em que o preceito é apresentado (v. 107-10), um *exemplum* é evocado para reafirmar o conselho dado (v. 111-4). O exemplo mencionado no excerto é do mito sobre a ferida de Filoctetes, conforme referimos anteriormente. Nos versos seguintes, encontramos uma nova lista de elementos, os quais também pertencem à natureza, além da retomada da conduta que há pouco ocupava o discurso didático:

*Qui modo nascentis properabam pellere morbos,
admoveo tardam nunc tibi lentus opem.
Aut nova, si possis, sedare incendia temptes
aut ubi per vires procubuere suas.*

²⁴ Para a caracterização do gênero didático, cf.: TREVIZAM, Matheus. **Poesia didática: Virgílio, Ovídio e Lucrecio**. Campinas, SP – Editora da Unicamp, 2014 e GALE, Monica. Didatic epic. In: HARRISON, S. (ed.). **A Companion to Latin Literature**, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

*Dum furor in cursu est, currenti cede furori:
difficiles aditus impetus omnis habet.
Stultus, ab obliquo, qui, cum descendere possit,
pugnat in adversas ire natator aquas. (Rem., v. 115-22)*

Há pouco eu, apressado, agia para expulsar a doença que nascia,
agora, com calma, prescrevo-te um lento tratamento.
Tentas, se puderes, aplacar o fogo, ou quando recente
ou quando, por sua própria voracidade, ele se amainou.
Quando, feroz, a paixão arrebatava, deixa que se espalhe ferozmente:
todo ímpeto tem uma chegada dolorosa.
É tolo o nadador que, podendo descer de esguelha,
insiste em ir contra a correnteza.

Assim, além da menção a uma narrativa mítica em ambos os trechos (Mirra no primeiro; Filoctetes no segundo), as metáforas aqui usadas novamente, como ocorre na primeira parte, pertencem ao universo temático da natureza: o amor é comparado a uma chama, que se alastra rapidamente, e deve-se esperar que ela se amaine para tentar extingui-la (v. 117-120);²⁵ o rio novamente serve como metáfora para o sentimento amoroso (v. 121-2). As imagens aqui usadas, aliás, representam a força arrebatadora do amor, e a necessidade de aguardar esse impacto inicial para que a cura ocorra no tempo certo.

O tempo aparece, então, representado aqui como um elemento crucial para a arte da medicina:

²⁵ O fogo (*incendia*, v. 117) e a loucura (*furori*, v. 119) são imagens constantemente utilizadas para representar o amor, não somente em Ovídio como em outros poetas (p. ex., em Lucrécio, IV. 1069).

O tempo na cura do amor em *Remedia amoris*...

*Temporis ars medicina fere est: data tempore prosunt
et data non apto tempore vina nocent.
Quin etiam accendas vitia inritesque vetando,
temporibus si non adgrediare suis. (Rem., v. 131-4)*

A medicina é quase como a arte do tempo: o vinho, dado no tempo certo, é útil, e dado no tempo errado, é nocivo.

Mais que isso, acenderias os vícios e, proibindo-os, os estimularias se não os combatesses no tempo adequado.

A medicina é, então, finalmente, definida como a arte do tempo:²⁶ cada tratamento dever ser aplicado levando-se em consideração a influência do tempo sobre o mal que arrebatava o doente. O tempo é, portanto, nesse excerto de *Remedia amoris*, o limite entre a cura e o veneno.

O aspecto temporal é, em suma, um elemento fundamental no tratamento do mal do amor em *Remedia amoris*, seja na imediata intervenção, seja na possibilidade de se respeitar o momento certo para conter o alastrar da ferida. Nosso objetivo, neste artigo, foi observar não só o léxico que se relaciona com a temática da influência do tempo no tratamento da doença amorosa, como também os *exempla* dos quais se vale o *magister* ovidiano para a persuasão do leitor. A busca pela identificação e análise dos aspectos semânticos e lexicais presentes no excerto nos levam à caracterização da forma como a temática do tempo aparece em *Remedia amoris*: como um

²⁶ Sobre a relação da medicina com o tempo, cf. *Ars*, l. 357. Henderson (*op. cit.*, p. 57) afirma que a noção de que o tempo de evolução da doença é relevante para determinar o melhor tratamento é uma noção antiga: “O doutrinário senso comum de que a cura deve se adequar à condição, que o que é benéfico em um momento é deletério em outro, é tão velha quanto a própria ciência médica” – *The commonsensical doctrine that the cure must fit the condition, that what is beneficial at one time is deleterious at another, is as old as medical Science itself*. Cf. Hipócrates, *Praec.* I, *Aphor.* I. 1, *Acut.*, 20.

elemento relevante para a cura de um sentimento que se enraíza e se torna mais vigoroso à medida que cresce, sendo, portanto, mais difícil de tratar.

BIBLIOGRAFIA

- CONTE, G. B.; MOST, G. W. Love without elegy: The *Remedia amoris* and the logic of a genre, **Poetics Today**, Vol. 10, n. 3 (Autumn, 1989), p. 441-469.
- GALE, M. Didactic epic. In: HARRISON, S. (ed.). **A Companion to Latin Literature**, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- GLARE, P. W. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon, 1969.
- GRAF, F. Myth in Ovid. **The Cambridge Companion to Ovid**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 108-21.
- HOLZBERG, N. **Ovid: the poet and his work**, translated from the German by G. M. Goshgarian, Ithaca and London: Cornell University Press, 2002.
- JONES, D. **Enjoinder and argument in Ovid's *Remedia amoris***, Stuttgart: Steiner, 1997.
- NASONIS, P. Ovidi. ***Remedia amoris***, edited with introduction and commentary by A. A. R. Henderson, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1979.
- OVIDIO, **Rimedi contro l'amore**, a cura di Caterina Lazzarini con unsaggio de Gian Biagio Conte, Venezia: Marsilio Editori, 1992.
- TREVIZAM, M. **Poesia didática: Virgílio, Ovídio e Lucrecio**. Campinas, SP – Editora da Unicamp, 2014.