

# humanitas



Vol. LXIII  
2011

# O SONHO DE CIPIÃO E A CATÁBASE VIRGILIANA: PRESSUPOSTOS LITERÁRIOS E FILOSÓFICOS

MARIA TERESA SCHIAPPA DE AZEVEDO

Universidade de Coimbra

## Resumo

Na sequência do *Somnium Scipionis*, a catábase da *Eneida* apresenta uma original interdependência entre uma visão do Além e o ideal estóico de "herói cívico", aplicado às personagens eminentes da história romana. Não obstante esta relação intertextual, há divergências de fundo entre ambos os textos, que remetem, quer para os modelos literários gregos que formalmente os inspiram, quer para o peso variável de três principais correntes filosófico-religiosas, também presentes no estoicismo: o orfismo-pitagorismo, o dualismo iraniano e o misticismo astral, cuja recepção se procura aqui analisar.

**Palavras-chave:** dualismo, catábase, mitos platónicos, misticismo astral, apoteose, herói cívico.

## Abstract

Coming, as it does, after the *Somnium Scipionis*, the catabasis in the *Aeneid* shows an original interdependency between a vision of the Hereafter and the stoic ideal of "civic hero" applied to the distinguished characters of Roman history. The intertextual relationship notwithstanding, there are profound differences between both texts, on the one hand because of the Greek literary models that inspired them, on the other hand because of the variable emphasis from the three principal philosophical and religious currents, also present in Stoicism: orphism-pythagoreanism, dualism and astral mysticism, the reception of which the present article seeks to analyse.

**Key-words:** dualism, catabasis, Platonic myths, astral mysticism, apotheosis, civic hero.

A conciliação literária entre o mundo grego e o mundo latino tem um dos momentos mais altos nestes dois textos que melhor consagram, entre os Romanos, o significado transcendente da dedicação ao bem colectivo, aos ideais de paz e de justiça neles implícitos, bem como o destino à parte dos heróis cívicos que melhor o concretizaram. Esta explicitação, de resto, pertence sobretudo ao mundo romano – o mundo de Cícero e de Virgílio.

Um e outro fazem confluír, à sua maneira, uma noção de herói cuja prevalência política o estoicismo foi desenvolvendo, noção que recupera o valor religioso atribuído aos heróis da mitologia grega e à heroização em geral de seres humanos excepcionais, como Édipo, na última peça criada por Sófocles (o *Édipo em Colono*). Mas, além deste traço específico do estoicismo (e, em particular, do estoicismo romano), outras vertentes doutrinárias concorrem na elaboração de ambos os textos, aprofundando ou alterando a relação privilegiada com os diferentes modelos literários, assumidos como ponto de partida: assim, a narrativa de Er, que finaliza a *República* platónica, no caso do *Sonho de Cipião* de Cícero, e a *nekuia* da *Odisseia* XI, no caso da *Eneida* VI<sup>1</sup>.

Sem dúvida, a revelação do Além, concretizada na mensagem e no apelo que passa de viva voz de pai para filho, estabelece uma afinidade única entre os passos da *Eneida* e da *República* ciceroniana, pondo em destaque a apropriação intencional, por parte de Virgílio, do motivo do *Somnium* - que a alusão ao castigo eterno de Catilina, em 8.668-669, apenas vem reiterar. A concepção estrutural de um e outro episódio é contudo marcada por divergências de fundo, que remetem não apenas para os respectivos modelos como para a presença, em graus variáveis (ou mesmo ausência), de vertentes doutrinárias que também o estoicismo procurou reunir: o orfismo-pitagorismo, o dualismo iraniano e o misticismo astral, sendo os dois últimos já sensíveis na última etapa da obra platónica (particularmente no *Fedro*, no *Timeu* e nas *Leis*). São essas vertentes que procuraremos caracterizar aqui, no plano da recepção em ambos os textos,

---

<sup>1</sup> Nas citações utilizámos, para o *Somnium Scipionis*, a edição de Powell (1990) e para a *Eneida* VI, a de Austin (1977). As traduções relativas a estes dois textos são as de Rocha-Pereira (2000).

com vista a um entendimento mais preciso das afinidades e também das diferenças implicadas na sua concretização global.

### 1. O dualismo órfico-pitagórico

O canto VI da *Eneida* desenvolve, como é de imediato visível, o motivo da descida ao Hades (mais simbólico do que espacial), protagonizado por Ulisses, no canto XI da *Odisseia*. O passo homérico deverá ser dos mais recentes, pois acusa já a viragem que, a partir do séc. VI a.C., a propagação da doutrina xamânica, em diversas partes da Grécia, veio trazer à vida religiosa e cultural helénica. Característico dos xamãs – homens oriundos das estepes, cujos poderes psíquicos extraordinários são associados a práticas curativas – é exactamente a capacidade de desprenderem a alma do corpo e viajarem nela por diversos lugares<sup>2</sup>. Entre os sécs. VI e V a.C são frequentes os poemas denominados *Catábase*, atribuídos a Orfeu e a discípulos seus, assentes no dualismo alma-corpo que a doutrina xamânica divulga. O canto XI da *Odisseia* apenas o sugere vagamente, ao assinalar no Hades a subsistência da alma sob a forma de um *eidolon* "imagem", mas sem consistência nem entendimento (e. g. vv. 140-144 e 206-208, cf. *Il.* 23.103-104). O adivinho Tirésias, que Ulisses vai procurar por indicação de Calipso a fim de receber instruções, é apenas uma excepção devidamente assinalada, que servirá de inspiração a Virgílio na sua concepção da figura de Anquises<sup>3</sup>.

A tendência crescente é, contudo, para o fortalecimento de uma noção de alma (*psykhe*) que se identifica à de "pessoa" e que mantém intacta, fora do corpo, a plenitude das suas capacidades espirituais e cognitivas. O mito platónico de Er está já enquadrado nesta etapa em que se foi fixando o dualismo alma-corpo, a que a personagem de Er (primeiro narrador da viagem pelos lugares míticos do Além) confere o significado inequívoco de uma experiência xamânica.

---

<sup>2</sup> O xamanismo e a sua associação ao orfismo e ao pitagorismo são pormenorizadamente explicados por Dodds (1988: 149-193), com a ressalva de que hoje não se põe em dúvida, como há décadas atrás, a existência de um orfismo clássico, após a descoberta de um comentário a um poema órfico, datável do séc. V a.C. se não antes (o chamado Papiro de Derveni).

<sup>3</sup> Para uma análise dos principais textos gregos e latinos integráveis no género "catábase", com um breve mas valioso confronto entre o *Somnium* e o canto VI da *Eneida*, vide Pereira (2010: 145-160).

É a partir desse dualismo que evoluem, pelos fins da época arcaica, os movimentos conhecidos por pitagorismo e orfismo. O primeiro consiste sobretudo num sistema de vida comunitário, de vocação simultaneamente religiosa e intelectual, que associa preceitos doutrinários à reflexão filosófica e à investigação científica (sobretudo no domínio da matemática, da astronomia e da música); o orfismo reveste uma feição mais popular e emotiva, impondo-se, pela mesma altura, como movimento místico aberto a todos os crentes que o desejem e desenvolvendo, a partir de conceitos tradicionais, uma mitologia peculiar do Hades, em que é fulcral a noção de um julgamento das almas após a morte.

Comum ao pitagorismo e ao orfismo, encontramos a doutrina da metempsicose ou reencarnação das almas, a imagem do corpo como "túmulo - ou prisão - da alma" (*soma/ sema*) e a insistência na purificação ritual, com o objectivo de ultrapassar as reencarnações: de facto, a promessa última do orfismo-pitagorismo é a passagem ao estatuto divino, "tornar-se deus" (*theos gignesthai*)<sup>4</sup>. O sul de Itália – onde Pitágoras se estabeleceu na 2ª metade do séc. VI a.C. – e a Sicília foram regiões particularmente receptivas a esta forma de apelo religioso, conforme podemos ver em achados de túmulos datados do séc. V a.C. em diante: a par de objectos de cerâmica, que representam o morto diante dos poderes infernais (e, num caso, com um livro na mão, diante de Orfeu), testemunham-no as célebres *Lâminas de ouro*, com instruções para a viagem que o crente empreende após a morte<sup>5</sup>.

A presença – mais explícita nuns casos, mais esbatida noutros – destes tópicos de uma ideologia órfico-pitagórica, em textos como *O sonho de Cipião* e a catábase virgiliana, não acusa apenas a matriz literária dos textos há pouco referidos (a que haverá que juntar, em especial, o conjunto dos mitos platónicos do Além); ela atesta, por igual, a longa familiarização da parte ocidental do mundo helénico com o orfismo e o pitagorismo.

---

<sup>4</sup> Para um desenvolvimento destes tópicos, a propósito de Platão, vide Azevedo (2006/07: 113-144).

<sup>5</sup> As lâminas conhecidas até à 1ª metade do séc. XX – na maior parte, provenientes do sul de Itália – foram analisadas por Rocha-Pereira na sua tese de doutoramento (1955: 95-102). Desde então houve outros achados importantes, dentro e fora de Itália. De várias edições comentadas do actual conjunto, refira-se a de Bernabé y Jiménez (2001), com um apêndice iconográfico valioso.

Virgílio assinala sugestivamente essa vivência itálica, na ligação hábil que estabelece entre a catábase de Eneias e a Sibila de Cumas: o papel desta é idêntico ao do guia (*hegemon*), por vezes referido como *daimon*, que tanto nas *Lâminas de ouro* como nos mitos platônicos do Além tem a seu cargo orientar o morto na região labiríntica do Hades. À Sibila (designação genérica da sacerdotisa de Apolo) se atribuiu, ao longo do séc. I a.C., a autoria de um conjunto de textos proféticos a que Virgílio alude na *Bucólica* IV e que, embora canalizados para o anúncio de um retorno à Idade do Ouro, ofereciam tópicos ligados ao orfismo-pitagorismo. Não por acaso Orfeu, que protagonizara já a descida aos Infernos no livro IV das *Geórgicas*, tem na *Eneida* uma discreta, mas significativa aparição, à entrada dos Campos Elísios (6.645-646), seguida pela do Museu (vv. 667-678): na imagem do músico converge agora a do sacerdote e intérprete de uma mensagem divina, que o sul de Itália associa ainda à primitiva divindade de Apolo<sup>6</sup>.

Com o *Somnium Scipionis* situamo-nos num âmbito mais abstracto, de coloração visivelmente pitagórica, em sintonia com o modelo platónico – como a descrição do cosmos com os seus nove círculos e a famosa "harmonia das esferas" (§§17-19)<sup>7</sup> – mas que reflecte por igual traços de uma vivência itálica. A ela deverá reportar-se a colocação do sol a meio dos planetas (entre Vénus e Marte), reproduzindo uma ordem familiar ao pitagorismo, bem como a centralidade de uma ideologia "solar" (o sol é *dux, princeps et moderator luminum reliquorum*, §17), que a Itália terá de preferência preservado. No mito de Er, pelo contrário, a disposição dos planetas acusa a influência directa das especulações babilónicas, que contactos recentes terão estimulado, e que situam o sol logo a seguir à lua<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Vide Bernabé y Jiménez (2001: 28-36) para a ligação antiga de Orfeu – e, portanto, do orfismo – a Apolo, por via de sua mãe Calíope. Essa primitiva tutela é também a do pitagorismo, que conservou sempre o "Apolo Hiperbóreo", ligado ao movimento xamânico e posteriormente a Delfos.

<sup>7</sup> *Globus, orbs* e palavras derivadas equivalem, no mito de Er, ao uso de *sphairai*, termo indiferentemente usado para a ideia de esfera (sólido) ou de órbita. Vide Azevedo (2010: 60-61, ns. 31 e 33). De notar que no *Somnium* as esferas são nove por incluírem a terra (estrelas fixas, Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vénus, Mercúrio, Lua e Terra), o que não sucede em Platão. Quanto à origem pitagórica da harmonia das esferas, suposta no texto platónico e corroborada por Aristóteles (*Cael.* 290b12 spp.), vide Burkert (1972: 350-368).

<sup>8</sup> Segundo comentadores, como Burkert (1972: 318-322), a ordem seguida

Comum ao texto de Cícero como ao de Virgílio é a influência pontual de outros mitos escatológicos platónicos, cuja linguagem ecoa visivelmente na referência a tópicos como a ideia do corpo/ túmulo (ou prisão) da alma, a par da proibição do suicídio. Nessa linha se insere também a descrição dos Campos Elísios, quer a consideremos um destino último das almas dos melhores quer, como entende Williams, apenas ponto de passagem para uma definitiva comunhão com o deus, que o *Fédon* consagra na descrição da "terra verdadeira" (114c)<sup>9</sup>. O reconhecimento desse débito está provavelmente subentendido no enigmático "ramo de ouro" que Eneias deverá colher para entrar no Hades (6.138-144): se o ramo alude a rituais místicos, sobretudo relacionáveis com a Magna Grécia, já a expressão global "ramo de ouro" remete para a conhecida antologia de Meleagro (*A coroa*), onde ocorre para caracterizar a poesia do "divino Platão" (*khryseion... klona*, vv. 47-48)<sup>10</sup>.

De resto, e muito significativamente, é a um homem "hábil e sábio", oriundo da Itália ou da Sicília, que Sócrates atribui, no *Górgias* (493a), as ideias depois desenvolvidas na narrativa do julgamento no Hades, com que a obra termina. Saliente-se que o mito do *Górgias* – provavelmente o primeiro dos mitos escatológicos – é o que mais próximo está da tradição homérica<sup>11</sup>, não sendo improvável que tenha sido o contacto directo ou indirecto com a Magna Grécia a inspirá-lo.

---

por Cícero é posterior, provavelmente do tempo de Arquimedes, não sendo fiáveis os testemunhos que a remetem ao pitagorismo antigo – que não seria dotado de uma ciência astronómica precisa. Mas o facto de Filolau de Crotona (séc. V a.C.) ter sido um dos grandes impulsionadores da astronomia grega pressupõe uma tradição itálica dessa ciência, bem destacada por Boyancé (1954: 344-349). De qualquer modo, o problema do pitagorismo antigo ou recente não é relevante no caso de Cícero. Quanto à hipótese da distinção entre uma ordem caldaica (seguida pelos pitagóricos e retomada pelos estoicos) e uma ordem egípcia, adoptada por Platão, vide Oliveira (2009: 75, n. 1).

<sup>9</sup> Cf. Pl. *Phd.* 61c-62c com Cic. *Rep.* 6.14-15 e 26. Sobre a equivalência entre os Campos Elísios e a "terra verdadeira" do *Fédon*, vide Austin (1977: 202-203) e Williams (1990: 200-202) Cf. *infra*, n. 27.

<sup>10</sup> As diferentes interpretações suscitadas pelo ramo de ouro (*The Golden Bough* é o título da obra ainda hoje famosa de Sir James Frazer), são analisadas por West (1990: 224-230 e 235-237), que retoma a associação ao texto de Meleagro proposta por Michels, num estudo de 1945.

<sup>11</sup> Rocha-Pereira (1955: 94).

## 2. O dualismo iraniano (céu/ terra)

Ao dualismo alma-corpo, que está na base da doutrina xamânica, inspiradora do orfismo-pitagorismo, vem juntar-se um outro tipo de dualismo, de feição oriental e originário da Pérsia. Os contactos crescentes, em particular com a presença de mercenários gregos na Pérsia, despertam a atenção das elites culturais gregas, a partir do séc. V a.C., para uma doutrina cuja projecção ética já Heródoto põe em destaque nas suas *Histórias* (esp. 1.137-139). Esta doutrina, conhecida também por zoroastrismo, nome evocativo de Zoroastro (ou Zaratustra, em persa), a quem é atribuída, fundamenta-se na repartição cósmica entre um princípio do Bem (*Ahura Mazda*) e um princípio do Mal (*Angra Mainyu*), que engloba outras oposições determinantes na vida humana: céu/ terra, luz/ trevas, verdade/ mentira. À esfera do Bem pertence o céu, a luz, a verdade, que as almas dos bons partilham, enquanto a terra, as trevas, a mentira – domínio do Mal – constituem o mundo ligado às almas más<sup>12</sup>.

A síntese de ambos os dualismos (corpo/ alma, céu/ terra) tem a sua realização literária mais óbvia nos mitos escatológicos da *República* e do *Fedro*. Neste último, de resto – à imagem do que se passa no *Somnium Scipionis* –, o julgamento após a morte passa já a motivo secundário. A tónica incide no caminho ascensional que, graças ao amor e à reminiscência, a alma enceta na sua vida terrena, alcançando, no termo dele, a Planície da Verdade (*Aletheias pedion*, *Phdr.* 248b), uma vez purificada de todas as imperfeições e liberta das cadeias do corpo; é nessa região supra-celeste (*hyperouranion*) que inicia o circuito pela abóbada celeste e a contemplação das Formas (ou Ideias) eternas, integrando o cortejo dos deuses. A realidade do mito de Er é diversa: mesmo as almas boas, a quem é dado subir ao céu e contemplar o espectáculo de beleza indizível que a visão conjunta do universo representa (615a), não estão destinadas a permanecer aí, descendo de novo à terra para reencarnar, após a passagem obrigatória pela Planície do Letes (do Esquecimento) e pelo rio Âmeles (da Despreocupação), que apaga todas as recordações passadas (*R.* 621a)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> A influência iraniana na cultura grega foi relevada na 1ª metade do séc. XX por Bidez et Cumont, em especial numa obra conjunta (*Les mages hellénisés*, 2007, 1ª ed. 1938); outros comentadores recentes têm continuado esta temática, como West e Burkert. Destacamos deste último *Da Homeri ai magi* (1999), que citamos na tradução inglesa (2004), já com actualizações várias.

<sup>13</sup> Para um confronto entre ambos os mitos, vide Azevedo (2006/07: 142-



Deste breve esboço comparativo, ressalta no *Fedro* um aprofundamento do dualismo céu-terra, que será decisivo no estoicismo. Isso explica que Cícero se distancie, logo de início, do modelo platónico que declaradamente tem em vista, ao fechar a sua *República* com uma narrativa de significado transcendente, à imagem do que sucede na obra homónima de Platão. Nesta última trata-se de uma visão onde não faltam alguns dos ingredientes típicos da tradição mítica do além; em Cícero, o "sobrenatural" é remetido para a esfera de um sonho plausível, narrado por uma personagem concreta e influente da história romana (Cipião Emiliano) – insuspeita, portanto, de pretender impor um relato ficcional, mesmo que entendido como simbólico.

Se há elementos vários a acusar a influência directa do mito de Er – assim, a descrição científica do universo (ou o que então passava por científico) –, o que pretende acentuar-se é a inserção dessa visão transcendente na realidade romana, na sua história e nos seus valores, nomeadamente, em relação com a *res publica*<sup>14</sup>. Nela estão implicados, entre outros, os heróis cívicos que participam do *Somnium*: além de Cipião Emiliano, protagonista do diálogo, o seu avô adoptivo, Públio Cipião (o Africano Maior) e Paulo Emílio, o pai biológico – os dois primeiros, de resto, incluídos de passagem na galeria dos futuros heróis romanos do livro VI da *Eneida* (vv. 842-843). A esses, que viveram segundo os princípios da justiça e da piedade, uma vez libertos da prisão do corpo, compete uma existência eterna nesse "círculo de claridade esplendorosa", a que os Gregos chamam Via Láctea (§16), e que Heraclides do Ponto, discípulo de Platão, designou de "Hades celestial"<sup>15</sup>.

O carácter paradigmático da narrativa acaba assim por assumir, no tocante ao destino das almas, uma afinidade mais reconhecível ao mito do *Fedro* onde, como vimos, o motivo do julgamento após a morte é preterido pelo da visão e contemplação dos lugares celestes. Do *Fedro* provém também o argumento da imortalidade da alma a partir da sua capacidade de

---

143; 2010: 59-60), com remissão para a importante análise conjunta de Annas (1982).

<sup>14</sup> Vide Rocha Pereira (2008: 163) e Oliveira (2010: 67-73), com uma remissão para vários passos do diálogo, que convergem na mensagem do *Somnium*.

<sup>15</sup> No *Tratado sobre o Hades* e na *Visão de Empedótimo*, de que há fragmentos e comentários. Esta última obra teve repercussões importantes na literatura helenística e seguramente no *Somnium*: também aí a visão do cosmos decorria de um sonho do protagonista. Vide Boyancé (1954: esp. 334-337).

automovimento (§25, cf. *Phdr.* 245c-246a); e, embora renunciando aos aspectos mais caracteristicamente imagéticos do mito (a representação da alma como um cocheiro alado, que conduz um carro de dois cavalos igualmente alados), é no *Fedro* que provavelmente se inspira o contraste entre a imensidão e o brilho da esfera superior do cosmos (onde Cícero situa as figuras representativas da grandeza de Roma: §§16 e 20) e a insignificância da terra, com tudo o que a ela pertence (*Phdr.* 246e). Mesmo a apetência da glória terrena, tão positivamente encarada no *Pro Archia*, perde aqui brilho e importância, face à felicidade prometida a quem soube de verdade elevar-se à região celeste, confinante com o divino.

Diversos são os pressupostos da catábase da *Eneida*. Virgílio não se alheia por completo do dualismo céu/ terra a que preferencialmente o *Sonho de Cipião* se remete, mas aflora-o apenas de forma pontual no breve excurso, de marca estoíca, onde refere especificamente a origem celeste das almas (6.730-734):

Igneus est ollis vigor et caelestis origo  
seminibus, quantum non noxia corpora tardant  
terrenique hebetant artus moribundaque membra.  
Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras  
Dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco.

Ígneo é o seu vigor, e celeste a origem destas sementes,  
enquanto a impureza dos corpos as não retém,  
os terrenos vínculos e os morituros membros as não embotam.  
Desde então sentem medo, desejos, dor e alegria, sem distinguirem  
o Céu, encerradas, como se encontram, nas trevas e na escura prisão.

À parte esta breve sugestão, predominam os dados da tradição mítica anterior, por razões que são sobretudo de coerência literária. Na catábase homérica, modelo explícito do canto VI da *Eneida* (pelo menos até à chegada aos Campos Elísios), o Hades é o destino obrigatório dos mortos: um lugar sombrio, povoado de monstros e sombras, que só ocasionalmente, após beberem o sangue das vítimas rituais, retomam a consciência de quem foram – para fazerem profecias mas, sobretudo, para lamentarem a sua condição de mortos. A epopeia virgiliana recria admiravelmente esse mundo de lamentações e pavores, que em Homero acompanha a ida de

Ulisses ao Hades, e a que os gritos dos condenados no Tártaro dão a nota arrepiante de uma condição sem retorno.

É certo que Virgílio se serve também desta descrição para formar um ilustrativo contraste com a região risonha e abrigada dos Campos Elísios, onde as almas dos melhores encontram o prémio da bem-aventurança; mas mesmo esse motivo, embora ausente da catábase da *Odisseia*, está ainda na continuidade de uma tradição homérica que o orfismo repetidamente reelaborou. Os Campos Elísios, de resto, vêm já de Homero (*Od.* 4.561 sqq.), onde são assinalados como lugar de destino e de bem-aventurança para Menelau e para os heróis, filhos de deuses – embora não se situem no Hades e sim numa parte longínqua da terra<sup>16</sup>. À *Odisseia* (19.562 sqq.) pertence também a enigmática imagem das duas Portas dos Sonhos com que termina a catábase virgiliana<sup>17</sup>: a Porta do Corno, que é a dos sonhos verdadeiros, e a de Marfim, por onde saem os sonhos falsos – justamente aquela por onde Eneias e a Sibila regressam ao mundo dos vivos.

### 3. Misticismo astral e estoicismo

A imagem de contemplação cósmica e da bem-aventurança que dela decorre – tal como o texto ciceroniano, de modo indelével, no-la representa – está em geral associada ao dualismo iraniano que os magos persas foram difundindo pela Iónia, após a conquista da Babilónia por Ciro, em meados do séc. VI a.C. Trata-se, contudo, na origem de uma forma de religiosidade reportável, não ao magistério de Zaratustra, e sim ao dos Caldeus, a que F. Cumont deu a designação expressiva de "misticismo astral"<sup>18</sup>: os astros são deuses e, através da sua contemplação, o homem comunica com o divino.

<sup>16</sup> Os Campos Elísios rivalizam com as Ilhas dos Bem-Aventurados na função de destino último dos heróis, como Menelau ou Aquiles, mas tornam-se gradualmente extensivos aos homens virtuosos. Vide Rocha-Pereira (1955: 23-30), que destaca também a ideia corrente de os pitagóricos colocarem ambos os lugares na lua (70, n. 2). A inclusão dos Campos Elísios no Hades não é uma inovação da *Eneida*: encontra-se no fr. 129 Snell de Píndaro, que é claramente aqui o modelo de Virgílio, como demonstra Rocha-Pereira (2009: 294-295).

<sup>17</sup> Remetemos as várias tentativas de explicação para West (1990: 230-234 e 237-238).

<sup>18</sup> Apud Boyancé (1954: 312). Para a distinção entre o primitivo zoroastrismo e a modalidade difundida pelos *magi* persas (com sensível influência dos Caldeus), vide Bidez et Cumont (2007: 5 e 33-38) e Burkert (2004: 99-124).

É provavelmente na Academia, através de um dos seus mestres ilustres – o matemático e astrónomo Eudoxo –, que o misticismo astral alcança uma penetração mais sistemática e doutrinária. Desde a sua fundação, Platão procurou fazer dela um lugar de convergência de saberes; as estadias de Eudoxo no Egipto e na Babilónia permitiram um contacto mais próximo com os "saberes bárbaros" – em especial no domínio da astronomia e da religião – a que a Academia foi particularmente receptiva, e que teve também reflexos profundos na cultura helenística. Talvez em virtude deste novo influxo da cultura babilónica, os planetas começam a ser designados por nomes de deuses, num óbvio decalque das correspondentes divindades caldaicas; Platão omite-os ainda no mito de Er da *República*, mas inclui-os já parcialmente no *Timeu*, sendo a *Epinomis* o primeiro texto a apresentar a lista completa dos nomes, que ainda hoje usamos na sua forma latina (Pl. *Lg.* 987b).

Correlato importante da divinização dos astros é uma nova percepção da alma, *psykhe* (ou do espírito, *nous*) como entidade afim, de origem ígnea ou etérea – conceito que aflora já pontualmente no século anterior (e. g. E. *Hel.* 1016-1017). No *Timeu* (que Cícero admirou, a ponto de o traduzir para latim), o demiurgo atribui a cada alma individual um astro a que ela deverá ascender, após uma vida virtuosa, para aí desfrutar da felicidade merecida (41e-42a). O facto de esta clarificação constar de uma obra de ambiência claramente pitagórica está, pelo menos, de acordo com a doutrina atribuída aos pitagóricos que situava o Hades no éter, isto é, nas regiões além da lua. Por outro lado, do pressuposto de uma origem comum às almas e aos astros – os "deuses visíveis" de que a *Epinomis* se faz eco (Pl. *Lg.* 984d) – emerge uma vivência específica do misticismo astral, que invade a época helenística: a ideia de apoteose, isto é, a passagem de um ser humano a divino, traduzindo-se numa ascensão *real* à abóbada celeste, para aí alcançar a vida eterna dos astros<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> A imagem do carro que o cocheiro conduz ao céu, no *Fedro*, para fazer parte do cortejo dos deuses (também "falange", *stratia*) que percorrem a abóbada celeste, parece ter influído decisivamente nesta representação, conforme sugere Boyancé (1952: 326-330). A *Visão de Empedótimo*, a que fizemos menção na n. 14, tinha como assunto a apoteose de Hércules, inspirando-se provavelmente na descrição do *Fedro*. Em Itália, a mais antiga representação de uma apoteose é o disco de Brindes (séc. IV a.C.), que associa a subida ao céu de uma figura feminina (talvez Sêmele) a uma figuração do zodíaco. Boyancé interpreta as coincidências com o *Fedro* como derivadas de uma fonte comum, ligada ao

À heroização de homens excepcionais, conhecida já na cultura grega anterior, sobrepõe-se assim o estatuto de *deus*, de algum modo previsto na doutrina órfico-pitagórica. Da Magna Grécia surgem justamente os exemplos mais expressivos desta inflexão doutrinária, que vão da poesia elaborada do siciliano Empédocles (frs. B 112 e 115 DK) à linguagem singela das *Lâminas de ouro*: “De homem [que eras], tornaste-te deus” (ἐξ ἀνθρώπου θεὸς ἐγένου), lê-se numa delas, proveniente de Túrios (fr. 488 B.). Com esta inflexão concorda o conceito imanente de divindade, em que a filosofia estoíca evoluiu, e que preenche, no *Somnium*, a última fala do Africano *Maior* ao neto adoptivo (§24):

Deum te igitur scito esse, si quidem est deus qui uiget, qui sentit, qui meminit, qui prouidet, qui tam regit et moderatur et mouet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus.

"Fica sabendo, portanto, que és um ser divino (*deus*), se na verdade é um ser divino aquilo que é dotado de vigor, de sensações, de memória, de prudência, que rege e modera e move aquele corpo em quem manda, tal como o deus máximo faz ao mundo."

A identificação homem/ deus não está aqui, porém, isenta de ambiguidade, dado fundamentar-se numa analogia que destaca sobretudo o poder, reconhecido à mente humana (*mens*), de governar a sua parte mortal, à imagem do "deus máximo" que governa o mundo<sup>20</sup>. Na apoteose, pelo contrário, assistimos a um salto qualitativo, de marca temporal e cósmica, que assinala a ascensão, por direito próprio, do homem à região sublime onde os deuses habitam. Essa região remota, ou empíreo – por vezes, convencionalmente designado por "céu" –, é a última esfera do Universo, a que comporta as estrelas fixas, e que o estoicismo fez equivaler ao seu "deus supremo".

Reservada de início aos filhos de deuses, como Hércules – ou doutro modo aparentados a eles, como Sêmele –, a apoteose abre-se, no período helenístico, a homens cujos feitos excepcionais se entendem em função de um sinal e de um projecto divinos. É nesse contexto também que o

---

pitagorismo (341-342).

<sup>20</sup> Para outros passos do tratado, reveladores de uma *sympatheia* entre a esfera humana e a divina, vide Oliveira (2009: 74).

estoicismo desenvolve a sua noção de herói cívico, centrada na *pietas* e na *iustitia*<sup>21</sup>, que Roma associa às figuras eminentes da sua história, no decorrer da expansão territorial e de uma gradual consciência da sua vocação universalista.

Nos *Annales* de Énio (séc. II a.C.) – evocado no início do *Somnium* a propósito das suas frequentes "visões de Homero" –, a apoteose está já atestada para o Africano *Maior*, sendo provável que Rómulo, o fundador de Roma, recebesse aí idêntica distinção. Junta-se-lhes, na 2ª metade do séc. I a.C., Júlio César, cuja morte violenta em 44 a.C. teria sido assinalada pelo aparecimento de um cometa (tal como a de Rómulo fora por um eclipse), preparando terreno para a divinização de Augusto, que a obra de Virgílio abundantemente testemunha. Mas é inequivocamente ao estoicismo que Cícero associa o motivo da apoteose de Rómulo, referida já em dois passos do *De republica* (1.25 e 2.17). A sua subida aos céus num carro, sublinhada por uma manifestação rara da Natureza (o eclipse), marca o início do Grande Ano (6. 22), embora omitindo aqui a noção de uma conflagração universal (*ekpyrosis*), pressuposta em geral pelos estóicos:

Namque ut olim deficere sol hominibus exstinguique uisus est cum Romuli animus haec ipsa in templa penetrauit, quandoque ab eadem parte sol eodemque temporum iterum defecerit, tum signis omnibus ad principium stellisque reuocatis expletum annum habeto; cuius quidem anni nondum uicesimam partem scito esse conuersam.

Pois assim como outrora os homens viram faltar a luz do Sol e extinguir-se, quando a alma de Rómulo penetrou nesta mesma mansão, no dia em que nas mesmas condições de lugar e tempo ele tornar a faltar, então, se todas as constelações e todas as estrelas tiverem regressado ao mesmo ponto, ter-se-á cumprido um ano. Mas desse ano, fica sabendo, não passou ainda a vigésima parte.

Quanto a Virgílio, são bem conhecidos os passos da obra onde uma visão cósmica se entrelaça à sugestão de apoteose. O *puer* da *Bucólica* IV,

---

<sup>21</sup> O ideal de herói cívico, que passa do *Somnium* à *Eneida*, deve-se, antes de mais, a Panécio, o filósofo estóico que integrou em Roma o círculo dos Cipiões. A filosofia de Panécio, norteada pelo propósito de conciliação entre vida contemplativa e vida activa, serviu de modelo a Cícero e é significativamente evocada em vários passos do diálogo. Vide Oliveira (2009: 68 e n. 10).

prelúdio de um regresso à Idade do Ouro, será, num tempo futuro, "avistado entre os deuses" (v. 16), profecia acompanhada adiante pela alusão ao movimento do universo, comandado pelas Parcas (vv. 46-52). Embora nominalmente esteja em causa a celebração de um filho do cônsul Polião, há pouco nascido, o "deus" entrevisto nesse *puer* prolonga de facto o qualificativo de *deus*, atribuído já na *Bucólica* I a Augusto (vv. 5-6), cujo papel no retorno à Idade do Ouro é posto na *Eneida* em paralelo com a fundação de Roma por Rómulo (*aurea condet/ saecula*, *En.* 6.792-793).

Mais explícita é a apoteose de Dáfnis, guia e mestre de uma comunidade de pastores, que, nos cantos do seu discípulo Menalcas, se vê arrebatado ao "limiar insólito do Olimpo", tendo a seus pés "as nuvens e os astros" (*Buc.* 5.56-57); a natureza une-se nesta celebração emocionada de um novo deus, onde se tem procurado ver a contrapartida literária dos rituais de apoteose, decretados em 42 a.C., em honra de Júlio César<sup>22</sup>.

O *templum* prometido a Augusto nas *Geórgicas* (3.12-16) concretiza-se assim na *Eneida*: ao longo das profecias que estabelecem a ligação entre o passado mítico de Roma e a actualidade virgiliana, Augusto repete os gestos fundadores de Eneias e Rómulo, pelos quais Roma alcança o seu estatuto de eternidade (*En.* 6. 782). Como eles, é um herói marcado pelos deuses para a apoteose, para a glória prometida de "ser arrebatado até aos astros" (12.795). Não por acaso, a figura do *princeps* é sistematicamente evocada a par de Rómulo<sup>23</sup>, traduzindo uma intencionalidade estrutural que as falas de Júpiter, no início e no fecho da epopeia, sublinham com nitidez.

Por esse aspecto, a projecção do *Somnium* afigura-se-nos mais afirmativa no conjunto da *Eneida* do que na representação do Além que o canto VI deixa entrever, não obstante ser aqui que a relação intertextual adquire contornos inequívocos. Virgílio está, como atrás dissemos, condicionado pela imitação homérica e por toda uma tradição escatológica daí decorrente. À visão luminosa das regiões superiores do cosmos, que o *Somnium*, em rigor, concretiza por uma *anábase* ou subida<sup>24</sup>, contrapõe-se

<sup>22</sup> Vide mendes (1997: 243-5), com remissão para o *astrum Caesaris*, em *Buc.* 9.47, e para a minuciosa descrição dos rituais de apoteose em Herodiano 4.2. A apoteose de Júlio César é também tratada por Ovídio no livro 15 das *Metamorfoses*.

<sup>23</sup> Vide Williams (1972: 208-209).

<sup>24</sup> Como sublinha Haliwell (2007: 447), a propósito dos mitos platónicos da *República* e do *Fedro*.

em Virgílio a noção literal de *catábase*, ou descida: abaixo da terra, o Hades é esse mundo opaco dos mortos onde as almas, embora visíveis, embora capazes de comunicar com os vivos, não passam de sombras insubstanciais, que não é possível tocar ou abraçar. Como sucede quando Ulisses tenta abraçar o fantasma da mãe (*Od.* 11.206-208), ou Eneias, o de Anquises (*En.* 6.700-702)<sup>25</sup>.

Esta divergência irreduzível entre o texto ciceroniano e o de Virgílio estende-se à própria terminologia: no *Somnium* encontramos sistematicamente os termos *animus* ou *mens* como equivalentes do gr. *psykhe*, privilegiando-se a componente espiritual e intelectual que a concepção estóica associa à *mens diuina*, e identifica como centelha do sopro ígneo universal. Virgílio opta pela equivalência a *anima*, mais fiel ao sentido primitivo e homérico de *psykhe* (“vida”, “sopro vital”) – mas, por isso mesmo, menos vocacionada para exprimir valores de ordem espiritual e, sobretudo, de identidade *pessoal* que o termo cumula já nos autores gregos clássicos<sup>26</sup>.

É verdade que a doutrina estóica da origem celeste do mundo e das almas (6.724-747, com transcrição parcial atrás), que Anquises enuncia a anteceder a famosa “galeria dos heróis romanos”, não está fora dos pressupostos do texto ciceroniano. Falta-lhe, porém, a contrapartida do regresso a uma “pátria celeste”, que demarca claramente a mensagem do *Somnium*, constituindo elo essencial na sua visão do cosmos (*Rep.* 6.26). De facto, as almas que Eneias avista junto ao rio Letes (o “Rio do Esquecimento”, de cujas águas irão beber) não abandonam o Hades para usufruir para sempre de uma condição celeste, e sim para voltar a um corpo e à vida terrena, em cada ciclo de mil anos (como no mito de Er, *Pl. R.* 615a), sem que se preveja um limite temporal. A não ser para os raros,

---

<sup>25</sup> Essa visão frustrate, que o Hades virgiliano deixa, projecta também uma ambiguidade sensível na obra e no seu protagonista, exaustivamente explorada por Medeiros (1982: 81-94).

<sup>26</sup> Como lembra Powell (2005: 163), a identificação explícita que Cícero estabelece no *Somnium* (§24) entre *mens* e pessoa (*is quisque*) está na continuidade da reflexão platónica sobre a *psykhe*, e.g. *Alc.* 130b: “uma pessoa (*anthropon*) não é outra coisa senão a sua alma (*psykhen*)”. A opção de Cícero no *Somnium* é claramente estratégica: em *Lael.* 13, ao referir o argumento da imortalidade da alma que ali expusera, não tem dúvidas em usar o termo *anima*. Cf. também Oliveira (2010: 77 E N. 31), com remissão para Lucrecio (3.136-160), onde se teoriza a relação entre *animus* e *anima*.



como Anquises, cuja alma logrou escapar, mercê de uma vida excepcional, ao ciclo das reencarnações. Para esses, os Elísios são, por assim dizer, uma "pátria substituta" a que não falta, entre outras benesses, "o brilho do seu sol e das suas estrelas" (6.640-641)<sup>27</sup>:

Largior hic campos aether et lumine uestit  
purpureo, solemque suum, sua sidera norunt.

Aí, um ar mais generoso reveste os campos de uma luz  
purpúrea, têm o seu Sol, as suas estrelas.

Há, portanto, uma clara contrafacção da visão escatológica do *Somnium*, que se traduz aqui num uso ambíguo, e mesmo provocatório, de termos conotados com o misticismo astral. Esse uso é claramente intencional e evocativo da linguagem ciceroniana, bem como da tradição platónica em que enraíza. Confinado, pela lógica do modelo homérico, a uma geografia mítica do Hades, que coloca este abaixo da terra, Virgílio não hesita em sobrepor, pela boca de Eneias, a beatitude dos Campos Elísios a uma visão banal da luz e do céu (um céu despojado de qualquer significado transcendente), de que o homem usufrui na sua vida terrena (6. 719-721):

O pater, anne aliquas ad caelum hinc ire putandum est  
sublimis animas iterumque ad tarda reuertit  
Corpora? Quae lucis miseris tam dira cupido?

Meu pai, deve julgar-se que há almas que sobem daqui ao céu  
E de novo tornam aos limites do seu corpo?  
Que funesto desejo de ver a luz têm esses desgraçados?

.....

---

<sup>27</sup> Williams (1990: 201) considera, pelo contrário, que após uma longa passagem de tempo (10 000 anos) as almas plenamente purificadas são enviadas do Elísio para o éter, isto é, "to their ultimate paradise", ficando as outras que lá se encontram a aguardar, por mil anos, a ocasião de reencarnar. Este ajustamento à doutrina órfica mais evoluída é claramente forçado e não explica, no v. 762, a ambiguidade do uso de *aether*, equivalente apenas a "ar" – isto é, despojado do sentido cosmológico e místico que geralmente implica (como *caelum*). Cf. Austin (1977: 235).

Esta exemplificação das principais correntes de pensamento que se reflectiram em Cícero e Virgílio, como nos seus modelos literários, representa tão-só uma simplificação necessária ao entendimento do trabalho de síntese que a reelaboração das visões do Além subentende em ambos os textos, e onde converge a influência pontual de outras fontes que aqui omitimos. Com ela procurámos explicar a orientação divergente em alguns aspectos fundamentais, que se deve em parte, como vimos, a razões de coerência literária. O *Somnium Scipionis* tem por modelo um mito platónico integrado já em novas perspectivas escatológicas que confluem no dualismo iraniano, enquanto Virgílio segue um modelo apegado à estrutura homérica e ao dualismo alma-corpo, que de algum modo se prolonga no orfismo tradicional.

Contudo, a relação dialéctica entre ambos os textos é indesmentível, unificando-os num propósito comum, talvez já iniciado por Énio: associar a alma e o seu destino, numa perspectiva parenética, à causa do povo romano e da manutenção dos seus valores espirituais. A visão do Além, proposta em Cícero como em Virgílio, acompanha claramente uma noção de "herói cívico" romano que se define pela *pietas* e pela justiça (*pietatem cole iustitiamque*, *Rep.* 6. 16), pelo exercício da clemência e dos hábitos da paz (*memento! ...pacique imponere morem,/ parcere subiectis et debellare superbos*, *En.* 6. 851-853).

Nesta "passagem de testemunho" às gerações futuras reside assim a originalidade de uma reflexão escatológica que cria a interdependência entre o individual e o colectivo, entre os heróis devotados à salvaguarda da sua pátria, e a projecção desta como imagem terrena de uma "pátria celeste". Como inequivocamente fica dito nas palavras de Anquises a Eneias: "a ilustre, ínclita Roma/ tornará o seu poder tão grande como a terra, o seu espírito tão alto como o Olimpo" (*illa incluta Roma /imperium terris, animos aequabit Olympo*, *En.* 6. 7.781-782).

## Bibliografia Citada

### A – Textos e comentários:

- AUSTIN, R. G. (1977), *P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus*, Oxford.  
POWELL, J. G. F. (2005), *Cicero. On Friendship & The Dream of Scipio* (ed. with an introduction and notes), Oxford.

ROCHA-PEREIRA, Maria Helena (2000), *Romana. Antologia da cultura latina*, Coimbra.

### **B – Outros estudos:**

ANNAS, Julia (1982), “Plato’s Myths of Judgement”, *Phronesis* 27 (2):119 - 143.

AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa (2006/07), *Platão: helenismo e diferença. Raízes culturais e análise dos diálogos*, Coimbra (dissertação de doutoramento, pol.).

\_\_\_\_\_ (2010), "Vivências de Er, o Panfílio (*Rep.* 614b sqq.)” in: Virgínia S. Pereira (org.), *O Além, a Ética e a Política*, pp. 45-63.

BERNABÉ, Alberto y Ana Isabel JIMÉNEZ San Cristobal (2001), *Instrucciones para el más allá*, Madrid.

BIDEZ, Joseph e Franz CUMONT (2007), *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystape d’après la tradition grecque*, Paris (reimpr. de 1938).

BOYANCÉ, Pierre (1952), "La religion astrale de Platon à Cicéron", *REG* 65: 312-350.

BURKERT, Walter (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (trad. inglesa), Massachusetts.

\_\_\_\_\_ (2004), *Babylon Memphis Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture* (trad. inglesa de *Da Omero ai magi*), Cambridge-Massachusetts.

HALIWELL, St. (2007), The Life-and-Death Journey of the Soul: the Myth of Er” in: G. R. FERRARI (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, Cambridge.

HARRISON, S. J. (ed. 1990), *Oxford Readings in Vergil’s Aeneid*, Oxford.

MEDEIROS, Walter (1982), “A outra face de Eneias”, *Humanitas* 33-34: 81-94 (posteriormente incluído em W. de MEDEIROS, Virgínia PEREIRA e Carlos ANDRÉ, *A Eneida em contraluz*, Coimbra, 1992).

MENDES, João Pedro (1997), *Construção e Arte das Bucólicas de Virgílio*, Coimbra.

OLIVEIRA, Francisco (2010), "O sonho de Cipião. Um programa de cidadania e de liderança" in: Virgínia S. Pereira (org.), *O Além, a Ética e a Política*, pp. 45-86.

PEREIRA, Virgínia Soares (org., 2010), *O Além, a Ética e a Política. Em torno do Sonho de Cipião*, Universidade do Minho.

- \_\_\_\_\_ (2010), "Em jeito de apêndice: algumas notas sobre o tema" in: Virgínia S. Pereira (org.), *O Além, a Ética e a Política*, pp. 145-160.
- ROCHA-PEREIRA, Maria Helena (1955), *Concepções helénicas de felicidade no Além, de Homero a Platão*, Coimbra (dissertação de doutoramento).
- \_\_\_\_\_ (2008), *Estudos de história da cultura clássica II. Cultura romana*, Lisboa (4.<sup>a</sup> ed.).
- WEST, D. A. (1990), "The Bough and the Gate", in: S. J. Harrison, *Oxford Readings ...*, pp. 224-238.
- WILLIAMS, R. D. (1972), "The pageant of Roman Heroes – *Aeneid* 6. 756-853" in: J. R. C. MARTYN (ed.), *Cicero and Virgil. Studies in honour of Harold Hunt*, Amsterdam, pp. 207-217.
- \_\_\_\_\_ (1990), "The Sixth Book of the *Aeneid*" in: S. J. Harrison, *Oxford Readings ...*, pp. 191-223.