

# Cosmópolis

## mobilidades culturais às origens do pensamento antigo

**Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho  
e Delfim Leão  
(coords.)**

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

# HUMANITAS SUPPLEMENTVM • ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

**Apresentação:** esta série destina-se a publicar estudos de fundo sobre um leque variado de temas e perspectivas de abordagem (literatura, cultura, história antiga, arqueologia, história da arte, filosofia, língua e linguística), mantendo embora como denominador comum os Estudos Clássicos e sua projeção na Idade Média, Renascimento e recepção na atualidade.

Breve nota curricular sobre os coordenadores do volume

Gabriele Cornelli é professor de Filosofia Antiga no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Ele é Presidente da Sociedade Internacional de Platão (2013-2016) e Diretor da Cátedra UNESCO *Archai* sobre as origens do pensamento ocidental. Atua nos Programas de pós-graduação em Metafísica e Bioética da UnB e em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. É editor da revista *Archai* e da revista *Atlantís*. É editor de quatro coleções: Brill's Plato Studies, *Archai* (Annablume, SP), Cátedra (Paulus, SP) e Filosofia e Tradição (UNESCO, Brasil). Já foi presidente da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (2012-13) e da Sociedade Brasileira de Platão (2008-2010).

Maria do Céu Fialho é Professora Catedrática do Instituto de Estudos Clássicos e investigadora no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. A sua atividade de investigadora e docente tem-se centrado na língua e literatura grega, e em estudos de teatro clássico, contexto e recepção, bem como de poética. Trabalha também a obra de Plutarco.

Delfim F. Leão é Professor Catedrático do Instituto de Estudos Clássicos e investigador no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. A sua investigação tem incidido em particular sobre o direito e teorização política dos Gregos, a pragmática teatral e o romance latino. Tem também um grande interesse na área das Humanidades Digitais. Entre os seus trabalhos encontram-se D. F. Leão, E. M. Harris e P. J. Rhodes (eds.), *Law and Drama in Ancient Greece* (Duckworth, London, 2010); D. F. Leão e F. Frazier (eds.), *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra e Paris, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010); D. F. Leão e P. J. Rhodes, *The Laws of Solon. A New Edition, with Introduction, Translation and Commentary* (I.B. Tauris, London, 2015).

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

**ESTRUTURAS EDITORIAIS**  
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

**DIRETOR PRINCIPAL**  
MAIN EDITOR

Delfim Leão  
Universidade de Coimbra

**ASSISTENTES EDITORIAIS**  
EDITORIAL ASSISTANTS

Nelson H. S. F.  
Universidade de Coimbra

**COMISSÃO CIENTÍFICA**  
EDITORIAL BOARD

Giovanni Casertano  
Università degli Studi di Napoli, Federico II

Maria Angélica Fierro  
CONICET- Universidad de Buenos Aires

Maria Cecília de Miranda N. Coelho  
Universidade Federal de Minas Gerais

Fernando Muniz  
Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro

Fábio Faversoni  
Universidade Federal de Ouro Preto

# **Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo**

**Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho  
e Delfim Leão (coords.)**

Universidade de Brasília, Universidade de Coimbra

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

COSMÓPOLIS: MOBILIDADES CULTURAIS ÀS ORIGENS DO PENSAMENTO ANTIGO  
COSMOPOLIS: CULTURAL MOBILITIES TO THE ORIGINS OF ANCIENT THOUGHT

COORD. EDS.

Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho e Delfim Leão

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press

[www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

Contacto Contact  
[imprensa@uc.pt](mailto:imprensa@uc.pt)

Vendas online Online Sales  
<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination  
Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics  
Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics  
Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento Printed by  
Simões & Linhares, Lda. Rua 4 de Julho, Armazém  
n.º 2, 3025-010 Coimbra

ISSN  
2182-8814

ISBN  
978-989-26-1287-4

ISBN Digital  
978-989-26-1288-1

DOI  
<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1288-1>

Annablume Editora \* Comunicação

[www.annablume.com.br](http://www.annablume.com.br)

Contato Contact  
[@annablume.com.br](mailto:@annablume.com.br)

**FCT**  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
www.fct.pt  
POCI/2010



Projeto UID/ELT/00196/2013 -  
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade  
de Coimbra

© Dezembro 2016

Annablume Editora \* São Paulo  
Imprensa da Universidade de Coimbra  
Classica Digitalia Universitatis Conimbrigensis  
<http://classicadigitalia.uc.pt>  
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos  
da Universidade de Coimbra

A ortografia dos textos é da inteira responsabilidade dos autores.

Trabalho publicado ao abrigo da Licença This work is licensed under  
Creative Commons CC-BY (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pt/legalcode>)

# COSMÓPOLIS: MOBILIDADES CULTURAIS ÀS ORIGENS DO PENSAMENTO ANTIGO

## COSMOPOLIS: CULTURAL MOBILITIES TO THE ORIGINS OF ANCIENT THOUGHT

COORD. EDS.

Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho e Delfim Leão

FILIAÇÃO AFFILIATION

Universidade de Brasília, Universidade de Coimbra

RESUMO – Apesar das suas tensões e contradições, os diversos discursos acerca da globalização deixam entrever um desejo de construir o espaço e o tempo do encontro entre mundos e culturas, mediante a persistência de um diálogo que aproxime as distâncias, mas respeite as diferenças. Parte considerável da formação política, cultural, urbanística, linguística do mundo ocidental hauriu motivos e soluções da instituição das pólis e cosmópolis do Mundo Antigo. Por outro lado, a mobilidade pode mesmo ser considerada um traço característico da cultura luso-brasileira, desde os descobrimentos portugueses e a sua produção cultural, nos primeiros passos da literatura jesuítica no Brasil, em especial em José de Anchieta, passando por António Vieira, Machado de Assis, Guimarães Rosa, entre outros. Por esse motivo, a presença e os diversos matizes do tema da mobilidade e da cosmópolis antigas na recepção da Antiguidade Clássica na literatura de língua portuguesa constituem igualmente um tema central do volume.

PALAVRAS-CHAVE

cosmopolis; mobilidade física e cultural; recepção da Antiguidade Clássica

ABSTRACT

Despite its tensions and contradictions, the various discourses on globalization hint at a desire to build a space and time for encounters between worlds and cultures, through the persistence of a dialogue that shortens the distances, but respects the differences. A considerable part of the political, cultural, urban, linguistic shape of the Western world drew inspirations and solutions from the experience of *poleis* and *cosmopoleis* of the Ancient World. On the other hand, mobility may even be perceived as a characteristic feature of Luso-Brazilian culture, from the Portuguese Discoveries and their cultural production in the early stages of Jesuit literature in Brazil, especially in José de Anchieta, down to António Vieira, Machado de Assis, Guimarães Rosa, among others. Therefore, the presence and the different hues respecting the topic of mobility and of old *cosmopoleis* in the reception of Classical Antiquity in Portuguese literature are as well a central theme of the volume.

KEYWORDS

cosmopolis; physical and cultural mobility; reception of Classical Antiquity

## COORDENADORES

Gabriele Cornelli é professor de Filosofia Antiga no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Ele é Presidente da Sociedade Internacional de Platão (2013-2016) e Diretor da Cátedra UNESCO *Archai* sobre as origens do pensamento ocidental. Atua nos Programas de pós-graduação em Metafísica e Bioética da UnB e em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. É editor da revista *Archai* e da revista *Atlantís*. É editor de quatro coleções: Brill's Plato Studies, *Archai* (Annablume, SP), Cátedra (Paulus, SP) e Filosofia e Tradição (UNESCO, Brasil). Já foi presidente da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (2012-13) e da Sociedade Brasileira de Platão (2008-2010).

CV completo: <http://lattes.cnpq.br/4547907128459717>

Maria do Céu Fialho é Professora Catedrática do Instituto de Estudos Clássicos e investigadora no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. A sua atividade de investigadora e docente tem-se centrado na língua e literatura grega, e em estudos de teatro clássico, contexto e recepção, bem como de poética. Trabalha também a obra de Plutarco.

CV completo: <http://www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=2207435998153240>

Delfim F. Leão é Professor Catedrático do Instituto de Estudos Clássicos e investigador no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. A sua investigação tem incidido em particular sobre o direito e teorização política dos Gregos, a pragmática teatral e o romance latino. Tem também um grande interesse na área das Humanidades Digitais. Entre os seus trabalhos encontram-se D. F. Leão, E. M. Harris e P. J. Rhodes (eds.), *Law and Drama in Ancient Greece* (Duckworth, London, 2010); D. F. Leão e F. Frazier (eds.), *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra e Paris, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010); D. F. Leão e P. J. Rhodes, *The Laws of Solon. A New Edition, with Introduction, Translation and Commentary* (I.B. Tauris, London, 2015).

CV completo: <http://www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=3398944149271323>



## EDITORS

Gabriele Cornelli is Professor of Ancient Philosophy at the Department of Philosophy at the University of Brasília (UnB). He is President of the International Plato Society (2013-2016) and Director of the *Archai* UNESCO Chair on the origins of Western Thought. He works in Post-Graduate Programs in Metaphysics and Bioethics at UnB and in Philosophy at Federal University of Rio de Janeiro. He is also Editor of the *Archai* and *Atlantís* journals. He is currently editing four monograph Series: Brill's Plato Studies, *Archai* (Annablume, SP), Cátedra (Paulus, SP) and Filosofia e Tradição (UNESCO, Brazil). He was President of the Brazilian Society of Classical Studies (2012-13) and of the Brazilian Plato Society (2008-2010).

Complete CV: <http://lattes.cnpq.br/4547907128459717>

Maria do Céu Fialho is Full Professor at the Institute of Classical Studies and researcher at the Centre for Classical and Humanistic Studies at the University of Coimbra. Her research and teaching activity has focused on Greek language and literature, on classical theater studies, context and reception, as well as on poetics. She currently studies as well the work of Plutarch.

Complete CV: <http://www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=2207435998153240>

Delfim F. Leão is Full Professor at the Institute of Classical Studies and researcher at the Centre for Classical and Humanistic Studies at the University of Coimbra. His main areas of scientific interest are ancient history, law and political theory of the Greeks, theatrical pragmatics, and the ancient novel. He also has a deep interest in Digital Humanities. Among his works are D. F. Leão, E. M. Harris and P. J. Rhodes (eds.), *Law and Drama in Ancient Greece* (Duckworth, London, 2010); D. F. Leão and F. Frazier (eds.), *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra and Paris, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010); and D. F. Leão and P. J. Rhodes, *The Laws of Solon. A New Edition, with Introduction, Translation and Commentary* (I.B. Tauris, London, 2015).

Complete CV: <http://www.degois.pt/visualizador/curriculum.jsp?key=3398944149271323>

(Página deixada propositadamente em branco.)

# SUMÁRIO

PALAVRAS PREAMBULARES (Preliminary Considerations)	11
COSMOPOLITISMO ENTRE PAGANOS Y CRISTIANOS: LA ESCUELA NEOPLATÓNICA DE ALEJANDRÍA (Cosmopolitanism among Pagans and Christians: the Neoplatonic school of Alexandria) José María Zamora Calvo	13
PLATÃO E OS GUARANIS: UTOPIAS TRANSATLÂNTICAS NA OBRA <i>DE ADMINISTRATIONE GUARANICA COMPARATA AD REMPUBLICAM PLATONIS COMMENTARIUS</i> DE JOSÉ MANUEL PERAMÁS (Plato and the Guaraní: transatlantic utopias in the work <i>De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius</i> by José Manuel Peramás) Gabriele Cornelli	35
A FIGURA DE SÓCRATES COMO AMANTE E GUIA NOS <i>DIÁLOGOS</i> DE PLATÃO (Socrates as Lover and Guide in Plato's <i>dialogues</i> ) Guilherme Domingues da Motta	47
A RECRIAÇÃO DO ORFISMO NO <i>MYTHOS</i> DE ER: A DESCOBERTA DA ESCOLHA DO FUTURO DA <i>PSYCHE</i> EM PLATÃO (The recreation of Orphism in the <i>Mythos</i> of Er: the discovery of the choice about the future of the <i>psyche</i> in Plato) Luciano Coutinho	65
<i>KOINONIA</i> CÓSMICA E ANTROPOLÓGICA EM EPICETETO (Cosmic and anthropological <i>koinonia</i> in Epictetus) Aldo Dinucci	75
DA NATUREZA COSMOPOLITA DE ORFEU (The cosmopolitan nature of Orpheus) Antônio Donizeti Pires	89
ZOROASTRO, O GREGO ZARATUSTRA NA PERCEPÇÃO GREGA E HELENÍSTICA (Zoroaster, the Greek – Zarathustra in Greek and Hellenistic perception) Edrisi Fernandes	109
ALCIBÍADES: MOBILIDADE, COMPLEXIDADES (Alcibiades: mobility, complexities) Maria do Céu Fialho	133
A VIAGEM NAS PRIMEIRAS NARRATIVAS LATINAS – UMA PERSPECTIVA FEMININA (Travelling in the first Roman novels – a female perspective) Joana Bárbara Fonseca	149

MACROESPAÇO E MICROESPAÇO NO <i>SATYRICON</i> DE PETRÔNIO: A NARRATIVA DE VIAGENS E A TENSÃO ENTRE ESPAÇO ABERTO E FECHADO (Macrospace and microspace in Petronius' <i>Satyricon</i> : the travel narrative and the tension between open and closed spaces) Delfim F. Leão, José Luís Brandão	161
CAMINHOS DA RETOMADA DO CETICISMO ANTIGO NO PENSAMENTO MODERNO (Trajectories of the rediscovery of Ancient Scepticism in Modern Thought) Danilo Marcondes	183
<i>AS ETIÓPICAS</i> DE HELIODORO COMO COSMOLOGIA LITERÁRIA: A DRAMATIZAÇÃO DA NARRATIVA E SUAS IMPLICAÇÕES HERMENÊUTICAS (Heliodorus' <i>Aithiopika</i> as a literary cosmology: drama, narrative, and hermeneutics) Marcus Mota	197
O ROMANCE DRAMÁTICO DE ADONIAS FILHO: A MOBILIDADE DOS PROCEDIMENTOS (The dramatic novel of Adonias Filho: the mobility in the way of procedures) Marcus Mota	209
O SERTÃO PARA ALÉM DO SERTÃO: ANTROPOLOGIA DO HOMEM ITINERANTE. UMA LEITURA DO <i>GRANDE SERTÃO: VEREDAS</i> DE JOÃO GUIMARÃES ROSA (The "Sertão" beyond "Sertão": anthropology of the traveling man. A reading of the "Grande Sertão: Veredas" by João Guimarães Rosa) Miriam Campolina Diniz Peixoto	223
DESLOCAÇÕES DIVINAS EM TERRITÓRIOS HUMANOS: A ARTE DE ENFEITIÇAR DE NATÁLIA CORREIA (Divine displacements in human territories: Natália Correia's art of charming bewitching) Maria da Graça Gomes de Pina	243
HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E MOBILIDADE CULTURAL: H.- G. GADAMER E A RELEVÂNCIA DAS CATEGORIAS DE PRECONCEITO E FUSÃO DE HORIZONTES E FORMAÇÃO (Philosophical hermeneutics and cultural mobility: H.- G. Gadamer and the relevance of the categories of prejudice and fusion of horizons and of training) Maria Luísa Portocarrero	251
ERYXIMACHUS AND DIOTIMA IN PLATO'S <i>SYMPOSIUM</i> Nicholas Riegel	263
DIREITO NATURAL E COSMOPOLITISMO (Natural right and cosmopolitanism) Evaldo Sampaio	271
DE ALEXANDRIA ÀS BIBLIOTECAS DIGITAIS (From Alexandria to the digital libraries) Alexandra Santos	285
INDEX LOCORVM	297
INDEX NOMINVM	303

## PALAVRAS PREAMBULARES [Preliminary Considerations]

O XII Seminário Archai foi um convite para uma reflexão e diálogos críticos com as origens plurais da(s) nossa(s) cultura(s), de que pode resultar o próprio aprofundamento crítico do estatuto da Cosmópolis em nossos dias, mediante a mobilidade científico-cultural e pedagógica. O encontro de duas tradições historiográficas e hermenêuticas próximas como aquela portuguesa e brasileira ofereceu excelente oportunidade para que todos se beneficiassem das atividades formativas previstas, constituindo assim mais um passo na consolidação das pesquisas lusófonas no cenário internacional dos estudos clássicos e antiguidade em geral.

Apesar das suas tensões e contradições, os diversos discursos acerca da globalização deixam entrever um desejo de construir o espaço e o tempo do encontro entre mundos e culturas, mediante a persistência de um diálogo que aproxime as distâncias, mas respeite as diferenças. Há muito esse compromisso move os trabalhos da Cátedra UNESCO Archai, no interesse de compreender o presente e os traços do futuro discerníveis no quotidiano por meio de uma reavistação do passado – das origens plurais do nosso pensamento inscritas em sua configuração histórica.

Em conformidade com essas diretrizes em que se mesclam o rigor acadêmico e uma sutil promessa de estreitamento de laços, sentimo-nos agora impelidos pelo desejo de revisitar as grandes Cosmópoles antigas e as múltiplas visões-de-mundo que ousaram configurar. Tal foi o tema do XII Seminário Internacional Archai, que se realizou em parceria com o Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, que acolheu este evento na bela cidade de Coimbra, com o apoio do Programa CAPES/FCT, de colaboração internacional. Este seminário luso-brasileiro procurou assim oferecer uma ocasião fecunda para estudos e intercâmbio entre pesquisadores de diversos matizes e orientações. Seu perfil é interdisciplinar, como convém a esse gênero de investigação.

Parte considerável da formação política, cultural, urbanística, linguística do mundo ocidental hauriu motivos e soluções da instituição das cidades antigas. Despontam entre algumas das suas figuras imorredouras os sábios itinerantes da Hélade; os filósofos-médicos da Magna Grécia; os andarilhos pitagóricos; a presença marcante no tecido geopolítico de figuras de “sofistas” como Górgias ou Antístenes; as viagens políticas de Platão e o cosmopolitismo imperial de Aristóteles; o fascínio pelo Outro de historiadores como Heródoto; o Museu de Alexandria e sua tradução da Bíblia Hebraica; as *Vida Paralelas* de Plutarco; as encruzilhadas culturais nas províncias de Roma. Todos esses grupos e pessoas sugerem uma mobilidade cultural que molda o mundo antigo e que encontra ecos profundos na construção do Ocidente até os nossos dias.

Semelhante proposta de um seminário luso-brasileiro também se liga ao reconhecimento de que a mobilidade é mesmo um traço característico da cultura luso-brasileira – desde os descobrimentos portugueses e a sua produção cultural, nos primeiros passos da literatura jesuítica no Brasil, em especial em José de Anchieta, passando por António Vieira, Machado de Assis, Guimarães Rosa, entre outros. Por esse motivo, a presença e os diversos matizes do tema da mobilidade e da cosmópolis antigas na recepção da Antiguidade na literatura de língua portuguesa foram igualmente um tema central do seminário.

No termo deste trajeto, resta-nos agradecer a todos quantos se envolveram de forma dedicada, quer na realização deste encontro como na preparação do volume que dele resultou. Um grato obrigado, portanto, aos membros do secretariado que, de ambos os lados do Atlântico, prepararam o evento, bem como aos investigadores que nele participaram, aos árbitros que colaboraram na revisão dos textos e à equipa responsável pela gestão editorial. Finalmente, o nosso reconhecimento às entidades e programas institucionais que, com o seu empenho, tornaram possível a realização deste encontro transatlântico: ao programa internacional de cooperação CAPES/FCT e à UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, que apoiaram a iniciativa; à Cátedra UNESCO Archai e ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, que a organizaram.

Coimbra e Brasília, fevereiro de 2016

Gabriele Cornelli  
Maria do Céu Fialho  
Delfim Leão

## COSMOPOLITISMO ENTRE PAGANOS Y CRISTIANOS: LA ESCUELA NEOPLATÓNICA DE ALEJANDRÍA

[Cosmopolitanism among Pagans and Christians: the Neoplatonic school of Alexandria]

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO (jm.zamora@uam.es)  
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: En Alejandría, lugar de concentración de saberes, donde vive una comunidad cristiana numerosa que preserva la herencia judía, Hermias introduce el neoplatonismo procedente de la escuela ateniense durante la primera mitad del s. V d.C. Trataremos de discernir, en este trabajo, si el neoplatonismo alejandrino refleja una influencia cristiana, o si por el contrario se enfrenta a ella, y si regresa a cuestiones planteadas por el platonismo pre-plotiniano, es decir, si existen diferencias doctrinales fundamentales entre Alejandría y Atenas. El filósofo no es un ciudadano de lo visible, sino del cosmos inteligible. Desde una perspectiva utópica, Alejandría no está en Egipto, sino “cerca de Egipto”, lo que forja el espejismo de una ciudad cosmopolita y multicultural donde se encuentran en armonía las expresiones de las comunidades cristianas y paganas. Esta marginalidad en el imperio permite que la escuela alejandrina sobreviva al 529, fecha del edicto de Justiniano que prohíbe la enseñanza de la filosofía pagana en Atenas, y que se retomen en ella temas opuestos al cristianismo como la eternidad del mundo o la transmigración del alma.

PALABRAS-CLAVE: Alejandría; Hermias; Neoplatonismo; Cristianismo.

ABSTRACT: In Alexandria, a place of concentration of knowledge, where a large Christian community lived, preserving the Jewish heritage, Hermias introduced the Neoplatonism derived from the Athenian school, during the first half of the fifth century A.D. In this work, we will analyse whether the Alexandrian Neoplatonism reflects Christian influence or if instead it opposes it, and if it returns to issues raised by pre-Plotinian Platonism, i.e., if there are fundamental doctrinal differences between Alexandria and Athens. The philosopher is not a citizen of the visible, but of the intelligible cosmos. From a utopian perspective, Alexandria is not in Egypt, but “near Egypt”, thus forging the mirage of a cosmopolitan and multicultural city where the expressions of Christian and pagan communities are found in harmony. This marginality in the Empire allows the Alexandrian school to survive the year 529, the date when Justinian’s edict prohibits the teaching of pagan philosophy in Athens, and to approach topics opposed to Christianity, such as the eternity of the world or the transmigration of souls.

KEYWORDS: Alexandria; Hermias; Neoplatonism; Christianity

Alejandría fue fundada para convertirse en capital de un imperio. Entre sus muros abiertos la *pólis* se desvanece, y Grecia abandona su marco geopolítico

en el que el ciudadano encontraba su orden y medida, para expandirse como germen de un cosmopolitismo que propone un nuevo orden del mundo y de la cultura. En su seno, donde se alojan comunidades egipcia, judía y griega, se cultivan de manera enciclopédica todos los saberes del mundo. Este pluralismo cultural y religioso, que acompaña a un triunfo económico, permite al “ciudadano del mundo” alejandrino sentirse fascinado por el conocimiento, la ciencia y la tecnología.

En el transcurso de sus conquistas, Alejandro funda numerosas ciudades que portan el nombre de Alejandría. De las veinticinco, solo ha perdurado en el tiempo la Alejandría de Egipto, cuya construcción se inicia en 331 a.C., calificada de “ciudad griega”, pero concebida desde la Antigüedad, aunque muy diferenciada de Egipto, como “cerca de Egipto” o incluso “al lado de Egipto”<sup>1</sup>. Por una parte, se construye conforme a los principios de Aristóteles, con un gran puerto que permite un fácil acceso al mar y la posesión de una eminente flota, lo que garantiza un posición hegemónica en el ámbito militar y comercial. Por otra, quizás por influencia del urbanismo de Pela, la capital de Macedonia, sigue un planeamiento urbano en retícula, apoyado en calles anchas que se cruzan en ángulos rectos, según las reglas establecidas por Hipódamo de Mileto, quien planeó el trazado urbanístico del Pireo en la época de Pericles.

Pero, ¿qué sucede a esta ciudad a fines de la Antigüedad, entre los siglos V y VI d.C.? En Alejandría, lugar de concentración de saberes, donde vive una comunidad cristiana numerosa que preserva la herencia judía, Hermias introduce el neoplatonismo procedente de la escuela ateniense durante la primera mitad del s. V d.C.

## 1. EL CONTEXTO ESCOLAR DEL COSMOPOLITISMO ALEJANDRINO

Entre los siglos IV y VI d.C las “escuelas” neoplatónicas, que se extienden a lo largo del Mediterráneo oriental, forman un triángulo que une Atenas, Alejandría y las zonas de Siria y de la Mesopotamia superior. Los programas de ordenación docente que se imparten en estas “escuelas” siguen una estructura claramente articulada en la transmisión de la tradición platónica, donde se marca el último esfuerzo del paganismo por tratar de contener al proceso de cristianización del imperio. Esta reacción de la filosofía platónica pagana trata de conectar con la *paideía* de la Grecia clásica, de la que se siente heredera, pero, al mismo tiempo, es consciente del enorme contraste que marca esta nueva época imperial.

En el siglo II d.C. Marco Aurelio establece en Atenas cuatro “cátedras” para la enseñanza de las filosofías platónica, aristotélica, estoica y epicúrea.

---

<sup>1</sup> Sobre Alejandría *ad Aegyptum*, pueden consultarse los recientes estudios publicados por Watts 2006; Sousa, Fialho, Haggag, Rodrigues 2013; y Méla, Möri, 2014.



Pero en el siglo III, se asiste a una profunda transformación del clima intelectual, religioso y cultural. El neoplatonismo, inaugurado por Plotino, que nace en la ciudad egipcia de Licópolis, viene marcado por su encuentro con Amonio Saccas, descrito por su biógrafo Porfirio como una auténtica conversión filosófica<sup>2</sup>.

Entre los siglos III y VI la geografía de las escuelas neoplatónicas es la siguiente: Plotino ejerce su magisterio en Roma; Porfirio, del que no estamos seguros que enseñara de manera independiente, quizás solo fuera un asistente de Plotino, redacta en Sicilia comentarios al *Organon* de Aristóteles; Jámblico, por su parte, se instala en la ciudad siria de Apamea, donde había vivido Numenio durante la segunda mitad del siglo II. Entre los siglos V y VI dos ciudades destacan: Alejandría y Atenas, de las que provienen los principales comentarios a las obras de Platón y de Aristóteles, desde una perspectiva que trata de “armozar” ambas filosofías, integrándolas en un orden de lectura. Plutarco de Atenas (350-432), discípulo de Jámblico, restablece la tradición platónica en Atenas, residencia oficial de los “sucesores” (διάδοχοι) de Platón, hasta el cierre de la escuela por Justiniano en 529. Durante este período, la ciudad alberga el último foco de resistencia del paganismo.

En la otra orilla del Mediterráneo, “cerca de Egipto” o “al lado de Egipto”, la “escuela” neoplatónica de Alejandría sobrevive al 529 gracias a la política del cristiano Juan Filópono. Esta institución acoge a reconocidos comentaristas como Amonio (hijo de Hermias), Simplicio, Olimpiodoro, David, Elías. Entre ambos centros se establece un intenso y fluido intercambio de estudiantes, docentes e investigadores. Con frecuencia, los miembros que integran las escuelas neoplatónicas, en la mayor parte de los casos procedentes de las clases altas de la sociedad alejandrina y ateniense, se entretajan por lazos matrimoniales, formando clanes académicos que refuerzan sus vínculos institucionales. Damascio, por ejemplo, comienza su actividad docente como profesor de retórica en Alejandría, y posteriormente se traslada a Atenas, donde primero es profesor de filosofía y luego llega a ser diádoco de Platón. Por su parte, Simplicio también pasa de un centro a otro, antes de acompañar a su maestro, junto con otros profesores e investigadores, a la corte del rey persa Cosroes, tras el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas.

Como demuestran los estudios de I. Hadot<sup>3</sup>, que posteriormente veremos, no hay una diferencia de fondo fundamental entre las escuelas de Atenas y Alejandría, sino más bien una unidad de base doctrinal compartida, fundamentada en los siguientes puntos: autoridad de los diálogos de Platón, interpretados *more theologico*, y del canon de lectura de los textos de los fundadores.

---

<sup>2</sup> Cf. Porph. *Plot.* 3. 9-15 Henry-Schwyzzer.

<sup>3</sup> Cf. I. Hadot 1978: 68-76.

La filosofía de fines de la Antigüedad presenta una dimensión fundamentalmente exegética y escolar. Por tanto, la filosofía es indisociable de la existencia de una escuela, cuyos estatutos jurídicos son diferentes según su origen. En Alejandría, probablemente la escuela neoplatónica poseyera un estatuto municipal, mientras que en Atenas la escuela es probable que tuviera un estatuto privado que se mantenía por su propios medios, es decir, de las rentas que proporcionaban sus considerables bienes<sup>4</sup>, provenientes, según Damascio<sup>5</sup>, de donaciones particulares. Así pues, se trata de escuelas organizadas, desde un punto de vista jurídico y económico, que constituyen lugares de vida en común (συνουσία) donde se marca una señal de identidad, propia y característica. La práctica de una vida en común resulta, por tanto, fundamental, y a ella y por ella se estructuran y ordenan las prácticas del discurso filosófico. En este contexto escolar se enmarca la exégesis de los textos de los fundadores, que se instituye como el acto filosófico fundamental. Desde la escuela de Plotino en Roma, conocemos por su discípulo y biógrafo Porfirio<sup>6</sup>, cómo se imparte una lección en un centro neoplatónico: tras la lectura en voz alta de un texto, tiene lugar la explicación y los comentarios, y, posteriormente, la intervención del profesor.

## 2. EL NEOPLATONISMO EN LAS ESCUELAS DE ATENAS Y ALEJANDRÍA

En su edición crítica del comentario de Simplicio al *Manual* de Epicteto, I. Hadot<sup>7</sup> cuestiona la célebre tesis de K. Praechter<sup>8</sup>, según la cual la escuela neoplatónica de Alejandría y la escuela neoplatónica de Atenas se habrían diferenciado por la defensa de distintas propuestas doctrinales.

¿Qué entendemos por las expresiones “escuela de Atenas” y “escuela de Alejandría”? La escuela neoplatónica de Atenas, en tanto institución de enseñanza permanente de filosofía neoplatónica, nos es conocida gracias a Plutarco de Atenas, la *Vida de Proclo* de Marino y la *Vida de Isidoro* de Damascio, es decir, gracias a las biografías de dos “sucesores” (διάδοχοι) de la escuela neoplatónica de Atenas redactadas, respectivamente, por Marino de Neápolis, discípulo y sucesor de Proclo en la dirección de la escuela<sup>9</sup>, y Damascio, discípulo de Isidoro,

---

<sup>4</sup> Sobre estas rentas de sus bienes (τὰ διαδοχικά), véase Glucker 1978: 248-255 y 322-329.

<sup>5</sup> Dam. *Isid.* fr. 212. 1-4 Zintzen.

<sup>6</sup> Cf. Porph. *Plot.* 3. 34; 3. 36; 3. 46-47; 18. 19; 4. 11; 5. 60 Henry-Schwyzler. Plotino imparte su enseñanza a título individual, como muchos otros profesores que durante el período imperial abrieron escuelas en casas privadas. De ahí que su escuela no pueda clasificarse ni entre las instituciones escolares oficiales ni entre las instituciones privadas. Sobre este punto, véase Goulet-Cazé 1982: 231-257.

<sup>7</sup> Cf. I. Hadot 2001: XLV-LI; 1978: 67-143.

<sup>8</sup> Cf. Praechter 1927.

<sup>9</sup> Cf. Dam. *Isid.* 6. 8 Zintzen. Cf. Álvarez Hoz, García Ruiz 1999: 7-9. Véase, sobre Marino de Neápolis en la *Suda*, Edwards 2000: 56-57.

quien también dirigirá la escuela después de Marino<sup>10</sup>.

La escuela neoplatónica de Atenas<sup>11</sup> constituye una institución privada, dedicada de manera permanente a la enseñanza de la filosofía, en la que se da una sucesión ininterrumpida de *diádocos*: Plutarco de Atenas, Siriano, Proclo, Marino, Isidoro, Zenódoto de Atenas. En cambio, el término “escuela”, aplicado a la tradición neoplatónica de Alejandría, no posee el mismo sentido<sup>12</sup>. De hecho, conocemos muy poco sobre cuál era el estatus de los profesores neoplatónicos que enseñan en Alejandría. Westerink<sup>13</sup> propone que reciben salarios de sus discípulos, financiándose de modo privado, pero sin aportar pruebas para demostrarlo. Tampoco sabemos si imparten su docencia en la misma institución pública o privada, o si cada uno imparte su enseñanza en una escuela propia, como sucede en el caso de los rétores alejandrinos. Hipatia, por ejemplo, enseña en Alejandría filosofía y ciencia durante el mismo período en que Plutarco lo hace en Atenas. Por tanto, el uso del término “escuela”, aplicado a la denominada “escuela neoplatónica de Alejandría”<sup>14</sup>, nos lleva a considerarlo *sensu lato*, es decir, como una comunidad de vida y de doctrina que, en contraste con la “escuela neoplatónica de Atenas”, no constituye una institución permanente. Todos los profesores que integran el cuerpo docente alejandrino, con la excepción de Hipatia, se han formado en filosofía siguiendo los cursos impartidos en la escuela neoplatónica de Atenas: Hierocles es discípulo de Plutarco de Atenas, Hermias sigue los cursos de Siriano, y Amonio y Heliodoro, el hijo de Hermias, estudian con Proclo. De Olimpiodoro, discípulo de Amonio y buen conocedor de Damascio, no tenemos certeza de su estancia en Atenas. Por tanto, los vínculos entre las escuelas de ambas ciudades se mantienen firmes hasta el edicto de Justiniano.

Praechter<sup>15</sup> se apoya fundamentalmente en la obra de Hierocles<sup>16</sup>, primera mitad del siglo V, y en el comentario al *Manual* de Epicteto, primera mitad del siglo VI, redactado, según él, en Alejandría, siendo aún discípulo de Amonio

<sup>10</sup> Cf. Dam. *Isid.* 292. 3-5 Zintzen.

<sup>11</sup> Sobre la escuela neoplatónica de Atenas, véase Brisson 2008.

<sup>12</sup> Cf. Marrou 1963: 132-133; I. Hadot 1978: 10-12. En los estudios patrísticos el término “escuela de Alejandría” encierra dos sentidos: por una parte, designa un tipo de enseñanza organizada, que requiere la existencia de una escuela, un lugar donde se enseña (*διδασκαλεῖον*); y, por otra, una tradición teológica definida que queda establecida a partir de las obras redactadas por doctores alejandrinos y por sus intervenciones presentadas en los grandes debates doctrinales de los siglos IV y V, en los cuales se puede descubrir una misma atmósfera latente entre pensadores muy alejados en el tiempo y el espacio. Eusebio de Cesarea relata los comienzos de la “escuela” cristiana de Alejandría a partir de los datos procedentes de una época posterior, y de las alusiones, sujetas a una interpretación controvertida, de Clemente de Alejandría. Cf. Le Boulluc 2012: 12-26.

<sup>13</sup> Cf. Westerink 1962: XIV; 1976: 24.

<sup>14</sup> Sobre la escuela neoplatónica de Alejandría, puede verse Westerink, Trouillard, *Segonds* 1990: X-XLII.

<sup>15</sup> Praechter 1927.

<sup>16</sup> Cf. Aujoulat 1986.

y sin que haya entrado en contacto con Damascio en Atenas, para mostrar una tendencia doctrinal que difiere entre las escuelas neoplatónicas alejandrina y ateniense. Según el estudioso alemán, el neoplatonismo alejandrino ha recibido una influencia tan marcada de los escritos cristianos que ha logrado modificar el sistema teológico. Para establecer la hipótesis de que la teoría de los principios que sostiene la escuela de Alejandría es más simple y elemental que la arquitectura jerárquica de la escuela de Atenas, traza una comparación entre el comentario de Simplicio al *Manual* de Epicteto y el comentario a los *Versos de oro* de Hierocles. La teoría de la escuela alejandrina estaría más próxima de la tradición platónica pre-plotiniana, ya que descarta la interpretación del Uno como principio, más allá de la ontología clásica griega, y defiende una identificación entre el primer principio y el demiurgo, productor y director del universo. Sin embargo, Praechter se topa con la dificultad de hallar la fuente que demuestre que Hierocles y Simplicio han recibido la influencia de un platonismo medio. Estudiosos posteriores prescinden de esta advertencia, y no dudan en conectar ambas corrientes, produciéndose un salto hermenéutico retroactivo desde el neoplatonismo alejandrino a posiciones doctrinales anteriores a Plotino. En esta línea, por una parte, Koch<sup>17</sup> señala una influencia directa de Orígenes el cristiano sobre Hierocles, mientras que, por otra, Theiler<sup>18</sup> trata de reconstruir las teorías del ágrafo maestro de Plotino, Amonio Saccas, comparando Orígenes el cristiano con Hierocles. Ahora bien, estas dos interpretaciones no salvan el escollo de la propia filiación doctrinal: Hierocles, según sus propias afirmaciones, se considera discípulo directo de Plutarco de Atenas. Para franquear este escollo, prescindiendo del testimonio del propio Hierocles, Rist<sup>19</sup> no estima que se trate de un discípulo directo de Plutarco. Por su parte, Évrard<sup>20</sup> señala que Plutarco, aunque sea discípulo de Jámblico, sigue una orientación próxima al neoplatonismo pre-jambliqueo. Ante esta discusión, I. Hadot, teniendo en cuenta la advertencia de Praechter, analiza rigurosamente si se observa una diferencia doctrinal entre las escuelas neoplatónicas de Atenas y de Alejandría, y dictamina que hay una unidad en el fondo doctrinal entre las dos escuelas. La autoridad de los diálogos de Platón y del canon de lectura establecido por Jámblico es válido en las escuelas de las dos ciudades. No hay, por tanto, diferencias en el contenido doctrinal de la enseñanza impartida en ambas.

La vinculación entre las escuelas neoplatónicas de Atenas y de Alejandría se hace explícita cuando se investigan los hechos que acontecen en el debate sobre la sucesión de Proclo, diádoco de Platón. Entre los numerosos discípulos

---

<sup>17</sup> Cf. Koch 1932: 292-299.

<sup>18</sup> Cf. Theiler 1966: 1-45.

<sup>19</sup> Cf. Rist 1965: 219-220.

<sup>20</sup> Cf. Évrard 1960: 391-406.

que forman el círculo ateniense de Proclo, Marino, originario de Neápolis en Palestina<sup>21</sup>, es uno de los más antiguos y leales a la impronta del maestro. Sin embargo, aunque gran trabajador, parece no estar dotado del genio interpretativo requerido para la dirección de la escuela, probablemente por mantenerse fiel al monoteísmo, lo que transforma la exégesis de dos de los diálogos considerados como “teológicos” por la tradición neoplatónica, el *Filebo* y el *Parménides*<sup>22</sup>. El palestino no sitúa debajo del Uno una jerarquía de dioses, sino unos conjuntos de formas inteligibles que identifica con números. Debido a que Marino aplica una interpretación heterodoxa de un tema clave del pensamiento de Platón, unido a su frágil estado de salud, Proclo considera otros posibles candidatos para sucederle. Todos ellos provienen de Alejandría. Asclepiódoto<sup>23</sup>, a quien Simplicio<sup>24</sup> describe como el mejor discípulo de Proclo, formado en filosofía, pero también en medicina, música, magia y alquimia, abandona la escuela de Atenas<sup>25</sup> y se instala en Afrodisia, ciudad donde se instaura un centro de estudios relevante para los neoplatónicos de finales del siglo V. Proclo le escribe proponiéndole convertirse en su sucesor, pero Asclepiódoto renuncia a este honor, y propone al *diádoco* dos candidatos también alejandrinos: su propio yerno, su homónimo Asclepiódoto de Afrodisia<sup>26</sup>, y un filósofo más joven, Isidoro<sup>27</sup>. Proclo convoca a los dos candidatos, y muestra su predilección por Isidoro. Sin embargo, este último acepta ir en segundo lugar tras Marino. Cuando Proclo muere, el 13 de abril de 485, Marino se convierte en *diádoco* de la escuela neoplatónica de Atenas<sup>28</sup>.

Al comienzo de la década de 480, los paganos de Alejandría son víctimas indirectas de las luchas que afligen la cristiandad. La situación se agrava en 483 con el estallido de una revuelta del pagano Illo<sup>29</sup>, quien apoya en Alejandría al calcedoniense Juan Talaya ante el reconocimiento episcopal de Pedro Mongo por Acacio de Constantinopla contra el emperador Zenón<sup>30</sup>. Los seguidores de Horapolo emprenden la huida, y solo Amonio puede continuar con su vida, sin tener que esconderse, lo que provoca que Damascio lo acusara de traición.

<sup>21</sup> Cf. Dam. *Isid.* fr. 141 Zintzen.

<sup>22</sup> Cf. Dam. *Isid.* fr. 90+245; y fr. 244 Zintzen.

<sup>23</sup> Sobre Asclepiódoto de Alejandría, véase Goulet 1994a.

<sup>24</sup> Simp. *in Ph.* 795. 13 Diels.

<sup>25</sup> Asclepiódoto sigue los cursos de Proclo en Atenas (*Epit. Phot.* 139), quien le dedica su *Comentario al Parménides* (1. 618. 16 Steel).

<sup>26</sup> Sobre Asclepiódoto de Afrodisia, véase Goulet 1994b.

<sup>27</sup> Sobre este personaje, véase Goulet 2000.

<sup>28</sup> Cf. Dam. *Isid.* fr. 226 Zintzen.

<sup>29</sup> Cf. Fowden 1982: 33-59; Cox 1983; Bowersock 1996. Sobre la relación entre Egipto y el renacimiento pagano en la rebelión de Illo, ver Haas 1997: 310-311.

<sup>30</sup> Sobre cómo este conflicto afecta a la escuela neoplatónica alejandrina, véase Fernández 1987: 205-206.

### 3. LA “CADENA DORADA”: HERMIAS, AMONIO Y DAMASCIO

Como señala Damascio en la *Vida de Isidoro*, la “cadena de oro” platónica se conservaba a los pies del templo de Atenea, situada en la Acrópolis. Los diálogos de Platón se consideran una especie de libros sagrados, portadores de un valor religioso y no solo intelectual.

En su *Comentario al Fedro*<sup>31</sup>, Hermias afirma que en Atenas había sido condiscípulo de Proclo y alumno de Siriano<sup>32</sup>. Hermias es hermano de Gregorio de Alejandría<sup>33</sup> y se casa con Edesia, una pariente de Siriano que había conocido en Atenas, y es padre de Helidoro y Amonio, quienes son los maestros de Damascio<sup>34</sup>. Tras la muerte de Hermias, su esposa se preocupa por la formación filosófica de sus dos hijos, administrando la pensión alimenticia asignada por su padre<sup>35</sup>, y posteriormente los acompaña a Atenas para que sigan los cursos de Proclo<sup>36</sup>. Asimismo, Hermias es amigo de Egipto, hermano de Teodota, madre de Isidoro<sup>37</sup>. Cuando este amigo se hallaba con un pie en el estribo, a punto de morir, le asegura bajo juramento que el alma es inmortal e indestructible<sup>38</sup>.

Amonio regresa a Alejandría para consagrarse a la enseñanza de la filosofía y de cuestiones geométricas y astronómicas<sup>39</sup>, quizás ocupando una cátedra financiada por el propio municipio<sup>40</sup>. Sus cursos de filosofía se han centrado en el comentario de las obras de Aristóteles y de Platón. Sin embargo, solo conservamos su edición del *Sobre la interpretación*, ya que de la publicación del resto de sus cursos, ejemplos de comentarios compuestos ἀπὸ φωνῆς<sup>41</sup>, se encargan sus discípulos más directos, Juan Filópono y Asclepio. Se trata de apuntes de los cursos publicados, bien con el nombre del propio Amonio: *Isagogé, Categorías, Primeros Analíticos*; o bien con el nombre de Juan Filópono: *Categorías, Primeros y Segundos Analíticos, Física, Sobre la generación, Meteorológicos, Sobre el alma, Sobre la generación de los animales*; o con el de Asclepio: *Metafísica*.

---

<sup>31</sup> El *Comentario al Fedro* se trata de la única obra conservada de Hermias y el único sobre este diálogo que se ha preservado, pues se han perdido los comentarios de Jámblico, de Siriano y de Proclo. Se basa en las notas de los cursos impartidos por su maestro Siriano. El comentador cita a Plotino, Porfirio, Jámblico, Harpocración y Posidonio. Desde un punto de vista metodológico, este comentario recibe una profunda influencia de la exégesis jambliquea. Sobre este punto, véase Westerink 1990: 325.

<sup>32</sup> Herm. in *Phdr.* 107 Couvreur. Cf. Dam. *Isid.* fr. 120 y *Epit. Phot.* 74.

<sup>33</sup> Dam. *Isid.* fr. 123 y *Epit. Phot.* 75.

<sup>34</sup> Dam. *Isid.* fr. 119 Zintzen.

<sup>35</sup> Dam. *Isid.* fr. \*124 Zintzen.

<sup>36</sup> Dam. *Isid.* fr. \*127 Zintzen.

<sup>37</sup> Dam. *Isid.* fr. 119 Zintzen.

<sup>38</sup> Dam. *Isid.* fr. 120 Zintzen. Sobre este tema, Bett 1986: 1-2.

<sup>39</sup> *CAG*, II, 81.

<sup>40</sup> Zach.Mit (Scholasticus), *Vita Severi*, 16 y 22 Kugener. Cf. Blázquez 1998: 415-436.

<sup>41</sup> Cf. Richard 1950. Las obras de Amonio que conservamos están publicadas en el *CAG*, IV 3-6, VI 2, XIII-XVII.

Asimismo, Amonio redacta un tratado sobre un pasaje del *Fedón* (65 d 5-6)<sup>42</sup>, donde defiende a Platón contra la acusación de escepticismo, y otro dedicado a la idea de Dios en Aristóteles<sup>43</sup>. Por tanto, se han preservado gran número de sus comentarios consagrados a Aristóteles, a quien parece preferir sobre Platón<sup>44</sup>, si bien con seguridad explica la obras de ambos autores. Si se han conservado solo los comentarios sobre Aristóteles, y extraviado los dedicados a Platón, quizás pueda deberse a una preferencia en la escuela neoplatónica de Alejandría por las exégesis del estagirita, como veremos en el caso de Olimpiodoro.

Damascio nace en Damasco (Siria)<sup>45</sup>, entre los años 460 y 462. Muy joven se instala en Alejandría, donde se dedica al estudio de la retórica, bajo la dirección de Teón<sup>46</sup>, a la interpretación de Platón y Ptolomeo, con Amonio, y a la dialéctica, con Isidoro. Durante sus años de formación, la escuela de Alejandría atraviesa los momentos más sombríos. El patriarca monofisita de Alejandría emprende una serie de medidas contra profesores y alumnos paganos. Durante una operación policial, Juliano, hermano menor de Damascio, es azotado, según la costumbre egipcia, y pasa la prueba sin lamentarse, dando muestra de una entereza admirable<sup>47</sup>. Damascio pertenece a una familia pagana acomodada, ya que tanto él como su hermano estudiaron en la escuela neoplatónica de Alejandría. En esta ciudad asiste a la escuela de Horapolo, donde sigue los cursos sobre retórica que imparte Teón. Horapolo es un sacerdote pagano, experto – al igual que su padre Asclepiades – en religión egipcia, responsable de la reconversión de gran número de sus estudiantes desde el cristianismo al helenismo. Pero Damascio alterna los cursos de retórica con los de filosofía, impartidos en el círculo de Isidoro de Alejandría, quien se había formado con Serapión, eremita pagano que enseñaba en su propia casa llevando una vida dedicada a la oración y la meditación silenciosa<sup>48</sup>, quien le lega sus únicas posesiones, dos o tres libros, entre ellos la poesía de Orfeo<sup>49</sup>. En el círculo de Isidoro se encuentran Asclepiódoto, yerno de Asclepiódoto de Afrodisia, Heraisco, hermano menor de Asclepiades, y Amonio, hijo de Hermias y de Edesia, que a su vez enseña a Juan Filópono y Zacarías de Mitilene. Damascio enseña retórica en Alejandría durante nueve

<sup>42</sup> Olymp. *in Phd.* 8. 17. 6-7 Westerink.

<sup>43</sup> Simp. *in Cael.* 271. 13-21; *in Ph.* 1363. 8-12 Diels.

<sup>44</sup> Dam. *Isid.* 79 Zintzen.

<sup>45</sup> Cf. Simp. *in Ph.* 624. 38 Diels; Dam. *Isid.* fr. 200 Zintzen.

<sup>46</sup> Damascio comenzó su formación con el estudio de la retórica en Alejandría, en la escuela de Teón, durante tres años, y él mismo dirigió “ejercicios de retórica” (διατριβαὶ ῥητορικαί) durante nueve. Cf. *Codex* 181 de Focio, 126b40-127a14, t. II, p. 192 (Henry). Damascio explícitamente hace de la retórica una parte de la formación legal. San Agustín, por ejemplo, fue un estudiante que recibió una formación retórica en Cartago, antes de dirigirse a Roma para estudiar leyes (*Aug. Conf.* 6. 11-13).

<sup>47</sup> Ver Dam. *Isid.* fr. 185 Zintzen.

<sup>48</sup> Dam. *Isid.* fr. \*39 Zintzen.

<sup>49</sup> Dam. *Isid.* fr. 287 Zintzen.

años. También en Alejandría, entre 475 y 485, Amonio explica a Damascio la exégesis de la filosofía platónica y la astronomía de Ptolomeo<sup>50</sup>. Cuarenta años después, en 515, Olimpiodoro asiste a las lecciones donde comenta el *Gorgias*<sup>51</sup>.

Aunque se observa una armonía doctrinal en las dos escuelas, Alejandría muestra una preferencia por Aristóteles y Atenas por Platón. Si atendemos a la tradición manuscrita directa, los principales comentarios dedicados a la obra de Aristóteles proceden, en su mayor parte, de la escuela de Alejandría, mientras que los principales comentarios sobre Platón se redactan especialmente en Atenas. Ahora bien, el estudio de los diálogos sigue el canon de Jámblico, lo que ha asegurado la transmisión y conservación de los textos. El manuscrito *Parisinus graecus* 1807<sup>52</sup>, designado con la sigla A en la ediciones de Platón, contiene las tetralogías VIII y IV de Platón, así como las definiciones y los diálogos apócrifos. Se considera que integra la segunda parte de un ejemplar de las obras de Platón en dos volúmenes, de los cuales el primero se ha perdido. Según la hipótesis que propone Westerink<sup>53</sup>, este manuscrito se remonta a una transliteración de varios volúmenes conservados en la biblioteca de Alejandría, lo que demuestra que la totalidad de los textos de Platón se hallaba bien conservada en las bibliotecas neoplatónicas.

El ambiente religioso de la escuela neoplatónica de Alejandría puede apreciarse en el debate sobre la eternidad del mundo, cuyo punto culminante aparece en el comentario al tratado *Sobre el cielo* de Simplicio de Cilicia, dirigido contra las tesis creacionistas de Juan Filópono. La afirmación neoplatónica de la eternidad del cosmos y del cielo, la parte superior del cosmos, la sustancia primera de Aristóteles, parte de una hermenéutica que conecta la lectura de la *Física* de Aristóteles con la lectura del *Timeo* de Platón. Para enfrentarse a un discurso “antipiadoso” sobre el mundo, Simplicio acude a la armonización del *Timeo* y del *Sobre el cielo* con un claro objetivo religioso: el mundo, que es un dios visible, ha de protegerse contra las innovaciones cristianas y, especialmente, contra la lectura creacionista del *Timeo* que defiende Juan Filópono. Los neoplatónicos de los siglos IV al VI construyen una constelación entre la filosofía, la teología y la exégesis de los textos considerados como sagrados, especialmente los diálogos de Platón. El orden de lectura de los diálogos de Platón acaba en el *Parménides*, pero, por encima de este diálogo, el *cursus* de lectura neoplatónica culmina con la exégesis de los *Oráculos caldeos*.

En el prefacio de la *Teología platónica*<sup>54</sup>, Proclo establece como un axioma exegético la estabilidad de la verdad platónica. En el origen de la historia de la

---

<sup>50</sup> Dam. *Isid. fr.* 128 Zintzen.

<sup>51</sup> Olymp. *in Grg.* 183. 11 Westerink.

<sup>52</sup> Saffrey 2007: 3-28.

<sup>53</sup> Westerink, Combès 1986-1991, I: LXXXI-XC.

<sup>54</sup> Procl. *Theol. Plat.* 1. 1. 5. 6-6. 15 Saffrey-Westerink.



filosofía asistimos a una revelación gloriosa de la filosofía de Platón, posteriormente a un eclipse, que corresponde con la etapa escéptica de la Academia, y luego a una restauración con Plotino. No obstante, la doctrina sigue siendo la misma, no cambia, es decir, en filosofía no hay novedad ni innovación, y toda crítica es considerada negativa.

Los diálogos de Platón son considerados textos revelados, que contienen encerrada la verdad. Esta autoridad del texto platónico conecta con la autoridad doctrinal y pedagógica del profesor. En las escuelas neoplatónicas se pone en práctica un tipo de enseñanza basada en la noción de autoridad, que constituye el germen de estructuras de pensamiento que resultarán fundamentales en la articulación de los programas de enseñanza de las universidades medievales.

#### 4. COSMOPOLITISMO, TEORÍA POLÍTICA Y PEDAGOGÍA

La concepción neoplatónica de “patria celestial”, que arraiga esencialmente en los textos platónicos, se aparta del ideal estoico de cosmopolitismo<sup>55</sup>. El filósofo no es un ciudadano de lo visible, sino del cosmos inteligible. Desde una perspectiva utópica, Alejandría no está en Egipto, sino “cerca de Egipto”, lo que forja el espejismo de una ciudad cosmopolita y multicultural donde se encuentran en armonía las expresiones de las comunidades cristianas y paganas. Esta marginalidad en el imperio permite que la escuela alejandrina sobreviva al 529, fecha del edicto de Justiniano que prohíbe la enseñanza de la filosofía pagana en Atenas, y que se retomen en ella temas opuestos al cristianismo, como la eternidad del mundo o la transmigración del alma.

En *Enéada* V 9 [5] 1 Plotino introduce el concepto de “patria celestial”<sup>56</sup> en oposición al materialismo epicúreo y estoico<sup>57</sup>. Aunque esta idea arraiga principalmente en los textos platónicos, para su elaboración Plotino parece fundamentarse en una crítica a la idea estoica de cosmopolitismo<sup>58</sup>. El filósofo no es un ciudadano de lo visible, sino del cosmos inteligible.

Plotino recibe del estoicismo la cosmología vitalista, pero rechaza el inmanentismo radical de esta doctrina, que reabsorbe la metafísica en la física. Por ello, contra el naturalismo –o materialismo– estoico, Plotino propone la necesidad de regresar a la trascendencia. Ahora bien, esta oposición teórica entre Plotino y el Pórtico se basa en una divergencia ideológica entre dos arquitecturas conceptuales. La finalidad de la física estoica es del orden político-moral, del

---

<sup>55</sup> Cf. O'Meara 2002: 311-315.

<sup>56</sup> Plot. 5. 9. 1. 20-21: “ὡςπερ ἐκ πολλῆς πλάνης εἰς πατρίδα εὖνομον ἀφικόμενος ἄνθρωπος.” Plotino compara al hombre que se eleva desde el mundo sensible hacia ese lugar de la verdad y la belleza con Odiseo que “regresa a su patria” (*Od.* 5. 37; *Il.* 2. 140). Plot. 1. 6. 8. 16-18 Henry-Schwyzler.

<sup>57</sup> *SVF* 3. 23; 3. 64; *S.E. M.* 11. 133.

<sup>58</sup> Cf. Vorwerk 2003: 230-240.

mismo modo que la teoría de la *sympátheia* universal halla en el cosmopolitismo una aplicación social y política. Por el contrario, para Plotino la *sympátheia* universal del Todo sensible consigo misma manifiesta de la mejor manera, en el mundo sensible, la amistad que reina en el mundo inteligible<sup>59</sup>. Por tanto, la teoría de la *sympátheia* entre los diferentes elementos del universo sensible imita de la mejor manera en este mundo el principio sobre el que reposa el mundo inteligible: la compenetración viviente de todos los inteligibles.

La filosofía neoplatónica de los siglos V y VI d.C. se ha mantenido fiel a la inspiración política del platonismo<sup>60</sup>, siguiendo las enseñanzas de Proclo, particularmente expuestas en su *Comentario a la República*. La vida política se concibe al mismo tiempo como un “entrenamiento” (ἄσκησις) de las virtudes políticas y un compromiso con la ciudad. Para los neoplatónicos, el Estado es una parte del Todo, un microcosmos reflejo de la estructura del macrocosmos: “la ciudad es una copia del Todo” (εἰκὼν τοῦ παντός)<sup>61</sup>. Platón enseña a los que se dedican a la ciencia política que el cambio de las constituciones (μεταβολὴ πολιτειῶν), desde la más elevada a las inferiores, no se produce por necesidad, “sino como un proceso capaz de poner de relieve especialmente la degradación regular de la vida humana, que se produce a través de términos medios siempre semejantes a los precedentes (διὰ τῶν μέσων ἀεὶ καὶ ὁμοίων γιγνομένην)”<sup>62</sup>. Con la expresión “términos medios” Proclo alude a que no se transita directamente del régimen de los mejores al del vulgo (democracia/oclocracia), sino por etapas (timocracia y oligarquía), conservándose siempre cierta semejanza entre el régimen inferior y aquel del que procede.

Dado que el Estado constituye una copia del Todo, su estructura social refleja la estructura del Todo: “los dirigentes son semejantes a los dioses causantes de todas las cosas, los auxiliares a los demonios compañeros de los dioses, los cuales mantienen inquebrantable el orden del mundo y detienen la turbación surgida de las partes inferiores”<sup>63</sup>. Cuando Proclo se ocupa de las “virtudes políticas” (πολιτικαὶ ἀρεταί)<sup>64</sup>, afirma que el gobernante ha de poseer la prudencia (φρόνησις), ya que requiere deliberar, discernir lo bueno y lo malo; la clase guerrera, la “valentía” (ἀνδρεία), ya que es la encargada de velar por la ciudad<sup>65</sup>, tanto contra los enemigos externos como contra los internos, al ser estos los que “intentan rebelarse contra el Estado”<sup>66</sup>; y, por último, la clase de los productores-artesanos, la “moderación” (σωφροσύνη), ya que “por un exceso

<sup>59</sup> Plot. 4. 5. 3. 18-21; 4. 7. 3. 1-6; 3. 1. 5. 4-11; 4. 4. 35. 8-16. Cf. Pigler 2001: 45-49.

<sup>60</sup> Cf. O'Meara 2003; Ramos Jurado 2005.

<sup>61</sup> Procl. *in R.* 2. 3. 6 Kroll.

<sup>62</sup> Procl. *in R.* 2. 2. 3-5 Kroll.

<sup>63</sup> Procl. *in R.* 1. 3. 6-10 Kroll.

<sup>64</sup> Procl. *in R.* 1. 215. 28-217. 5 Kroll.

<sup>65</sup> Procl. *in R.* 1. 216. 5 Kroll.

<sup>66</sup> Procl. *in R.* 1. 216. 8-10 Kroll.

de bienes necesarios” puede llegar a identificar lo material con la felicidad y el bien<sup>67</sup>. Cuando cada clase ha recibido su virtud propia, “la tarea de la justicia (δικαιοσύνη) resulta patente”<sup>68</sup>, y consiste en que cada clase asuma su propia función, su puesto, y no intente usurpar el de la otra clase, de forma que “cada uno viva en el lugar que le ha sido asignado por la ciencia política”<sup>69</sup>.

El fin del gobernante radica en imitar al demiurgo, sea supremo o parcial<sup>70</sup>, lo que le permite llevar una vida “libre de discordias” (ἄστασίαστον), recibir la *paidéia* y poseer todo en común, ocupaciones, bienes de fortuna y todo “lo intermedio”. Esta *paidéia* consistirá en la educación en la *mousiké* y en la gimnástica<sup>71</sup>, junto con la ciencia que trata del orden universal y del buen momento de fecundidad o no, sacrificios, actos culturales, hieroscopia y cualquier otra disciplina concerniente al buen gobernar<sup>72</sup>. Con un gobernante así el Estado perdurará, pero si se origina una disensión entre los dirigentes, el régimen político óptimo se derrumbará<sup>73</sup>.

En el seno de la comunidad neoplatónica Proclo es considerado como el representante de la idea del Bien en la sociedad, es decir, como el demiurgo, el profesor que encarna la imagen perfecta del Bien. Por ello, Marino lo califica, en una pasaje de la *Vida de Proclo*, como “el más conforme al Bien” (ἄγαθοειδέστατος)<sup>74</sup>. Este calificativo se remonta a la *República*<sup>75</sup> de Platón, y aparece utilizado en otros pasajes de Plotino para calificar a las formas inteligibles, que son “parecidas al Bien”, porque el Bien las ilumina<sup>76</sup>. Por tanto, calificar a Proclo como “el más conforme al Bien” implica establecer una analogía entre el Bien, el sol y el *diádoco*: el sol es la forma visible del Bien que gobierna todas las cosas visibles, y Proclo, profesor de filosofía, refleja el Bien cuando imparte su enseñanza.

La pedagogía, es decir, el acto de enseñar, constituye una manifestación de la *prónoia*. Cuando un profesor de filosofía imparte una clase a sus estudiantes en una escuela neoplatónica lleva a cabo esencialmente dos cosas: 1) transmite la verdad que se halla contenida en los textos de los fundadores de la escuela y del *corpus* canónico, Aristóteles y principalmente Platón, y expresa un *lógos didaskalikós* que ha de convertir las almas de los estudiantes dirigiéndolas hacia

<sup>67</sup> Procl. *in R.* 1. 216. 13-18 Kroll.

<sup>68</sup> Procl. *in R.* 1. 26. 23-24 Kroll.

<sup>69</sup> Procl. *in R.* 1. 216. 26-27 Kroll.

<sup>70</sup> Procl. *in R.* 2. 8. 15-21 Kroll.

<sup>71</sup> Procl. *in R.* 2. 72. 30-73. 1 Kroll.

<sup>72</sup> Procl. *in R.* 2. 73. 20-26 Kroll.

<sup>73</sup> Procl. *in R.* 2. 3. 11-12 Kroll.

<sup>74</sup> Marin. *Procl.* 27. 13 Saffrey-Segonds-Luna.

<sup>75</sup> Pl. *R.* 509 a.

<sup>76</sup> Plot. 6. 7. 22 . Cf. Plot. 1. 7. 1; Iambl. *Protr.* 4; Dam. *in Prm.* 440. Véase Hoffmann 1998: 234-235.

el primer principio; y 2) practica la asimilación a Dios, desde el punto de vista de las facultades cognitivas –en este caso el profesor imita la omnisciencia divina–, pero también desde el punto de vista de las facultades vitales y de las facultades prácticas del alma, lo que corresponde al ejercicio de una actividad providencial que tiene como objetivo el perfeccionamiento (τελείωσις) de las almas imperfectas de los estudiantes. De este modo, los neoplatónicos fundamentan su pedagogía en una interpretación del *Teeteto*<sup>77</sup>: se trata de que en el acto de enseñanza los estudiantes practiquen la asimilación a Dios desde el doble punto de vista de las facultades prácticas y cognitivas de su alma. Para fundamentar su teoría pedagógica, los neoplatónicos, que se consideran los portadores de la doctrina platónica del Bien, interpretan la concepción aristotélica de la homonimia del Bien, aplicado al acto de transmisión entre el profesor y el alumno, como el bien en las categorías del actuar y del padecer.

## 5. EL ÚLTIMO ESLABÓN ALEJANDRINO

Olimpiodoro es profesor de filosofía en la Alejandría del s. VI. Probablemente naciera antes de 505, ya que en caso contrario no hubiera podido ser discípulo de Amonio, cuya muerte se sitúa en torno a 520-525<sup>78</sup> y después de 495. Se trata del último diádoco pagano de Alejandría, donde enseña hasta el año 565, según los datos de que disponemos<sup>79</sup>. Con frecuencia se habla de la “escuela de Olimpiodoro”, en la que se suele enmarcar el escrito anónimo *Prolegómenos a la filosofía de Platón*. Olimpiodoro es el único comentador del que conservamos comentarios completos, que consisten en apuntes de sus clases tomados por sus estudiantes en Alejandría, sobre los dos grandes filósofos griegos: tres comentarios de Platón (*Alcibiades*, *Gorgias*, *Fedón* –de ellos, dos completos–) y dos de Aristóteles (*Categorías*, *Meteorológicos*, ambos completos). Sin embargo, a pesar de esta insólita conservación, la obra exegética de Olimpiodoro continúa siendo, salvo raras excepciones, poco estudiada.

Estos comentarios programan su docencia en lecciones, y cada lección, a su vez, se compone en su programación de θεωρία y λέξις. Sin embargo, difieren de los comentarios *ex profeso* elaborados por Simplicio o Filópono, ya que consisten en apuntes de sus cursos (σχόλια ἀπὸ φωνῆς). Por lo tanto, se caracterizan por partir de una exposición oral, marcada por un claro contexto escolar, en el que sigue un orden sistemático propio del método tradicional, inaugurado por Proclo, que se adapta a las necesidades del joven auditorio<sup>80</sup>. Según este método, los comentarios se dividen en lecciones magistrales

---

<sup>77</sup> Pl. *Tht.* 176 b.

<sup>78</sup> Westerink, Trouillard, Segonds 1990: 11.

<sup>79</sup> Saffrey 2005: 269-270.

<sup>80</sup> Festugière 1963: 81.

(πράξεις) y se subdividen, a su vez, en explicación general (θεωρία) y en explicación pormenorizada (λέξεις)<sup>81</sup>.

Los comentarios de Olimpiodoro van dirigidos fundamentalmente a estudiantes de los primeros años, y presentan una orientación claramente moral, con poca presencia de problemas metafísicos, tal como caracteriza al nivel inicial de los estudios en las escuelas neoplatónicas.

Siguiendo a Renaud<sup>82</sup>, la hermenéutica de Olimpiodoro se basaría en los siguientes presupuestos: 1) El sentido verdadero de un texto es único y determinable, es decir, se puede descubrir *la* verdadera interpretación, en contraposición a la noción moderna de las recepciones múltiples. 2) Los antiguos descubrieron las verdades eternas sobre la eternidad del Todo y del Uno. 3) El mundo (κόσμος) constituye un conjunto cuyas partes están estructuradas jerárquicamente según sus propios fines; por ello, la jerarquía natural del mundo parece dirigir la jerarquía pedagógica. 4) La racionalidad sistemática de las obras de Platón y de Aristóteles revela la racionalidad sistemática del mundo.

Por medio del estudio armonizado de las obras de Platón y de Aristóteles el hombre puede alcanzar la perfección moral e intelectual, que radica precisamente en la comprensión del mundo y en la unión con el Uno. Por todo ello, desde la perspectiva pedagógica y exegética neoplatónica acontece una triple coincidencia entre la finalidad del universo, la finalidad de la obra que se comenta y la finalidad del *cursus* de estudios. Mediante la exégesis de lo implícito, el filósofo debe ante todo imitar (μιμείομαι) el universo<sup>83</sup>, estructurado jerárquicamente, y a Dios, principio de las cosas<sup>84</sup>; y, posteriormente, cumplir la misión pedagógica, que consiste en dirigirse hacia lo inteligible, mediante la adquisición de los diversos grados de virtudes y de conocimientos.

La tradición exegética que inaugura Jámblico fija un canon que quizás era practicado con anterioridad de manera habitual en las escuelas<sup>85</sup>. Este *cursus* se divide en dos ciclos: 1) Aristóteles, comenzando por las *Categorías*, y 2) Platón, doce diálogos<sup>86</sup>. La función propedéutica otorgada a Aristóteles supone un acuerdo fundamental (συμφωνία) entre los dos pensadores.

Las cuestiones exegéticas planteadas en las introducciones se inscriben en el orden de lectura (τάξις τῆς ἀναγνώσεως) de las obras canónicas. De manera especial, se centran en el análisis del fin o tema (σκοπός) del texto, que conforma la unidad de la obra.

---

<sup>81</sup> Westerink 1971: 7.

<sup>82</sup> Renaud 2009: 148.

<sup>83</sup> “El diálogo [platónico] es un universo (κόσμος) y el universo un diálogo”. (Anon. *Prol.* 16.3-4; cf. Pl. *Phdr.* 264 c).

<sup>84</sup> *Olymp. in Grg.* 42. 2 Westerink.

<sup>85</sup> Dörrie, Baltes 1993: 225.

<sup>86</sup> Sobre la enseñanza, el programa y el medio profesional de la filosofía post-helenística, véase Westerink 1976: 23-27; Hoffmann 1987: 63-64; 2006: 597-602.

El *cursus* está organizado en función de una doble perspectiva, pedagógica y moral: 1) La pedagógica, que se aplica de modo progresivo, de lo más simple a lo más complejo, consiste en la elaboración y seguimiento de un programa de estudios adaptado al nivel del auditorio, es decir, ajustado al conocimiento y a la comprensión de los estudiantes. Esta perspectiva sigue un orden de lectura que comienza con la lógica y finaliza con la metafísica o teología. 2) La perspectiva moral trata de iniciar a los jóvenes estudiantes en la enseñanza de un modo de vida, jerárquicamente estructurado, según los cinco grados de virtudes<sup>87</sup>.

El estudio de Platón comienza con el *Alcibiades*, “porque con este diálogo nos conocemos a nosotros mismos”<sup>88</sup>, y continúa con la lectura de los diálogos según el orden jerárquico de las virtudes: las virtudes políticas (*Gorgias*), las virtudes purificadoras (*Fedón*) y las virtudes contemplativas (*Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Fedro*, *Banquete*); por último, se consagra a la explicación de los “diálogos perfectos” (*Timeo* y *Parménides*).

La introducción general a Aristóteles, preferido en la docencia alejandrina, consta de los siguientes elementos: la clasificación de los escritos de Aristóteles, el fin de la filosofía –conocimiento de Dios, el primer principio–; las maneras de alcanzar este fin –ética, física, matemática, teológica–. El *cursus* aristotélico, que antecede al *cursus* platónico, consta de tres partes: la lógica, la física y la teología. La parte lógica incluye la lectura del *Organon*; la parte física, la lectura de la *Física*, del *Sobre el cielo*, del *Sobre la generación y la corrupción*, de los *Meteorológicos* y del *Sobre el alma*<sup>89</sup>; y la parte teológica comprende la lectura de la *Metafísica*. Este programa de enseñanza, en sintonía con la ontología neoplatónica, se basa en el principio de que hay que comenzar con el conocimiento del mundo físico y continuar con el teológico<sup>90</sup>.

El comentario asume un valor purificador y psicagógico tanto para el comentador como para el estudiante o lector. Las exégesis neoplatónicas distinguen entre la filosofía acabada por Platón y Aristóteles, y el fin (τέλος) de la filosofía, es decir, la aprehensión completa de la verdad. Por ello, Platón no se estudia por sí mismo, ya que lo que importa en última instancia no son los autores, sino el

---

<sup>87</sup> “En cuanto a los diálogos intermedios, es preciso ordenarlos del siguiente modo: como las virtudes siguen un orden vertical (κατὰ βάθος) según cinco grados, naturales, morales, políticas, purificadoras, contemplativas, es preciso leer primero el *Gorgias*, en tanto político, en segundo lugar el *Fedón*, en tanto catártico: en efecto, después de la vida política viene la vida catártica. Pasamos después al conocimiento de los seres, que se adquiere por medio de la virtud contemplativa”. (Anon. *Prol.* 26. 30-36). Según Taormina-Piccione (2010: 245, n. 58) la expresión κατὰ βάθος es técnica, procedente de la terminología matemática. Jámblico la emplea para referirse a la dimensión vertical, diferenciándola de la horizontal (κατὰ πλάτος), véase, por ejemplo Iambl. *in Nic.* 52. 10.

<sup>88</sup> Anon. *Prol.* 26. 17; Procl. *in Alc.* 11. 1-17; Olymp. *in Alc.* 10. 18-11. 6.

<sup>89</sup> Olimpiodoro compara el tratado *De anima* con una “animal anfibio” que puede formar parte tanto de la física como de la teología (Olymp. *in Mete.* 4. 5 Stüve).

<sup>90</sup> Olymp. *in Mete.* 4. 8 Stüve.

objetivo de su pensamiento, es decir, la “verdadera filosofía”, que consiste en la elaboración completa y definitiva de los problemas planteados en sus escritos. De este modo, tratar de conciliar a Platón y Aristóteles no consiste en conciliar sus enseñanzas explícitas, sino el objetivo de sus doctrinas, la comprensión clara y rigurosa de todos los seres, de las verdades eternas, al margen de la individualidad de los filósofos.

El principio de armonía entre Platón y Aristóteles constituye un presupuesto exegético presente desde Porfirio y Jámblico que se consolida como clave hermenéutica en las escuelas neoplatónicas tardías de los siglos V y VI<sup>91</sup>. Según este principio armónico, el estudio de Aristóteles es considerado como una propedéutica a la interpretación de Platón<sup>92</sup>. Por ello, Aristóteles no se estudia por sí mismo, sino solo como una preparación a la filosofía de Platón<sup>93</sup>. Este carácter propedéutico de la obra aristotélica obedece a la división del trabajo filosófico: Aristóteles trata de la lógica y del mundo sensible, mientras que Platón se dedica al estudio del alma y del mundo inteligible. El fin (τέλος) es el mismo en ambos autores, y consiste en la contemplación de todos los seres y el regreso al primer principio, el Uno.

Asimismo, según el principio de coherencia lógica inmanente, cada obra es considerada como un todo del que el exégeta ha de mostrar su unidad. El comentador debe explicar el texto, además de reconocer la verdad de las doctrinas que transmite, haciéndolas explícitas cuando sea preciso. El exégeta ha de mostrar la coherencia interna de la obra de cada autor comentado<sup>94</sup>. Como señala P. Hadot, “finalmente el texto se convierte en un pretexto que permite reencontrar la doctrina tradicional de la escuela”<sup>95</sup>. La arquitectura del sistema filosófico del neoplatonismo se basa particularmente en un lectura pormenorizada de los diálogos de Platón. En la medida en que esto es así, la exégesis no se limita a constituir un simple pretexto, sino más bien un punto de partida desde el que puede construirse el propio sistema<sup>96</sup>.

## CONCLUSIONES

El término colectivo “escuela de Alejandría” se aplica para designar a los neoplatónicos que enseñan en Alejandría desde el siglo V al VI d.C., entre ellos Teón, y su hija Hipatia, Hierocles, Hermias, Amonio, David, Elías, Filópono (este último solo en la medida en que publica una serie de comentarios

---

<sup>91</sup> Hoffmann 2000: 364.

<sup>92</sup> Olymp. *in Grg.* 41. 9; *Prol. in Cat.* 17. 39-40; 17. 7-8.

<sup>93</sup> I. Hadot 1991: 189.

<sup>94</sup> Hoffmann 2000: 360 y 364.

<sup>95</sup> P. Hadot 1987: 22.

<sup>96</sup> Praechter 1910: 115-132.

de Amonio) y Olimpiodoro. En este contexto, el término “escuela” no implica una institución de enseñanza-aprendizaje organizada sistemáticamente, como la escuela neoplatónica de Atenas. En su lugar, todos los profesores del neoplatonismo en Alejandría son independientes económicamente. La mayoría de los neoplatónicos alejandrinos había estudiado en Atenas. Damascio, primero enseña en Alejandría, y más tarde se convierte en *diádoco* en Atenas. Simplicio estudia primero con Amonio en Alejandría y luego con Damascio en Atenas. Debido a estos contactos cercanos, es muy poco probable que se dieran diferencias doctrinales fundamentales entre las escuelas neoplatónicas de Alejandría y Atenas. Asimismo, el neoplatonismo alejandrino no recibe una influencia cristiana, ni regresa a los principios del platonismo pre-plotiniano.

El contexto en el que se enmarca la enseñanza de la filosofía en Alejandría es fundamentalmente exegético, y, en tanto tal, la escuela prepara para el acceso a la “patria celestial”, fundamento de la concepción cosmopolita para los neoplatónicos. Un exégeta es un profesor que enseña a partir de los textos a sus estudiantes y, al mismo tiempo, él mismo es un estudiante de sus antecesores. La intención del comentador es transmitir la verdad, añadiendo poco al texto, dejándolo hablar por sí mismo. En las escuelas neoplatónicas la búsqueda de la verdad sobre una cuestión se identifica con la exégesis que consiste en el arte de extraer la verdad de los textos portadores de autoridad sobre esa cuestión<sup>97</sup>. La organización, el orden de lectura de los textos, se basa en una teoría precisa que atiende a la clasificación neoplatónica de las virtudes<sup>98</sup>. Cada vez que se lee un texto de un fundador, Platón y antes Aristóteles, el alma del profesor y el alma del estudiante ascienden en la escala que conduce hasta el primer principio. La perspectiva pedagógica es doble: psicagógica y epistrófica. Se trata de actuar en las almas de los alumnos para que se conviertan emprendiendo la dirección del Bien. “Huyamos, pues, a la patria querida”<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Cf. Hadot 1968.

<sup>98</sup> Cf. Plot. 1. 2; Porph. *Sent.* 32; Macr. *Comm.* 1. 8. 3-10; Synes. *Ep.* 140; Dio. 9; Hierocl. *in CA* 6. 19-21; Procl. *in R.* 1. 12. 25-13. 6; Marin. *Procl.* 3-33; Anon. *Prol.* 26. 30-36. Sobre la ética neoplatónica de las virtudes, véanse Gerson 2004; Zamora 2013.

<sup>99</sup> Plot. 1. 6. 8. 16-17. Véase nota 56.



## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Hoz, J. M., García Ruiz, J. M. (1999), *Marino de Neápolis: Proclo o De la felicidad*. Irún.
- Arnin, H. F. A. von (1903-1905), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-III. Leipzig.
- Aujoulat, N. (1986), *Le néo-platonisme alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie: filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle*. Leiden.
- Bett, R. (1986), "Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*", *Phronesis* 31: 1-26.
- Blázquez, J. M. (1998), "La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a final del siglo V según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico. Paganos y Cristianos (1)", *Gerión* 16: 415-436.
- Bowersock, G. W. (1996), *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor.
- Brisson, L. (2001), "Le dernier anneau de la chaîne d'or", *REG* 114: 269-282.
- Brisson, L. (2008), "Famille, pouvoir, politique et argent dans l'école néoplatonicienne d'Athènes", in H. Hugonnard-Roche (eds.), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux*. Paris, 29-41.
- Burnet, J. (1900-1907), *Platonis Opera*, I-V. Oxford.
- Couvreur, P. (1901), *Hermeiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*. Paris. (reimpresión C. Zintzen, Hildesheim, 1971).
- Cox, P. (1983), *Biography in Late Antiquity*. Berkeley.
- Diels, H. (1882-95), *Simplicii in Aristotelis Physica commentaria*, in *CAGX-XI*, Berlin.
- Dörrie, H., Baltés, M. (1993), *Der Platonismus in der Antike, 3: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*. Stuttgart.
- Edwards, M. (2000), *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool.
- Évrard, E. (1960), "Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du Néoplatonisme athénien", *AC* 29: 391-406.
- Fernández, G. (1987), "La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529", *Erytheia* 8: 203-207.
- Festugière, A. J. (1963), "Modes de composition des commentaires de Proclus", *MH* 20: 77-80.
- Fowden, G. (1982), "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", *JHS* 102: 33-59.
- Gerson, L. P. (2004), "Neoplatonic Interpretation of Platonic Ethics", in M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, D. Del Forno (eds.), *Plato Ethicus: Philosophy is Life*. Proceedings of the International Colloquium 2003. Piacenza, 151-164.

- Goulet-Cazé, M.-O. (1982), “L’arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*”, in L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O’Brien (eds.), *Porphyre, La Vie de Plotin, Travaux préliminaires et index grec complet*, I. Paris, 229-327.
- Goulet, R. (1994a), “Asclépiodote d’Alexandrie”, in *DPhA*, I. Paris, 626-631.
- Goulet, R. (1994b), “Asclépiodote d’Aphrodisias”, in *DPhA*, I. Paris, 631-632.
- Goulet, R. (2000), “Isidore d’Alexandrie”, in *DPhA*, III. Paris, 870-878.
- Glucker, J. (1978), *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen.
- Haas, Ch. (1997), *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict, Ancient Society and History*. Baltimore-London.
- Hadot, I. (1978), *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiérocès et Simplicius*. Paris.
- Hadot, I. (1991), “The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the *Categories*”, in H.-J. Blumenthal, H. Robinson (eds.), *Aristotle and the Later Tradition*. Oxford, 175-189.
- Hadot, I. (2001), *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d’Épictète. Chapitres I à XXIX*. Paris.
- Hadot, P. (1968), “Philosophie, exégèse et contresens”, in *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*. Wien, 333-339. (Reimpression: *Études de philosophie ancienne*. Paris, 3-11).
- Hadot, P. (1987): “Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque”, in M. Tardieu (ed.), *Les règles de l’interprétation*. Paris, 13-34. (Reimpression: *Études de philosophie ancienne*. Paris, 1998, 27-58).
- Heiberg, J. L. (1894), *Simplicii in Aristotelis de Caelo commentaria*, VII. Berlin.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R. (1964-1982), *Plotini Opera*, I-III. Oxford.
- Hoffmann, P. (1987), “Catégories et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité Aristotelicien des *Catégories*”, in I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie*. Actes du Colloque international de Paris (28 septembre-1 octobre 1985). Berlin, 61-90.
- Hoffmann, P. (1998), “La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne”, in B. Roussel, J.-D. Dubois (eds.) *Entrer en matière. Les prologues*. Paris, 209-245.
- Hoffmann, P. (2000), “Les catégories aristotéliciennes *pote* et *pou* d’après le Commentaire de Simplicius. Méthode d’exégèse et aspects doctrinaux”, in M.-O. Goulet-Cazé (ed.), *Le commentaire entre tradition et innovation*. Actes du Colloque International de l’Institut des Traditions Textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999). Paris, 355-376.
- Hoffmann, P. (2006), “What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Late Neoplatonic Commentaries”, in M. L. Gill, P. Pellegrin (eds.),

- A Companion to Ancient Philosophy*. London, 597-622.
- Koch, H. (1932), *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Berlin-Leipzig.
- Kroll, W. (1899-1901), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, I-II. Leipzig (Reimpresión: Amsterdam, 1965).
- Kugener, M.A. (1907), *Zacharie le Scholastique. Vie de Sévère d'Antioch*, in *PO*, II, 1, Paris.
- Le Boulluec, A. (2012), *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*. 2ª ed. Paris.
- Marrou, H.-I. (1963), "Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism", in A. Momigliano (ed.), *The Conflict of Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, 126-150.
- Méla, Ch., Möri, F. (2014), *Alexandrie la divine*, I-II. Neuchâtel.
- O'Meara, D. J. (2002), "Neoplatonic Cosmopolitanism: Some Preliminary Notes", in M. Barbanti, G.R. Giardina, P. Manganaro (eds.), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e Amicizia, Omaggio a Francesco Romano*. Catania, 311-315.
- O'Meara, D. J. (2003), *Platonopolis. Platonic political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford.
- Pigler, A. (2001), "La réception plotinienne de la notion stoïcienne de sympathie universelle", *RPhA* 19: 45-78.
- Praechter, K. (1910), "Richtungen und Schulen im Neuplatonismus", in C. Robert, *Genethliabon. Festschrift für Carl Friedrich*. Berlin, 105-156.
- Praechter, K. (1927), "Simplikios", *RE* 3 A, 1, col. 204.
- Ramos Jurado, E. A. (2005), "La teoría política en el neoplatonismo", *Habis* 36: 423-442.
- Renaud, F. (2009), "Perspective pédagogique et exégèse de l'implicite chez les néoplatoniciens tardifs: le cas d'Olympiodore d'Alexandrie", in M. Achard, W. Hankey, J.-M. Narbonne (eds.), *Perspectives sur le néoplatonisme*. International Society of Neoplatonic Studies. Actes du colloque de 2006. Laval, 137-152.
- Richard, M. (1950), "ἈΠΟ ΦΩΝΗΣ", *Byzantion* 20: 191-222.
- Rist, J. M. (1965), "Hypatia", *Phoenix* 19: 214-225.
- Saffrey, H. D. (2005), "Olympiodore d'Alexandrie", in *DPhA*, IV. Paris, 769-771.
- Saffrey, H. D. (2007), "Retour sur le *Parisinus graecus* 1807, le manuscrit A de Platon", in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden-Boston-Köln, 3-28.
- Saffrey, H. D., Segonds, A.-P., Luna, C. (2001), *Proclus ou Sur le bonheur*. Paris.

- Saffrey, H. D., Westerink, L. G. (1968-1997), *Proclus. Théologie platonicienne*, I-VI. Paris.
- Sousa, R., Fialho, M. C., Haggag, M., Rodrigues, N. S. (2013), *Alexandrea ad Aegyptum. The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*. Porto.
- Steel, C. (2009), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, I-III. Oxford.
- Stüve, W. (1900), *Olympiodori in Aristotelis Meteora Commentaria*, in *CAG* XII, 2. Berlin.
- Taormina, D., Piccione, R. (2010), *Giamblico. I frammenti dalle epistole*. Napoli.
- Theiler, W. (1966), “Ammonius der Lehrer des Origenes”, in W. Theiler (ed.), *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin, 1-45.
- Vorwerk, M. (2003), “Citizenship of the Heavenly Fatherland: A Platonist Alternative to the Stoic Concept of Cosmopolitanism”, in K. Boudouris (ed.), *Polis and Cosmopolis: Problems of a Global Era*, II. Athens, 230-240.
- Watts, E. J. (2006), *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley.
- Westerink, L. G. (1956), *Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*. Amsterdam.
- Westerink, L. G. (1962), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam.
- Westerink, L. G. (1970), *Olympiodorus. In Platonis Gorgiam Commentaria*. Leipzig.
- Westerink, L. G. (1971), “Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564”, *ByzZ* 64: 6-21.
- Westerink, L. G. (1976), *The Greek Commentators on Plato's Phaedo, I, Olympiodorus*. Amsterdam.
- Westerink, L. G. (1990), “The Alexandrian Commentators and the Introductions to their Commentaries”, in R. R. K. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed*. London, 325-48.
- Westerink, L. G., Combès, J. (1986-1991), *Damascius, Traité des Premiers Principes*, I-III. Paris.
- Westerink, L. G., Trouillard, J., Segonds, A.-P. (1990), *Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Paris.
- Zamora, J. M. (2013), “Neoplatonic Ethics of Virtue”, in G. Rossi (ed.), *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*. Hildesheim, 275-295.
- Zintzen, C., (1967), *Damascii Vitae Isidori reliquiae edidit annotationibusque instruxit*. Hildesheim.

**PLATÃO E OS GUARANIS: UTOPIAS TRANSATLÂNTICAS NA OBRA  
DE ADMINISTRATIONE GUARANICA COMPARATA AD REMPUBLICAM  
PLATONIS COMMENTARIUS DE JOSÉ MANUEL PERAMÁS**  
(Plato and the Guarani: transatlantic utopias in the work *De Administratione  
guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius* by José Manuel  
Peramás)

GABRIELE CORNELLI (cornelli@unb.br)  
Cátedra UNESCO Archai, Universidade de Brasília

RESUMO: O presente ensaio dedica-se ao estudo da obra *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius*, escrita pelo jesuíta catalão José Manuel Peramás e publicada em 1793. A obra é concebida em polêmica com as utopias liberais e ilustradas modernas que o autor qualifica como epicuristas e desrespeitosas das santas instituições. Neste intento polêmico Peramás recupera a utopia política de Platão, expressa tanto na *República* como especialmente nas *Leis*. O argumento mais contundente na polêmica de Peramás com as utopias liberais de seu tempo é que entre os Guaranis das Missões, em terras americanas – ao dizer do autor – se realizou, ao menos aproximadamente, a concepção política de Platão (§2). Peramás, que foi missionário no Paraguai de 1755 a 1767, ano da expulsão dos jesuítas, desenha um cuidadoso estudo comparativo entre o texto platônico e o que ele pode conhecer em primeira pessoa nas missões guaranis. Numa Europa, a seu ver corrompida pelos ideais da Revolução Francesa, a coincidência da utopia de Platão com as instituições políticas dos guaranis torna-se prova da necessidade de combater a nova filosofia política liberal e suas revoluções, em favor de um retorno a ideais de justiça ao mesmo tempo antigos e primitivos.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; *República*; Guarani; Peramas; utopia

ABSTRACT: This paper is dedicated to the study of the work *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius* written by the Catalan Jesuit José Manuel Peramás and published in 1793. The work is conceived in controversy with the liberal and illustrated modern utopias that the author qualifies as Epicurean and disrespectful of the holy institutions. With this controversial agenda Peramás regains the political utopia of Plato, expressed both in the *Politeia* and especially in the *Laws*. The most compelling argument in Peramás' quarrel against the liberal utopias of his time is that among the Guarani of the Missions, on American soil, Plato's political ideas were actually put into practice (§2), at least approximately. Peramás, who was a missionary in Paraguay from 1755 to 1767, the year of the expulsion of the Jesuits, produces a careful comparative study of the Platonic text and of what he could learn first-hand in Guarani Missions. The coincidence of Plato's utopia with the political institutions of the Guarani people proves the need to fight the new liberal political philosophy and its revolutions in favor of a return to the ideals of justice at the same ancient and primitive. Especially in a Europe that, in his opinion, has been corrupted by the ideals of the French Revolution.

KEYWORDS: Plato; *Politeia*; Guarani; Peramas; utopia

## INTRODUÇÃO

A descoberta geral da obra que é objeto deste *paper* nasce literalmente de um jogo. Um dos jogos mais amados em ambas as margens do Atlântico: o jogo do futebol. Gianpaolo Romanato, no periódico vaticano *L'Observatore Romano*, às véspera da Copa do Mundo de Futebol de 2010 (11/06/2010) cita a obra de José Manuel Peramás, *De Administratione guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius*, mais comunmente conhecida como *A República de Platão e os Guaranis*. O texto serve de fonte para uma notícia extraordinária: o futebol nasceu entre os Guaranis das Missões da região do Paraguai e do Brasil.<sup>1</sup>

O interesse da obra, obviamente, supera aquele do jogo aqui descrito. De maneira especial por chamar em causa o próprio Platão e sua utopia filosófica. O livro foi publicado pelo jesuíta catalão Josep M. Peramás em Faenza, na Itália, em 1793. Nascido em Matarò, na Catalunha, em 1732, com a idade de 22 anos Peramás embarca para a América, ainda estudante jesuíta, chegando no Rio de la Plata, entre Argentina e Uruguai, em 1755. Depois de concluir seus estudos em Córdoba, em 1758, imediatamente após sua ordenação sacerdotal, é enviado como missionário para as reduções guaranis do Alto Paraná. Após um ano e meio, é chamado de volta para Córdoba para ocupar a cátedra de Retórica na Universidade. Em 1767, com a dramática expulsão dos jesuítas do Novo Mundo, Peramás foge para a região da *Romagna*, na Itália, e mais precisamente para a cidade de Faenza, onde dedica-se à vida religiosa, ao estudo e à publicação. Em 1773, no mesmo ano de sua morte, já estava pronta para a estampa uma obra chamada *De vita et moribus tredici virorum paraguaycorum*. No mesmo volume, encontrava-se publicado também o livreto que nos interessa aqui mais diretamente.<sup>2</sup>

## O CONTEXTO SETECENTISTA

A obra em questão, portanto, é publicada em pleno período setecentista. Um contexto histórico bastante conturbado e central para a formação da Europa.

---

<sup>1</sup> A notícia é pela verdade mais antiga, e se refere a um artigo, escrito entre o sério e o divertido, pelo grande etnólogo e antropólogo jesuíta, Bartolomeu Meliá, maior especialista das Missões Guaranis, na revista “Acción (junho 1999, pp. 20-22). Meliá revela que Peramás não seria o ‘único testemunho da invenção do futebol pelo Guaranis. Outro celebre jesuíta das missões, José Cardiel, também exilado em Faenza como Peramás, escreve em um manuscrito em 1771 (publicado na Espanha por P. Hernández em 1913 sob o título Breve relación de las misiones del Paraguay): “Después de la misa se reparten las faenas de toda la semana, y se van a comer y a jugar a la pelota, que ES casis u único juego. Pero no la juegan como lo españoles: no la tiran y revuelven con la mano. Al sacar, tiran la pelota un poco en alto, y la arrojan con el empeine del pie del mismo modo que nosotros con la mano: y al volverla los contrarios lo hacentambién con el pie: lo demás esfalta. Su pelotae de cierta goma, que salta mucho más que nuestras pelotas. Júntans e muchos a este juego y ponen SUS apuestas de una y otra parte...”. Não somente o futebol, portanto, mas também as apostas esportivas já tinham sua versão guarani.

<sup>2</sup> Veja-se para estas informações o *Prólogo* à tradução da obra de Peramás de 1946 por G. Furlong, que em 1925 já havia esboçado uma biografia de Peramás.

Marcondes (2012) fala da *literatura das navegações* do século XVI como um lugar de desenvolvimento de uma *antropologia das navegações*, que é resumida pelo *argumento antropológico*, de marca fortemente cética: haveria uma natureza humana universal? Quais os critérios para pensar o ser humano universal (que significava fundamentalmente europeu) após a descoberta do Novo Mundo? É neste período que surgem as visões idealizadas do bom selvagem, do homem naturalmente bom.

Dois séculos depois a filosofia da Ilustração do século XVIII inverte a visão paradisíaca do homem americano e do Éden na terra americana, para um discurso fortemente marcado por uma visão negativa do Novo Mundo. O discurso serve agora para legitimar a forte expansão colonial europeia, obviamente, assim como a escravidão africana. No meio desta polêmica sobre o status de humanidade a ser atribuído aos indígenas americanos a experiência das missões jesuíticas guaranis adquire uma importância decisiva. Dela se ocupam autores da *grande literatura* como Montesquieu, Voltaire e Raynal, entre outros (Domingues 2006, 47). O argumento antropológico é substituído pelo *argumento político*: é o século das grandes utopias, isto é, da exploração da possibilidade de uma sociedade justa e perfeita. Neste contexto a grande literatura europeia dedica-se, mais uma vez, a se confrontar com a América. No caso específico com uma experiência extraordinária como aquela da República jesuítica das Missões guaranis.

Um exemplo desta visão crítica setecentista é certamente o célebre *Cândido* de Voltaire. Publicado em 1759 o *Cândido ou o otimismo* é uma novela pseudônima que, ainda que não dedicada especificamente aos guaranis, representa um momento central da crítica europeia à experiência jesuítica no Novo Mundo. Inicialmente concebido como crítica sarcástica ao postulado otimista de Leibniz pelo qual este mundo seria o melhor dos mundos possíveis, o *Cândido*, em suas andanças pelo Novo Mundo, revela uma sociedade corrompida pela colonização espanhola (e portuguesa), pela república jesuítica e pela escravidão de origem africana. Única exceção a esta distopia é o Eldorado. Marcado pela ausência de leis, prisões e guerras, o lugar é colocado geograficamente no Peru, mas – é interessante notar aqui a finura do jogo dramático – Cândido o teria encontrado acidentalmente e já não saberia mais voltar a ele. Ainda que Voltaire critique, portanto, a realidade da ocupação americana, é ainda em terras latino-americanas que a sociedade ideal é representada (Domingues 2006, 60).

Entre os que se ocupam intensamente da experiência da Missões guaranis, encontra-se um dos maiores opositores dos jesuítas, o Marques de Pombal. Um ano antes da expulsão dos jesuítas, em 1758, ele publica, a princípio anonimamente, o livreto *Relação Abreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos domínios ultramarinos das duas monarchias*. O argumento central do Marques de Pombal é que as reduções jesuíticas guaranis desafiavam, em seu isolamento e autossuficiência, o poder das coroas tanto portuguesa como espanhola, e uma ação militar por parte destas era

necessária para evitar um levante dos súditos indígenas. Os padres jesuítas, por seu lado, são acusados de exercerem sobre os guaranis um poder total. Segundo Pombal, “a obediência cega implantada no seio das famílias indígenas coloca-as em um estado de escravidão pior do que a dos negros em Minas Gerais”(1957, 8).<sup>3</sup>

O livro de Peramás insere-se neste debate tomando o outro lado, isto é, como uma resposta/apologia dos jesuítas contra a desconfiança geral reservada ao homem indígena e, mais precisamente, à atuação política e eclesiástica dos jesuítas nas Missões. A resposta de Peramás, todavia, - é o caso de notar - se dá numa temporalidade póstuma, por assim dizer: o missionário jesuíta encontra-se já no exílio italiano, tendo perdido não somente a missão entre os guaranis, mas também a própria Companhia de Jesus, suprimida em 1773 pelo papa Clemente XIV. Este contexto de *desterro* determina tanto o tom fortemente polêmico da obra como a escolha de tecido comparativo: a *República* de Platão.

As primeiras linhas do texto não deixam dúvidas com relação a qual é a intenção do autor, que chama a contenda a *insanientis Philosophiae Epicureus grex*:

Se alguma vez foi oportuno por em prática aquela forma de governo que propõe Platão em seu célebre livro *A República*, é certamente nestes tempos em que um rebanho epicurista de filósofos dementes, em seu ódio contra as santas instituições de nossos antepassados e de toda forma reta de governo, subverte todo o existente e excogita algo novo todo dia para conseguir a plena felicidade dos povos. Porque então não adotam aquela forma do grande filósofos de quem Cicero denomina o mais sábio da Grécia? Sei bem que há nela erros inadmissíveis; reconheço e confesso isso. Mas também contem coisas belíssimas e excelentes. Reconheçam elas e as coloquem em prática (1).

Um forte tom retórico do autor é uma marca do texto. A hipótese a ser demonstrada, que houve de fato alguma vez um lugar onde os ideais políticos de Platão se realizaram, é assim metodologicamente delimitada:

Em nossa exposição seguiremos o seguinte método: daremos uma síntese do pensamento de Platão sobre cada um dos temas, em seguida referiremos o que se praticava entre os guaranis; ao final o leitor julgará por si mesmo se entre as normas daquele e as práticas destes haja semelhança ou discrepância (4).

A obra está organizada em 27 capítulos e 344 parágrafos numerados sucessivamente. Uma *Apóstrofe aos Filósofos Liberais* está posta ao final do livro, junto com um resumo de seus argumentos. Estilo e organização do texto fazem lembrar diretamente aqueles dos exercícios retóricos escolásticos. Para contrastar

---

<sup>3</sup> Peramás responderá dizendo que os jesuítas protegiam os índios da violência das coroas, tratando-os como “filhos, não escravos”(XXII, 246).



a forte implicação da memória e da autópsia do próprio Peramás – e como mais um artifício retórico escolástico – o autor declara:

Para que ninguém pense que aqui inventamos alguma coisa com a intenção de forçar os termos de comparação, declaramos que quanto teremos a dizer, apesar de ter vivido por muito tempo entre os guaranis, o derivaremos de documentos já publicados, a saber: dos escritos de... (5).

De fato a obra, para além de contar com uma enorme quantidade de citações de autores clássicos (de Cícero a Tomás de Aquino, passando pela lírica e a biografia), refere-se a uma ainda maior quantidade de obras dedicadas às missões jesuíticas: o historiador italiano Muratori e diversos jesuítas são arrolados como testemunhas da veracidade da narração. Filósofos e polemistas setecentistas como Pauw e Raynal são frequentemente criticados. Esta estratégia de utilização direta de fontes primárias para comprovar a narração, para além de técnica de persuasão, é também a marca do estilo literário setecentista. Exemplo disso é a própria *Relação* – acima citada – do Marquês de Pombal, que além de citar um diário anônimo escrito por alguém que esteve nas missões, inclui em apêndice quatro documentos, “escritos na língua dos índios e fielmente traduzidos para o português”, a dizer do Marquês) que comprovariam as intenções subversivas de jesuítas e indígenas (Domingues 2006, 50).

Como anunciado, portanto, os diversos capítulos desempenham uma comparação sinóptica entre o que Peramás resume (citando frequentemente as páginas da *República* e das *Leis*) do pensamento político platônico e o que teria sido a República guarani. Um breve olhar para o sumário dos capítulos dá a ideia da amplitude e da precisão desta comparação:

## INTRODUÇÃO

Cap. I.	Em que lugar deve edificar-se uma cidade
Cap. II.	A forma que deve ter a cidade
Cap. III.	Simplicidades nas casas e no enxoval
Cap. IV.	Unidade da etnia dos integrantes de uma cidade
Cap. V.	Número de cidadãos e de casas
Cap. VI.	O templo e os sacrifícios
Cap. VII.	A inquisição contra os ímpios
Cap. VIII.	A comunhão dos bens
Cap. IX.	As bodas
Cap. X.	A educação
Cap. XI.	A música
Cap. XII.	A dança
Cap. XIII.	O trabalho do dia
Cap. XIV.	As refeições públicas

Cap. XV.	As artes
Cap. XVI.	O progresso das artes
Cap. XVII.	Origem dos povos
Cap. XVIII.	O comércio
Cap. XIX.	Os peregrinos
Cap. XX.	As roupas
Cap. XXI.	Os magistrados
Cap. XXII.	As leis
Cap. XXIII.	A reta disciplina
Cap. XXIV.	Opinião do filósofo Reynal sobre a organização dos guaranis
Cap. XXV.	Outras opiniões sobre o regime guarani
Cap. XXVI.	Os castigos
Cap. XXVII.	Funerais e cemitérios
EPÍLOGO da comparação	
APÓSTROFE aos filósofos liberais	
CONCLUSÃO	

### COMUNHÃO DOS BENS

A comunhão dos bens é certamente um dos temas centrais das utopias setecentistas e motivo fundamental de interesse e debate, entre os intelectuais do tempo, sobre o *comunismo* das missões jesuíticas. A maneira como Peramás trata a questão revela os contornos de seu projeto utópico e as formas de seu diálogo tanto com Platão como com as utopias liberais contemporâneas. O cap. VIII, intitulado exatamente *A Comunhão dos bens*, é inteiramente dedicado a um exame cuidadoso desta questão. Assim inicia-se o capítulo:

Depois de sua atenção para com a Religião nada foi tão caro a Platão quanto a comunhão dos bens, sem a qual – ele pensava – de nenhuma forma a cidade podia subsistir. Assim deu entender em certa ocasião na qual, convidado pelos habitantes da Arcádia a organizar a cidade deles, negou-se por saber que eles não admitiam a igualdade de riquezas. No tratado (*sic*) *A República* não exige nada com mais intransigência do que a vida comum: o mesmo faz nos doze livros d'*As Leis*, escritos para a colônia de Magnésia que os cretenses deviam fundar (VIII, 42).

Peramás, ao mesmo tempo em que faz uma comparação interna ao *corpus* platônico, demonstrando perceber uma diferença de intensidade utópica – por assim dizer – entre *República* e *Leis*, afirma:

Em estas [*Leis*] é sem dúvida mais moderado e cauto com relação à comunhão dos bens. Pois nos livros de *República* ele foi demasiado longe em seu afã de tornar todas as coisas comuns, e cometeu graves erros, como veremos mais adiante (VIII, 42).

O escândalo de Peramás acentua-se com relação a uma modalidade específica desta comunhão dos bens platônica:

O engenho portentoso de Platão, enganado por aquele célebre provérbio grego pelo qual “tudo é comum entre os amigos”, *koináphilon*, falhou por completo nos livros d’*A República* ao pretender que mulheres e filhos fossem comuns; e isso não por ele ser mulherengo – pois viveu celibatário e casto a vida toda (IX, 53).

O erro de Platão é, todavia, escusável, fundamentalmente, por ele ser somente um ser humano: “temos de reconhecer que aqui Platão errou completamente, e apesar de ser chamado ‘o divino’, afinal era um homem” (IX, 53 n1). Mas não merecem a mesma compreensão os utopistas contemporâneos, que são chamados na mesma passagem de “rebanho aloprado dos modernos sofistas, cuja cegueira supera a de Platão” (XI, 55).

A Platão e aos filósofos modernos o autor opõe a experiência das Missões: “entre os guaranis algumas coisas eram comuns, outras não” (VIII, 45). Havias entre eles uma estrutura de divisão da terra que previa a existência de dois tipos de campos: o *abambaé*, que era “propriedade particular de cada índio” e o *tupambaé* que era o campo comum, cultivado por toda a redução e cujos frutos (fundamentalmente trigo, legumes, algodão) eram armazenados nos depósitos como “fundo comum” de assistência *social*, que permitia cuidar dos “doentes, meninos, meninas e viúvas” (VIII, 47).

A centralidade do tema é evidente também pelo fato que, neste caso da divisão das terras em privadas e comuns, Peramás chama em causa nominalmente o mais importante utopista de seu tempo: o próprio Thomas Moore.

Isso o teria aprovado, sem dúvida, o famoso Thomas Moore, que desejava que todos os integrantes de sua república *UTOPLA* fossem agricultores (VIII, 48).

Na questão da comunhão de bens, portanto, a prática das missões guaranis supera tanto certo exagero platônico como os “gritos insensatos que hoje ecoam por toda parte de igualdade, comunhão de bens e equidade das riquezas” (VIII, 42, n1). Esta posição crítica de Peramás precisa ainda superar um obstáculo importante: a tradição pela qual a comunhão de bens era praticada na comunidade cristã primitiva. Peramás admite isso. Mais precisamente, a utopia *comunista* da Igreja primitiva é diretamente relacionada à filosofia platônica:

Suponhamos que Pedro [o apóstolo] quando pobre, mal vestido e descalço entrou em Roma, tivesse começado a tratar de persuadir publicamente os patrícios, senadores, ediles, tribunos militares e até o próprio Imperador para que, abolidos os títulos honoríficos e fazendo uma montanha com as riquezas e os bens familiares, as repartissem todas com os plebeus e vivessem todos em perfeita igualdade. O que teria acontecido? O Senado e o Povo Romano teriam pensado que chegara da Grécia um discípulo de Platão e o teriam

embarcado para Creta, depois de injuria-lo com palavras, visto que Platão havia imaginado sua república para os Cretenses e não para os Quirites (317).

A imagem de Pedro Apóstolo ser confundido com um discípulo de Platão por causa de seu comunismo é realmente excepcional e cria para Peramás um duplo problema, pois Platão e o Evangelho são de fato os dois horizontes principais de referência e idealidade. Peramás resolve inicialmente o problema afirmando o seguinte:

não foi esta [da comunhão dos bens] uma lei geral para todos, e sim um toque sublime da glória daquela santíssima comunidade, um método de vida admirável e um estado de seres perfeitos (...). Mas com respeito a cidadãos que não tem miras tão elevadas, é conveniente que disponham de seus bens e de seus campos (...). (331).

Um pouco ao estilo platônico, portanto, a comunhão dos bens – ainda que ideal - não seria simplesmente aplicável a todos. No entanto, esta correspondência entre a utopia *comunista* platônica, a prática da comunidade cristã primitiva e os ideais dos ilustrados requer um suplemento de reflexão e argumentação por parte de Peramás. Ao argumentar contra Platão e o Evangelho, Peramás revela-se de fato como um pensador setecentista, apesar de tudo. Assumindo uma visão francamente liberal, acaba – em primeiro lugar – por considerar a igualdade um problema para o progresso, devido à falta de competição:

todas as famílias eram quase iguais e possuíam os mesmos bens, a não ser que alguém cultivasse seu campo com maior diligência (...). Isso introduzia uma desigualdade insignificante e, além , constituía um estímulo (VIII, 49).

Em segundo lugar, em favor deste sistema de terras públicas e privadas, é chamada em questão uma analogia natural: os guaranis são comparados com as abelhas, que possuem cada uma seu mel, mas somente depois de colaborarem para a construção da colmeia coletiva.<sup>4</sup> O mesmo argumento do natural *versus* civilizado é apresentado com relação às formas de relações econômicas deste sistema, notadamente à moeda:

Não se utilizava moeda entre os guaranis; seguindo o uso primitivo, faziam escambo de mercancia com mercancia, sistema este mais apropriado à simplicidade natural (XVIII, 175).

---

<sup>4</sup> As abelhas são indicadas pelo próprio Aristóteles como exemplos de organização política ideal na primeira página de sua *Política*.

Um argumento *natural* é assim argumento para contrapor-se ao comunismo platônico e cristão original. Assim, ao novamente reclamar de Platão, Peramás afirma:

Quantas e quão graves dificuldades cria esta comunhão de bens platônica e igualdade de todos! Em nenhuma parte até agora existiu uma cidade que se regressasse por estas instituições, nem creio que jamais poderá existir no futuro (322).

Desta forma (“jamais poderá existir no futuro”) a questão da comunhão dos bens introduz o grande pano de fundo da obra de Peramás, isto é a polêmica com as utopias de seu tempo.

### UTOPIAS TRANSATLÂNTICAS

No *Apóstrofe final aos Filósofos Liberais* Peramás assim resume a questão:

Terminada a comparação do regime guarani com a República de Platão, se algum entre os filósofos atuais (que, seguindo a norma dos antigos atenienses, *não se ocupam com outra coisa senão dizer ou ouvir novidades*) me perguntasse se julgo possível existir na Europa algo semelhante àquela forma de governo, responderia: foi possível num outro tempo, não em nossos dias. Foi quando os europeus, antes de cultivarem as artes e fundar suas cidades, viviam em grupos e andavam errantes, pouco ou nada diferentes das tribos da América (307).

A indicação de que tanto a república de Platão como aquela dos Guaranis – que as linhas gerais do estudos sinóptico mostram não diferirem significativamente – foram possíveis em outros tempos, mas não em nossos dias, resume bem a polêmica de Peramás com as utopias ilustradas de seu tempo. O motivo alegado pela impossibilidade da Europa viver a utopia guarani é seu estágio civilizatório, por assim dizer, isto é seu afastamento da condição natural. Em diversas ocasiões Peramás revela seu olhar naturalizador ao tratar dos índios. Estes, como as feras encantadas pela música de Orfeu,

Se à maneira de Orfeu forem amansados pouco a pouco, se forem instruídos para os trabalhos úteis com suavidade e delicadeza (pois *a doçura da bondade* – diz Valério Máximo – *penetra as inteligência dos bárbaros*) (...) se renderão espontaneamente (309).

A identificação dos índios com os bárbaros permite a Peramás lançar mão de sua grande erudição clássica para uma obra de comparação que supera imediatamente a república de Platão. É o caso de Tácito, por exemplo:

Cornélio Tácito, ao falar da antiga Germânia, parece descrever os costumes dos índios da América melhor do que aqueles dos germanos (313).

Platão também se utiliza desta estratégia de validação do projeto utópico afirmando ser ele *kataphysin*, isto é conforme a natureza (R. V 455d). A conformidade com a natureza é chamada em causa com uma direta função de crítica às instituições de seu tempo (R. V 456c). Insere-se neste mesmo ponto de contato entre Platão e Peramás o fato que, nas *Leis* de Platão o desenho da cidade ideal é um exercício teórico-prático permitido por uma ocasião especial: a fundação de uma colônia, uma cidade *ex novo*, portanto. Como a experiência da república guarani. A possibilidade, por assim dizer, de zerar tudo e poder fundar uma cidade de um nada que é ao mesmo tempo um vazio político e uma tabula rasa antropológica – tentação fortemente brasiliense – está à base de ambos os projetos. Como nas primeiras experiências antigas de discurso utópico, quando a referência era à Idade de Ouro, a utopia significa aqui um retorno a um passado ideal. Com a diferença de que o passado não é tecnicamente ideal, pois aconteceu, a utopia foi realizada nas reduções guaranis de Paraguai e Brasil.

Ainda assim, a utopia das missões é dita, como vimos, impraticável tanto no presente como no futuro. Praticada sim, no passado, onde, todavia, permanece, *não tendo mais lugar* – é esta precisamente a etimologia da utopia – na Europa do século XVIII. Também Platão insiste na praticabilidade, na possibilidade do paradigma político construído no céu e em palavras (Vegetti 2010, 264). Mas a diferença de Peramás sua tensão utópica é toda voltada para o futuro. Meliá fala, no caso das reduções guaranis como apresentadas por Peramás, de uma *utopia concretizada*, o que daria ao texto um certo ar saudosista e conservador (Domingues 2010). Não creio pessoalmente que possa existir algo como uma utopia concretizada. É verdade que a utopia de Peramás é voltada inteiramente ao passado, e não revela qualquer impulso para a construção da mesma no futuro. Pelo contrário, há uma distopia fortemente desenhada pela indicação clara de que é impossível qualquer proposta deste tipo nos dias atuais. Mas, ao mesmo tempo, a experiência do autor é continuamente confrontada com a idealidade política: a filosofia política de Platão, a história e a doutrina cristãs e, ainda que em polémica, os ideais revolucionários setecentistas. Esta comparação dá ao texto as feições de uma investigação teórica e não somente etnográfica, portanto sobre as melhores formas de vida comum e de organização do estado. Reflexão que não propõe uma república ideal no futuro simplesmente porque ela – segundo Peramás – havia ficado para trás, num passado que, ainda que recente, é de fato já inalcançável.

Peramás considera o regime político das missões guaraníticas, em comparação com a república de Platão, como o melhor possível. Neste sentido a proposta de Peramás é realmente utópica, por representar uma *allegedly perfect society*, na definição de utopia por Segal (2012, 5). E acaba por constituir-se numa teoria

política normativa, à moda de Rawls: ainda que irrealizável em sua totalidade, a descrição das missões é um modelo de vida política a ser considerado pela Europa do final de século XVIII.

## CONCLUSÃO

A experiência dos guaranis torna-se assim motivo para um diálogo relativamente amplo com a Ilustração europeia a respeito dos ideais políticos que deveriam reger a Europa. Peramás traz para o debate a utopia que ele próprio teria testemunhado, aquela das reduções guaranis, fundadas sobre ideais clássicos e cristãos. Os modelos utópicos ilustrados aos quais Peramás quer contrapor esta utopia realizada buscam ao contrário uma quebra presentista com o passado. A bem ver, todavia, Peramás e sua utopia se revelam ainda filhos de sua época e mais ilustrados do que o próprio autor poderia admitir: ainda que historicamente concretizada, a utopia guarani só se realiza fora da história, por assim dizer, isto é fora da continuidade com as utopias clássicas e cristãs que marcam a história do pensamento ocidental. A experiência das missões guaranis nas regiões do Alto Paraná é algo imprevisto e imprevisível, isto é não é o resultado da idealidade política clássica e cristã, que acabaram por produzir ao contrário a crise da Europa do século XVIII. A referência a Platão é certamente uma referência *post factum*, não uma direta influência sobre a constituição da vida política guarani.<sup>5</sup> Entre os trópicos utópicos e a distopia da Europa setecentista, o exilado e desterrado jesuíta catalão parece estar escondido por trás da mureta, como o filósofo que vive como estranho em sua própria cidade descrito na *República* de Platão, e está à espera de tempos melhores para sua atuação política (R. 325e). Peramás busca em Platão (e nos clássicos mais em geral) um horizonte de referência que lhe permita interpretar a derrota histórica e ideológica de um projeto político alternativo.

---

<sup>5</sup> Sobre a real influencia das utopias, antigas e contemporâneas, para a construção da república guarani, Meliá é bastante cético a esse respeito: “Los jesuitas han conocido tal vez algunas de las filosofías políticas inspiradas en los clásicos del pensamiento grecolatino, puestas de moda en la Europa del Renacimiento. Se ha querido escuchar ecos de la Utopía de Tomás Moro, o la Ciudad del Sol, de Campanella, en algunas instrucciones y orientaciones jesuíticas. No hay, sin embargo, ningún apoyo textual para tales suposiciones [...] Las Misiones o Reducciones jesuíticas de Guaraníes son una historia pragmática, hecha día a día, en la cual confluyen más decisiones prácticas que ideas teóricas. La base está ante todo en principios evangélicos y en reglas de sentido común, cercanas a lo que hoy da en llamarse inculturación. Muchas de las soluciones encontradas hay que atribuirles probablemente más a los mismos Guaraníes que a los jesuitas” (Meliá, 2004, 11-12).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cornelli, G. (2009), “A paixão política de Platão: sobre cercas filosóficas e sua permeabilidade”, *Archai* 2: 15-29.
- Domingues, B. H. (2006), “As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração”, *História* 25: 44-69.
- Domingues, B. H. (2007), “Platão e os Guaranis: uma análise da obra de Joseph Peramás à luz das utopias européias renascentistas e das teorias ilustradas sobre o Novo Mundo”, in *XXIV Simpósio Nacional de História*, 2007, São Leopoldo, pp.???
- Domingues, B. H. (2008), “Platão e os Guaranis: uma análise da obra de José Peramás à luz das utopias européias renascentistas e das teorias ilustradas sobre o Novo Mundo”, *História Unisinos* I: 13-3.
- Domingues, B. H. (2010), “Platão e os Guaranis: uma leitura da obra de José Peramás”, *IHU On-Line (UNISINOS)*328: 23-30 [Entrevista].
- Marcondes, D. (2012), “Montaigne, a descoberta do novo mundo e o ceticismo moderno”, *Kriterion* 53, nº 126: 421-433.
- Meliá (2004) = Peramás, J. M. (2004), *Platón y losguaraníes*. Traducción de F. Fernández Pertiñez y Bartomeu Melià. Asunción.
- Muratori, L. A. (1997), *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*. Traducción, introducción y notas de Francisco Borghesi. Santiago de Chile.
- Peramás, J. M. (2004), *Platón y losguaraníes*. Traducción de F. Fernández Pertiñez y Bartomeu Melià. Asunción.
- Peramás, J. M. (2004), *Diario Del destierro*. Córdoba.
- Peramás, J. M. (1946), *Platón y los guaraníes*. Traducción de Juan Cortésdel Pino, prólogo de Guillermo Furlong. Buenos Aires.
- Peramás, J. M. (2009), *De Vita et Moribus Sex Sacerdotum Paraguaycorum (1791)*. Kessinger.
- Peramás, J. M. (1994), *Guaranica = De administratione guaranica comparata ad rempublicam Platonis commentarius*. Hamilton.
- Pombal, S. J. de C. e M., Marquês de (1757), *Relação abbreviada da republica, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos dominios, ultramarinos das duas monarchias, e da guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os exercitos hespanhoes, e portuguezes*. Lisboa.
- Segal, H. P. (2012), *Utopias: a Brief History from Ancient Writings to Virtual Communities*. Oxford.
- Vegetti, M. (2010), *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao séc. XX*. São Paulo.



# A FIGURA DE SÓCRATES COMO AMANTE E GUIA NOS *DIÁLOGOS* DE PLATÃO

[Socrates as lover and guide in Plato's Dialogues]<sup>1</sup>

GUILHERME DOMINGUES DA MOTTA (guilherme.motta@ucp.br)  
Universidade Católica de Petrópolis/PUC-Rio

RESUMO: Compreender o Sócrates dos Diálogos platônicos como um homem animado por *eros* implica em reconhecer duas dimensões dessa personagem: em primeiro lugar, trata-se de um homem que passou por uma conversão, fato que o transformou num apaixonado pela mais alta forma de conhecimento; em segundo lugar, é um homem que, após tal conversão, tornou-se, como diz o *Banquete*, “fecundo na alma”, ou seja, alguém que experimenta urgência em transmitir seus conhecimentos quando encontra um receptáculo adequado. O “fecundo na alma” representa, em boa parte do *Banquete*, o homem que é capaz de guiar os jovens no caminho da aquisição da virtude cívica e que se engaja numa relação pederástica com eles, de modo que também a personagem Sócrates estabelece relações pederásticas, as quais, todavia, são de natureza singularíssima. Se, por um lado, Sócrates é “grávido” da virtude “epistêmica”, a qual vai além da virtude cívica tradicional, por outro lado, Sócrates não se interessa pelo corpo dos jovens que guia, nem deles espera favores sexuais. Uma interpretação unitária desta personagem através dos diálogos permitirá sustentar que Sócrates não é movido por atração sexual pelos jovens que guia, ainda que uma abordagem superficial de certas passagens possa sugerir o contrário.

PALAVRAS-CHAVE: Sócrates, Platão, *eros*, amante, guia

ABSTRACT: In order to understand the Socrates of Plato's Dialogues as someone moved by *eros* one must recognize two dimensions of this character: firstly, that he is a man who has experienced a conversion which has turned him into a lover of the highest form of knowledge; secondly, that he is a man who by this conversion became, as the *Symposium* puts it, “fruitful in the soul”, i.e., someone who feels the urgent need to communicate his knowledge once he has found the right receptacle. Being “fruitful in the soul” represents, in the largest part of the *Symposium*, a person who is able to lead young men to the acquisition of civic virtue, engaging in pederastic relationships with them; being so, Socrates too establishes pederastic relations with young men, but one of a very special kind. On the one hand, he is “pregnant” with “epistemic virtue” and feels the need to pass it on. On the other hand, he is not interested in the body of young men, nor is he expecting sexual favours in return. A unitary interpretation of Socrates' character through the Dialogues will show that He is not driven by sexual attraction for the young men he longs to guide, as a superficial approach might suggest.

KEYWORDS: Socrates, Plato, *eros*, lover, guide

---

<sup>1</sup> Texto redigido no âmbito de estágio pós-doutoral com apoio da CAPES

Como destacado por Ruby Blondel, *o Banquete* de Platão contém várias referências a percursos ou jornadas, tais como a de Apolodoro em companhia de Glaucon e a de Sócrates em companhia de Aristodemo rumo à casa de Agatão, as quais antecipariam a jornada simbólica descrita na célebre “escada do amor”, no fim do discurso de Diotima. Em todas essas jornadas se manifesta um sentimento colaborativo entre os participantes, e especificamente na “escada do amor” é fundamental o papel do guia<sup>2</sup>.

A ideia de um percurso que visa a um fim e que é efetuado na companhia de alguém capaz de desempenhar o papel de guia se encaixa perfeitamente no modelo de pederastia vigente em algumas *poleis* gregas. Seria, pois, natural que alguém tão interessado como Platão na questão da educação tivesse algo a dizer sobre a pederastia; de fato, em muitos diálogos ela é direta ou indiretamente tratada.

Embora Platão pareça opor-se à prática tradicional da pederastia tanto na *República*<sup>3</sup> quanto nas *Leis*<sup>4</sup>, sabe-se que nos diálogos Sócrates é frequentemente descrito por outras personagens como alguém que procura acercar-se de belos jovens, chegando mesmo a ser referido como alguém que os “caça”<sup>5</sup>. No *Banquete*, por exemplo, diz Alcibiades: *Bem vedes como Sócrates tem a paixão dos belos adolescentes e como fica fora de si na presença deles, sem deixar de rondá-los o dia todo*<sup>6</sup>.

Eu poderia multiplicar aqui as referências a passagens em que se sugere ou que Sócrates tem Alcibiades como amado ou que vive a procura de belos jovens<sup>7</sup>. Nesse respeito é frequentemente lembrada uma passagem do *Cármides*. Narra-se neste diálogo que Sócrates, depois de um prolongado período de ausência de Atenas por estar a serviço da cidade na guerra, deseja inteirar-se sobre como vão as coisas no que diz respeito à filosofia, e se algum jovem se distingue pela sabedoria, pela beleza ou por ambas<sup>8</sup>. Sobre a beleza dos jovens, Crítias informa-lhe que aquele que é considerado o mais belo já vem chegando, Cármides<sup>9</sup>. Quando este entra em cena, seguido por inúmeros admiradores, causa um grande reboliço não só entre eles, mas também entre os demais presentes, pois todos tentam ficar o mais próximo possível dele. A passagem merece ser citada:

(...) Sua chegada foi causa de hilaridade geral; sentados como estávamos cada um de per si começou a empurrar o vizinho, para abrir lugar ao seu lado para Cármides, de forma que dos dois da extremidade, um teve de levantar-se, e o outro derrubamo-lo de viés. Dirigindo-se para o nosso lado, Cármides sentou-se entre

---

<sup>2</sup> Ver: Blondel 2006: 147-152.

<sup>3</sup> Cf. *Pl. Resp.* 403a-c.

<sup>4</sup> Cf. *Pl. Leg.* 836b-841d.

<sup>5</sup> *Pl. Prot.* 309a.

<sup>6</sup> *Pl. Symp.* 216d. Nunes 2001a: 84.

<sup>7</sup> *Pl. Symp.* 213c-d; *Pl. Lys.* 206a; *Pl. Men.* 76b-c; *Pl. Grg.* 481d; *Pl. Grg.* 482a-b.

<sup>8</sup> *Pl. Chrm.* 153d.

<sup>9</sup> *Pl. Chrm.* 154a.

mim e Crítias. Nesse instante, amigos, fiquei atrapalhado e me vi abandonado da confiança habitual, com que contava para conversar naturalmente com ele. E depois de lhe haver dito Crítias que eu era o que conhecia o remédio, olhou para mim por maneira indescritível, como quem dispunha a interrogar-me, vindo a formar um círculo em torno de nós as demais pessoas que se achavam na palestra. Nesse momento, meu grande amigo, olhei para dentro das vestes de Cármides e me senti abrasado e fora de mim, tendo, então compreendido quão sábio fora Cídias em matéria de amor, por haver aconselhado alguém, com referência a um belo rapaz: “Cuidado deve ter a corsa tímida; do leão não se aproxime, para presa dele não vir a ser”. Eu, de mim, já me julgava nas garras de semelhante fera. Não obstante, como me houvesse ele perguntado se eu conhecia remédio para dor de cabeça, bem ou mal respondi que conhecia<sup>10</sup>.

Esta passagem pode ser considerada por muitos como um testemunho da humanidade do Sócrates histórico ou mesmo da personagem dos diálogos, a qual também estaria sujeita a se sentir atraída fisicamente por um belo jovem, como, de resto, seria perfeitamente aceitável na Atenas do seu tempo. Porém, eu gostaria de propor outra via interpretativa, que, creio, é capaz de manter a unidade e a coerência da personagem Sócrates<sup>11</sup> ao longo dos diálogos, nomeadamente, a interpretação segundo a qual a beleza física dos jovens dos quais Sócrates se aproxima não tem qualquer importância para ele.

Note-se que Platão, no *Banquete*, diálogo em que faz Alcibiades afirmar que Sócrates tem paixão pelos belos adolescentes e que fica a rondá-los, põe na boca do mesmo Alcibiades que Sócrates *não se preocupa o mínimo com a beleza de ninguém; chega mesmo a desprezá-la por maneira incrível; o mesmo acontece com a riqueza e com todas essas vantagens tão apreciadas pelo vulgo*<sup>12</sup>.

Alcibiades descreve, ainda no *Banquete*, a decepção que teve ao constatar que sua própria beleza não teve sobre Sócrates o efeito que supusera<sup>13</sup>. Na narração deste episódio, Alcibiades afirma que, por considerar Sócrates dentre seus apaixonados<sup>14</sup>, e o único digno dele, declarou-se disposto a ceder aos desejos eróticos que aquele supostamente nutriria por si. Tendo criado, então, a ocasião propícia, comunicou ao seu suposto apaixonado que cederia aos seus desejos (tudo isso dentro da mais rigorosa ética que rege a relação *eromenos-erastes*<sup>15</sup>, não constituindo, pois, vergonha nenhuma para os dois). Tendo feito isso, deitou-se

<sup>10</sup> Pl. *Chrm.* 155c-e. Nunes 2007a: 122.

<sup>11</sup> Em nenhum momento ao longo desse texto tenho a pretensão de referir-me ao Sócrates histórico.

<sup>12</sup> Pl. *Symp.* 216d-e. Nunes 2001a: 84.

<sup>13</sup> Pl. *Symp.* 217a-219d.

<sup>14</sup> Pl. *Symp.* 218c.

<sup>15</sup> Para a descrição de uma relação nestes moldes: Dover 1994; e o próprio discurso de Pausânias em Pl. *Symp.* 180c-185c.

nu ao seu lado e abraçou-o, não conseguindo, entretanto, despertar o efeito esperado em Sócrates, que dormiu ao seu lado como um pai ou um irmão<sup>16</sup>.

Como já deve estar claro, não é tarefa fácil harmonizar todas essas passagens: ora ficamos com a impressão de que Sócrates incluía-se no quadro tradicional das relações pederásticas em voga na Atenas da época<sup>17</sup>, ora, como no episódio do *Banquete* há pouco referido, tal imagem fica, no mínimo, em xeque.

É certo que renunciar a ver em Sócrates, personagem dos diálogos, um homem “erótico” e “apaixonado pelos belos jovens” seria um contrassenso e empobreceria uma figura tão genialmente construída por Platão. Porém, é preciso procurar entender o que levaria essa personagem, amante de belos jovens, a renunciar aos favores sexuais do belo Alcibiades, mesmo estando num contexto de todo propício.

Talvez haja um sentido bastante específico em que Sócrates possa ser considerado “erótico” e amante de belos jovens, sentido que deva ser relacionado com a emergência que nele ocorreu, depois de um longo percurso, do *eros* filosófico. Tal forma específica de *eros* representaria o desejo pela mais alta forma de conhecimento, o conhecimento das Formas, e foi descrita por Charles Kahn como uma manifestação específica do desejo racional pelo bem, cuja sede é o elemento racional da alma<sup>18</sup>.

Já procurei mostrar num outro texto<sup>19</sup> que se o *eros* filosófico é desejo pela forma mais alta do conhecimento, o conhecimento das Formas, ele dependeria do desenvolvimento prévio da capacidade de reconhecer, de um lado, a existência desse tipo de objeto e, de outro, o valor que há em conhecê-lo. Mas ainda há, como quero aqui propor, uma segunda dimensão de *eros* filosófico, que consiste no urgente desejo de transmitir o conhecimento filosófico ou, o que redunde no mesmo, o desejo de estimular o desenvolvimento da capacidade (*dynamis*) que se adquiriu.

A aquisição da *dynamis* que torna possível o conhecimento supremo é longamente tratada na *República*, obra que se ocupa explicitamente do percurso a ser trilhado pelo aspirante a filósofo<sup>20</sup>. No *Banquete* tudo é muito mais sintético, até mesmo elíptico<sup>21</sup>, porém na passagem conhecida como “escada do amor” pode-se dizer que o que permite que o amante faça o percurso ascensional é a aquisição dessa *dynamis*. Elemento comum aos dois textos referidos, bem como a outros diálogos de Platão, é que o momento da aquisição dessa capacidade (*dynamis*) é também momento de uma “conversão”, motivo pelo qual é tão comum

---

<sup>16</sup> Cf. Pl. *Symp. Banquete*, 216e-219d.

<sup>17</sup> Ver passos citados na nota 4, supra.

<sup>18</sup> Kahn 1996: 278.

<sup>19</sup> Motta 2013.

<sup>20</sup> Para uma descrição da educação superior proposta para o aspirante a filósofo na *República*, ver Pl. *Resp.* 521a-535a.

<sup>21</sup> Toda referência a esse percurso de formação estaria sintetizada na “escada do amor” que começa com a menção de ter sido o “iniciado” bem guiado. Ora, o que ocorre em seguida, pode-se dizer, é que este dá mostras de ter se tornado um dialético. Cf. Pl. *Symp.* 210a-212a.

o uso de linguagem religiosa quando dela se trata nos diálogos platônicos<sup>22</sup>. No *Banquete* tal conversão pode ser entendida como consequência dos ensinamentos de Diotima, e toda a linguagem iniciática aqui utilizada reforçaria o caráter quase religioso desse encontro. Na *República*, a conversão do intelecto que representa a aquisição da *dynamis* filosófica é explicitamente tratada, como se verá adiante.

Uma vez adquirida essa *dynamis*, síntese de natureza e educação<sup>23</sup>, o filósofo torna-se um homem erótico, no sentido de ser tomado por eros filosófico e de não conseguir mais ver as coisas sob outra ótica que não seja a filosófica; este passa, então, a abordar tudo como um verdadeiro dialético.

É por isso que, no *Banquete*, quando Diotima introduz os chamados “grandes mistérios”, afirma ela que aquele que foi bem guiado começará por amar um só corpo, mas, então, compreenderá que a beleza desse corpo é cognata daquela que há em outros corpos belos<sup>24</sup>. Isso significa que aquilo que está em jogo aqui quando se usa o verbo “amar” é o amor filosófico, ou seja, estar de tal forma convertido à filosofia que o único olhar possível seja o dialético, aquele que busca o uno no múltiplo.

Na *República*, há uma referência textual a essa “conversão” que coincide com a aquisição da *dynamis* filosófica; Sócrates afirma:

A presente discussão indica a existência dessa faculdade (*dynamis*) na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem. Ou não<sup>25</sup>?

Diante da resposta afirmativa de Gláucon à sua pergunta, continua:

A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso<sup>26</sup>.

Sócrates refere-se à pretensão de alguns de introduzir ciência (*episteme*) numa alma na qual ela não exista. O que fica claro nas passagens citadas é que ele considera a posse da *episteme* algo que depende de uma *dynamis*, a qual envolve um órgão próprio, que, no contexto da *República*, sabe-se ser o intelecto.

---

<sup>22</sup> Sobre esse ponto ver Kahn 1996: 273.

<sup>23</sup> Sobre esse ponto ver Motta 2014.

<sup>24</sup> Pl. *Symp.* 210b.

<sup>25</sup> Pl. *Resp.* 518c-d. Pereira 1987: 320-321.

<sup>26</sup> Pl. *Resp.* 518c-d. Pereira 1987: 320-321.

Sócrates, personagem dos diálogos, foi moldado para que o leitor perceba que ele já passou por uma conversão, que o tornou, no mínimo, um homem extraordinário, atípico. Assim, qualquer tentativa de interpretação dessa personagem que não leve em conta a radicalidade de sua conversão e seu caráter atípico estará fadada ao erro. Isso vale, obviamente, para a questão “erótica”, que, no seu caso, diz respeito sempre a essa forma específica e atípica de eros, que se pode chamar de eros filosófico.

*No Banquete o eros filosófico* é abordado no contexto do que se chama “os mistérios maiores”<sup>27</sup>, ou seja, o trecho da obra que contém a descrição feita por Diotima da ascensão em direção à Forma da Beleza e que corresponde à “escada do amor”. Essa passagem é precedida pelos chamados “mistérios menores”, que incluem os esclarecimentos prévios que Diotima dá a Sócrates sobre a natureza de eros. É importante para a tese aqui analisada começar por um exame dos “mistérios menores”.

Em seus esclarecimentos prévios, Diotima estabelece que eros, por ser desejo de possuir o bem, sempre é desejo de imortalidade, abrindo assim caminho para a afirmação de que a forma pela qual os amantes buscam atingir a imortalidade é procriar no belo (em *kaloi*)<sup>28</sup>, seja por meio do corpo, seja por meio da alma.

Em seguida, a sacerdotisa divide os homens em duas classes: os fecundos (*kyousin*)<sup>29</sup> no corpo e os que o são na alma<sup>30</sup>. Aqueles fecundos no corpo geram filhos, e, obviamente, tem de fazê-lo com uma mulher. Os fecundos na alma produzirão belas obras ou procurarão belos jovens para neles incutir a virtude cívica da qual estão “grávidos”, através de belos discursos sobre a virtude, as leis e as instituições<sup>31</sup>.

No contexto dos “mistérios menores”, a geração dos fecundos na alma, como é descrita por Diotima, não parece, portanto, afastar-se da concepção apresentada no mesmo diálogo por Pausânias acerca das relações pederásticas regidas por eros urânio, uma vez que tanto num caso como no outro está em foco a transmissão da virtude cívica<sup>32</sup>. Porém, mesmo num contexto assim, o jovem

---

<sup>27</sup> Cf. Pl. *Symp.* 209e-212e.

<sup>28</sup> Pl. *Symp.* 206b10.

<sup>29</sup> Note-se que Sócrates, ao introduzir o termo que muitos traduzem como fecundo ou fértil, utiliza *kyousin*, forma do verbo *kyeo*. Angela Hobbs reconhece que o termo no *Banquete* pode significar, como querem alguns, o estado de excitação masculina e a ejaculação. Porém, essa autora não exclui que a escolha do termo por Platão coloca o leitor diante de uma imagem que evoca tanto a mulher grávida, que tem o corpo inchado com a gravidez, quanto um “homem grávido” que tem a mente, e não o corpo, inchada pela “gravidez”. Cf. Hoobs 2006: 263-265. De todo modo, considerando-se que há um momento no qual a criança gestada por uma mulher se encontra pronta e tem de vir à luz, a analogia com o fecundo na alma parece perfeita, uma vez que este também, quando “grávido” de conhecimento, tem urgência em trazer à luz o que carrega quando se encontra diante do belo. Note-se ainda que nas próprias palavras do *Banquete* o “não gerar”, no caso daquele que está pronto para tal, produz o “incômodo fardo da semente” (206d) e o encontro com a beleza o “alívio do grande sofrimento da geração” (206e).

<sup>30</sup> Cf. Pl. *Symp.* 206a-209e.

<sup>31</sup> Pl. *Symp.* 208e-209e.

<sup>32</sup> Para o discurso de Pausânias, ver Pl. *Symp.* 180c-185c.

educando deve, segundo Pausânias, conceder favores sexuais ao seu guia, em troca de seu aprimoramento e aquisição da virtude cívica dele decorrente<sup>33</sup>.

Assim, embora a concepção de Pausânias possa superficialmente assemelhar-se com a concepção de Diotima nos “mistérios menores”, já se apresenta uma diferença notável entre a concepção da sacerdotisa do que seja uma relação entre um amante “grávido” da virtude cívica com seu amado e a concepção de Pausânias acerca das relações pederásticas urânias: Na descrição de Diotima, não consta qualquer referência a favores sexuais<sup>34</sup>. Essa diferença anuncia uma nova concepção do que seja uma relação desejável entre amante e amado, tanto em vista da virtude cívica, quanto em vista da “virtude epistêmica” que será abordada mais tarde no diálogo, nos “mistérios maiores”. Porém, essa primeira inflexão já é relevante para lançar alguma luz sobre a figura de Sócrates como amante e guia de belos jovens ao longo dos diálogos.

Para compreender essa figura se faz necessário, porém, aprofundar a noção de *eros* apresentada por Diotima, assim como sua concepção de “fecundidade” que implica num desejo de gerar no belo. Sobre esse desejo, diz Diotima:

Todos os homens são fecundos [*kyousin*], Sócrates, ou segundo o corpo, ou segundo o espírito, e quando atingimos determinada idade, nossa natureza tem vontade de procriar. Ora, procriar no feio não é possível, terá que ser no belo [*en kaloi*]. A união do homem e da mulher é geração, obra divina, participando, assim, da imortalidade o ser mortal, pela concepção e pela geração. Mas é impossível que isso se realize no que é discordante; tudo o que é feio está em discordância com o divino, ao passo que o que é belo está em consonância com ele. Logo a Beleza é parteira da geração; é Parca e Ilítia a um só tempo. Por esse motivo, sempre que o poder fecundante se aproxima do que é belo, fica jovial e expansivo no seu regozijo, e concebe e procria. Porém, quando se trata de algo feio, retrai-se aflito e triste, recolhe-se em si mesmo e afasta-se sem gerar, levando consigo o fardo incômodo da semente. É o que explica o alvoroço inefável do ser fecundo e transbordante da seiva diante da beleza, pois esta o alivia do grande sofrimento da geração<sup>35</sup>.

Se se interpretasse, como fazem muitos, que Diotima usa nessa passagem o termo “belo” contido na expressão “gerar no belo” (*en kaloi*)<sup>36</sup> no sentido de beleza física

<sup>33</sup> Sobre a insistência de Pausânias na concessão de favores sexuais ao *erastes* por parte do *eromenos* na relação urânia, ver Pl. *Symp.* 182a2-3, 182b1-3, 182c5-d1, 183d6-8, 184b5-6, 184c7-d3, 184c6-a5, 185a5-b5. Passagens compiladas por Alieva 2013: 154. Sobre esse ponto, ver também Brisson 2006.

<sup>34</sup> Sobre o fato de que uma pederastia sexualizada não é abordada por Diotima, ver Corrigan 2006: 145.

<sup>35</sup> Pl. *Symp.* 206c-e. Nunes 2001a: 69-70.

<sup>36</sup> Pl. *Symp.* 206c. Nunes 2001a: 69. O problema para o intérprete da questão reside não apenas nesta passagem, mas igualmente na interpretação de *en kaloi* em 206b, de *en toi kaloi* em 206e, e de *to kalon en hoi* em 209b. Para uma possível solução para este problema, ver nota

do objeto no qual se gera, seguir-se-ia o absurdo de se afirmar que um homem em idade de procriar procurará uma mulher bonita para procriar, e que seria impossível fazê-lo com uma mulher feia. O absurdo de tal interpretação agrava-se ainda mais se se entende que Diotima caracteriza *eros* como um desejo universal de imortalidade (que se realiza através da procriação no belo), estando presente em todos os animais:

Sócrates, qual te parece ser a causa desse amor e desse desejo? Ainda não observaste em que estado de braveza ficam os animais no tempo de procriar, os que voam e os que marcham, como que padecendo dessa loucura amorosa, primeiro quando se unem, depois para criar os filhos, e como até mesmo os mais fracos se atrevem a defendê-los contra os mais fortes e a morrerem por eles, e como suportam os horrores da fome e tudo o mais, só para alimentá-los<sup>37</sup>?

Se *eros* é desejo de imortalidade e o modo de atingi-la é a procriação no belo, e se, por outro lado, é também um desejo universal, que atinge até as bestas, como interpretar o caso de, por exemplo, um cavalo fecundo (obviamente, no corpo) que procura procriar no belo?

Entendo que “belo” aqui deva ser entendido como “lugar apropriado”<sup>38</sup>, ou, de modo derivado, “terreno fértil”. Uma égua bela, nesse sentido, seria fundamentalmente a égua saudável, que dê sinais de ser um bom receptáculo para carregar a herança genética do macho e que, obviamente, esteja no cio. Esse tipo de “beleza” pode manifestar-se em marcas exteriores, tais como certa aparência, cheiro, ou qualquer outro aspecto sensível que denuncie esse tipo de “estado de maturidade”, de “adequação à função” ou de “aptidão” para receber a semente fecundante.

Ora, o mesmo valeria para os seres humanos: quando, estando na idade apropriada, diz-se que um homem procura uma mulher para “procriar no belo”, o que não seria possível fazer na fealdade, isto só pode significar que procura uma mulher madura, fértil e apta a gerar um filho; apta, portanto, para ser um bom receptáculo para a semente fecundante.

Essa mesma interpretação da expressão “*en kaloi*” aplicada, então, aos fecundos na alma abre caminho para que se entenda que Sócrates, um fecundo na alma que vive à caça de belos jovens, não tem em vista a beleza física destes. Note-se o que diz Diotima sobre os fecundos na alma:

Os fecundos na alma... Sim, porque há também pessoas, me falou, cuja força fecundante reside na alma, muito mais ativa do que a do corpo, com relação às

---

37 deste trabalho.

<sup>37</sup> Pl. *Symp.* 207a-b. Nunes 2001a: p.70-71

<sup>38</sup> Proponho que a única interpretação capaz de dar conta satisfatoriamente do texto platônico consiste em compreender “o belo” – *to kalon* – nas passagens mencionadas (cf. nota 35) no sentido de “lugar propício” ou “lugar adequado”, estando a expressão “lugar” implícita, como, de resto, nos facultam Liddell-Scott 1940: 870; e Bailly 2000: 1012.



coisas que convém à alma conceber e procriar. E que lhes convém conceber? A sabedoria e as demais virtudes de que, precisamente, os poetas são pais, e os artistas dotados de espírito inventivo. A porção mais importante e bela da sabedoria, continuou, é a referente ao governo das cidades e à organização da família, o que recebeu o nome de prudência e justiça. Quando a alma de um desses homens divinos encerra essa virtude fecundante e, na idade própria, sente desejos de fecundar e procriar, põe-se também, segundo creio, a procurar por toda parte o belo [*to kalon*] para nele procriar, o que jamais poderia dar-se na fealdade<sup>39</sup>.

Como fica evidente no trecho citado, a procriação também no caso do fecundo na alma tem de dar-se no belo, não podendo ocorrer na fealdade. Também aqui a beleza só pode significar “terreno fértil” para os ensinamentos, sejam morais ou “epistêmicos”, dos quais o amante ou guia está “grávido” e necessita urgentemente transmitir. Mas quando se trata de reconhecer a aptidão para receber ensinamentos como os de Sócrates ou de Diotima, o que bem pode ser caracterizado como “beleza da alma”, não há traço físico que possa denunciar essa feliz condição.

Note-se, a propósito, que Sócrates é um homem bastante feio. Ainda assim, Platão fez dele o protótipo da “bela alma”, se se entender que a expressão significa a boa natureza<sup>40</sup>, o terreno fértil para ser fecundado pelo ensinamento da amante, amante que, no caso do *Banquete*, é a própria Diotima. Estando “grávida”, Diotima reconhece a “beleza da alma” de Sócrates e, por isso, dedica-se a ele<sup>41</sup>.

Teeteto, personagem do diálogo homônimo, seria outro “feio” de quem também se pode afirmar que possui uma bela alma no sentido acima proposto<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Pl. *Symp.* 208e-209b. Nunes 2001a: 73.

<sup>40</sup> Note-se que na *República* a educação dos futuros filósofos depende fundamentalmente de uma natureza apropriada, a descoberta da qual só vem a ocorrer depois de um longo período de observação e de testes. Os jovens que na *Kallipolis* serão destinados à educação superior nas matemáticas e na dialética tem de corresponder, proponho eu, aos que são chamados de “belos jovens” ao longo dos diálogos. Estes “belos jovens” são aqueles que despertam uma das dimensões do *eros* filosófico em Sócrates, a saber, a dimensão da urgência em transmitir sua própria *dynamis* filosófica, a qual parece emergir simultaneamente ao intenso desejo de buscar o conhecimento filosófico. Sobre o efeito da eventual beleza física desses jovens em Sócrates, como no caso do *Cármides*, voltarei mais adiante.

<sup>41</sup> Cf. Pl. *Symp.* 207c. Note-se aqui que a relação de Sócrates com Diotima não se resumiu a um encontro.

<sup>42</sup> Além de não ser belo, não pode ser por acaso que Teeteto se parece com o próprio Sócrates, como também não é por acaso que o elenco de suas qualidades seja praticamente o mesmo que se diz na *República* que deve ter, por natureza, o jovem aspirante à educação filosófica. É esse tipo de natureza que venho propondo aqui que deve ser identificada como o que caracteriza um “belo jovem”, ou, dito de outro modo, o que denuncia a posse de uma “bela alma”. Cf. Pl. *Tht.* 143e-144b. Sobre as características que se atribuem aos que receberão a educação superior citadas em Pl. *Resp.* 462c7-8, 503c, 535b-c.

É essa beleza que Platão quer fazer ver ao leitor que atrai Sócrates, e faz dele um caçador de belos jovens.

Não é por outro motivo, portanto, que a segunda dimensão de *eros* filosófico, a urgência de transmitir o conhecimento mais alto, urgência que move Sócrates, só pode aparecer na “escada do amor” no seu segundo “degrau”, quando tudo o que importa é a beleza da alma<sup>43</sup>.

Assim, interpreto como eminentemente irônica a afirmação de Diotima que segue imediatamente a última passagem citada, acerca dos fecundos na alma:

Essa a razão de deleitar-se muito mais com os corpos belos do que com os feios, por querer procriar; e se coincide encontrar uma alma bela, generosa e bem nascida, alegra-se sobremodo com essa dupla beleza, a do corpo e a da alma<sup>44</sup>.

A consequência disso tudo é que se Sócrates pode ser considerado um homem fecundo na alma, todas as referências à prática de Sócrates de “caçar” belos jovens devem ser entendidas como a procura do terreno fértil para seus ensinamentos, e “belo jovem” só pode ser entendido como alguém que possui uma “bela alma”, no sentido de terreno fértil. O fato de que alguns desses jovens sejam também fisicamente belos não passa de um jogo de Platão com o vocabulário do desejo e com as práticas pederásticas endossadas por seus contemporâneos.

Deve-se também ressaltar a esse propósito que esses jovens nunca são apenas belos fisicamente, mas sempre promissores e dotados de outras qualidades que podem levar Sócrates a pelo menos supor que são “terreno fértil” para seus ensinamentos<sup>45</sup>. Isso pode bem indicar que o fato de Sócrates “caçá-los” não tem, necessariamente, nada a ver com sua beleza física, e que apostar nessa interpretação pode ser uma aposta apressada e de todo fadada ao erro.

---

<sup>43</sup> Tema a que voltarei.

<sup>44</sup> Pl. *Symp.* 209b. Ora, se se sustenta o argumento anterior, então não faria sentido retroceder e aceitar que, para a aquisição de conhecimento, a beleza do corpo possa ser vantajosa. Isso não faz sentido qualquer que seja o contexto, pois até mesmo para os fecundos no corpo já se defendeu anteriormente que procriar no belo não depende de beleza física. Ademais, o restante do *Banquete* parece deixar bem claro que a beleza física é irrelevante no que diz respeito à “fecundação da virtude”: [...] *Daí por diante, terá que achar que a beleza da alma é muito mais preciosa que a do corpo, de forma que uma alma de dotes excepcionais, até mesmo num corpo carecente de viço, é quanto lhe basta para amá-la e dela cuidar* [...] (Pl. *Symp.* 210b-c. Nunes 2001a: 75). O trecho, portanto, tem de ser irônico, e tal ironia bem poderia estar dirigida a Pausânias, o qual, malgrado afirme ser a beleza da alma a única que importa numa relação pederástica urânica, tem como amado o belo Agatão. Ademais, dizer que numa relação que envolve desejo sexual a beleza não deve contar, parece hipócrita da parte de Pausânias. Seu discurso sobre a não necessidade da beleza física seria muito mais verossímil se não insistisse tanto no aspecto sexual da relação amorosa. Por isso, seu discurso está, sim, sujeito à ironia veiculada por Platão no discurso de Diotima. Ver também a esse respeito a nota 24.

<sup>45</sup> Isto valeria tanto para Alcibíades quanto para Cármides, por exemplo.

Se não se adotar a interpretação aqui proposta, resta ao intérprete dos diálogos um conjunto de afirmações dificilmente harmonizáveis. Por um lado, algumas passagens indicariam que Sócrates dava valor à beleza física dos jovens e por esse motivo sentia-se atraído por eles; por outro lado, há passagens que indicariam exatamente o contrário. Ora, por mais que as figuras contraditórias possam agradar à sensibilidade contemporânea, esse não parece ser o caso da personagem construída com maestria por Platão.

Um dos fatores que pode levar à opinião, errônea, de que a beleza física dos jovens que “caça” seja importante em alguma medida para Sócrates é a não distinção das duas dimensões do eros filosófico. Só no que diz respeito à primeira dimensão, nomeadamente, o desejo pelo mais alto conhecimento, pode a beleza física ter um papel relevante, já que ela é o elemento desencadeador da ascensão em direção à Forma da Beleza, de acordo com o *Banquete*. Posto isso, há possivelmente uma supervalorização da importância da beleza física para Platão.

As causas de tal supervalorização podem residir na projeção, ao interpretar os diálogos, da importância de que a beleza física gozava própria cultura grega como um todo, ou ainda numa leitura equivocada do *Banquete*: pelo fato de a “escada do amor” começar com o amor dum belo corpo, supõe-se que a erótica ascensional do dialético (que é o que no fundo está em jogo na “escada do amor”) dependa necessariamente de algo fisicamente belo como elemento desencadeador. Entretanto, mesmo que a Forma da Beleza tenha um lugar de destaque na metafísica platônica, principalmente se se puder identificá-la com a Forma do Bem, tema que não poderei abordar aqui, nem toda ascensão erótica tem de necessariamente começar com uma instância sensível do belo, assim como a ascensão dialética na direção da Forma do Bem não começa necessariamente pelas coisas boas do mundo sensível, embora seja a Ideia de Bem o termo de toda dialética.

Não há, portanto, motivo para vincular a erótica platônica à beleza corpórea. A erótica platônica é sempre dialética e qualquer busca dialética, começando ou não pela beleza, será erótica. *Eros*, entendido como eros filosófico, desejo e mola propulsora da busca do conhecimento das Formas, não é, de resto, um termo exclusivo do *Banquete*<sup>46</sup>. Querer fundar uma “erótica” platônica, aplicável ou não a Sócrates, que dependa necessariamente da beleza física como elemento desencadeador seria perder de vista que a beleza física não é nem sequer a única realidade sensível capaz de despertar o *eros* filosófico, embora se deva admitir sua preeminência nesse respeito<sup>47</sup>. O que é mais relevante na “escada do amor” é que a beleza física é o elemento disparador da abordagem dialética, a qual pergunta pelo elemento uno que unifica as múltiplas manifestações do belo físico. Porém,

---

<sup>46</sup> A relação de *eros* ou do desejo com o percurso filosófico fica mais do que clara no Fedro, mas também na *República* e no *Fédon*. Ver Pl. *Phd.* 68a-b, 65c9, 66b7, 66e2-3 67b9. Ver também: Pl. *Resp.* 464c8-475c; 490b. Passagens de *Fédon* e *República* compiladas por Kahn 1996: 274-275.

<sup>47</sup> Sobre esse ponto ver a longa passagem do *Fedro* citada infra.

como fica claro, por exemplo, no *Fedro*, o elemento disparador do processo poderia muito bem não ser a beleza sensível, mas sim as manifestações sensíveis da temperança, justiça ou sabedoria<sup>48</sup>.

Outro fator que pode conduzir a erro nessa questão do papel da beleza física para Platão é, como já foi mencionado, a sua importância para os ideais gregos de *arete* e de *kalokagathia*. Contudo, é preciso estar atento para o fato de que Platão representa não uma continuidade, mas sim uma ruptura com muitos dos valores de seu tempo<sup>49</sup>, inclusive com os conceitos de *arete* e de *kalokagathia*.

Ora, se é certo que o que está sempre em jogo na questão da pederastia é um ideal de *arete*, também é certo que este é um ponto sobre o qual o Sócrates dos diálogos sempre se mostrou subversivo, desde a própria *Apologia* e dos chamados diálogos de juventude. Nesses textos, principalmente quando lidos em conjunto, já fica indicado que Platão deseja estabelecer uma nova concepção de *arete* como *sophia*, e num sentido forte e inédito: *episteme*<sup>50</sup> ou conhecimento fundamentado, para o qual a beleza física dos envolvidos não conta nem minimamente. Por outro lado, ainda que o ideal grego de *kalokagathia* incluísse a beleza física, também esse ideal está sujeito à revisão platônica. Na *República*, aliás, Sócrates chega a ironizar a concepção tradicional de *kalokagathia*<sup>51</sup>.

Fazer todos os ajustes necessários para evitar que a falsa crença da importância da beleza física para Platão comprometa a reta compreensão de sua “erótica” não implica, como pode parecer à primeira vista, em aniquilá-la, pois é a própria via dialética, tão vital para Platão, que é sempre erótica, qualquer que seja seu ponto de partida; o erro estaria em querer, a todo custo, que a via erótico/dialética começasse sempre com uma instância do belo sensível.

---

<sup>48</sup> Ver também a longa passagem do *Fedro* citada a seguir no corpo do texto (Pl. *Phdr.* 250a-d; Nunes 2007b: 76-77), com destaque especial para os seguintes trechos: [...] *Porém não sabem o que se passa com elas, por carecerem de percepção bastante clara, pois em relação à justiça, à temperança e tudo o mais que a alma tem em grande estima, as imagens terrenas são totalmente privadas de brilho; com órgãos turvos e, por isso mesmo, com assaz dificuldade, é que as poucas pessoas que se aproximam das imagens conseguem reconhecer nelas o gênero do modelo original [...]; [...] contudo não percebe a sabedoria, pois esta despertaria em nós violenta paixão se apresentasse a nossos olhos uma imagem tão clara como a da Beleza [...].* Em suma, a temperança, a justiça e a sabedoria seriam poderosíssimos desencadeadores de *eros* caso fossem tão visíveis quanto a beleza na viagem das almas pelo hiperurânio.

<sup>49</sup> Basta mencionar as propostas da *República* no que concerne às restrições à poesia tradicional, à educação das mulheres e, principalmente, à comunidade universal de mulheres, filhos e bens.

<sup>50</sup> Ver Motta 2006.

<sup>51</sup> Note-se que nessa obra Platão faz Sócrates dirigir uma sutil ironia ao uso superficial, segundo seus novos critérios, do termo *kalos k'agathos*: [...] *dos ricos e dos chamados homens de bem [kalon k'agathon]*. Cf. Pl. *Resp.* 569a3-4; Pereira 1987: 406. E se o faz é porque tem uma concepção bem diferente da tradicional sobre o que deva ser alguém que mereça essa qualificação. Sobre esse ponto ver: Motta 2010.

Assim como não é preciso negar a “erótica” platônica, também se pode preservar certo tipo de “pederastia” platônica, aquela existente na relação mestre-discípulo, podendo estes até serem chamados de amante e amado. Contudo, tanto o sentido de *eros* quanto o de pederastia tem de sofrer significativas inflexões.

Assim sendo, a personagem de Sócrates, amante de belos jovens, faz parte de uma genial estratégia de apropriação, por parte de Platão, das relações pederásticas de seu tempo, bem como do próprio termo *eros*, apropriação essa que tem seu ápice no *Banquete*, embora possa ser mais bem compreendida com o concurso de outros diálogos, principalmente do *Fedro* e da *República*. E essa apropriação é tão genial no *Banquete* porque prevê a continuidade literária entre o discurso de Sócrates/Diotima e os discursos anteriores, nos quais a pederastia tradicional é sempre tema de destaque. É por isso que é possível ver Diotima referir-se à pederastia e mesmo considerar a possibilidade de que a “escada do amor” possa incluir o belo corpo de um jovem. É como os olhos na continuidade e na unidade literária que Platão propõe uma inflexão do vocabulário erótico, o que longe de ser uma falha que deixaria a obra confusa, apenas exige que o leitor que não fique preso ao que fora dito anteriormente sobre *eros*, e coloque-se sempre na postura ativa de intérprete, como parecer querer o autor dos diálogos.

Sendo assim, que a beleza de um corpo possa estar no começo da “escada do amor”, e que possa até ser a beleza física de um jovem, não exclui que a ascensão descrita pudesse começar igualmente pelo questionar o que torna belos todos os belos cavalos. Porém, mesmo supondo que a beleza de um belo jovem esteja sendo referida nessa altura, ela diria respeito apenas à primeira dimensão do *eros* filosófico, a saber, o desejo de possuir o conhecimento das formas, que, nesse caso, seria despertado por uma exemplificação sensível da Forma da Beleza, independentemente do fato de o “amante” sentir-se sexualmente atraído pelo “amado”.

Em suma, ainda que a beleza que desperta a busca dialética pela Forma de Beleza possa ser a de um belo jovem, isso é meramente acidental; entretanto, é preciso admitir que, no contexto do *Banquete*, isso é literariamente desejável; e esse é motivo pelo qual Platão mantém essa possibilidade no discurso de Diotima.

No que tange à segunda dimensão do *eros* filosófico, nomeadamente, a urgência de transmitir a própria *dynamis* filosófica da qual se está “grávido(a)”, já deve estar claro que essa só pode ser despertada pela beleza da alma, ou seja, no segundo degrau da “escada do amor”, estágio no qual a beleza física já não conta mais nada<sup>52</sup>. Não é de surpreender que seja exatamente nessa altura que aquele que tenha sido bem guiado, ou seja, aquele que é filósofo, converta-se ele mesmo em guia<sup>53</sup>. E isso pode bem equivaler a dizer: que ele converta-se num amante de “belos jovens”.

---

<sup>52</sup> Cf. Pl. *Symp.* 210b-c.

<sup>53</sup> Pl. *Symp.* 210b-c.

Tendo tudo isso em vista, segue-se que se um observador exterior, tal como o narrador do *Protágoras*, afirma que Sócrates “caça” Alcibíades<sup>54</sup> e interpreta que se trate de uma relação pederástica tradicional, isso não significa que o leitor tenha de forçosamente seguir essa interpretação. Cabe a este perceber a diferença existente entre o sentido da expressão “belo jovem” para Sócrates e o sentido que a mesma tem na boca de outras personagens.

A hipótese aqui defendida, nomeadamente, que a beleza física dos jovens aos quais Sócrates pretende servir de guia em nada importa para ele, não estaria bem fundamentada se não se procurasse dar conta da passagem supracitada do *Cármides*, onde Sócrates supostamente sente-se sexualmente atraído pelo personagem do diálogo homônimo. A esse respeito, pode ser muito esclarecedor considerar a passagem do *Fedro* na qual se descrevem os efeitos da contemplação da Forma da Beleza na jornada das almas através do hiperurânio<sup>55</sup>.

Quando, à vista da beleza, a alma readquire asas e, novamente alada, de balde tenta voar, à maneira dos pássaros dirige o olhar para o céu, sem atentar absolutamente nas coisas cá de baixo, do que lhe vem ser acoimada de maníaca. Porém, o que eu digo é que essa é a melhor modalidade de possessão, a de mais nobre origem, tanto em que se manifesta como em quem dele a recebeu. O indivíduo atacado de semelhante delírio, sempre que apaixonado das coisas belas, é denominado amante. Conforme disse há pouco, toda alma de homem já contemplou naturalmente a verdadeira realidade, sem o que não teria nunca adquirido essa forma; porém não é igualmente fácil para todas, à vista das coisas terrenas, recordar-se das celestes, o que se dá tanto com as que as perceberam de corrida como com as que tiveram a infelicidade de cometer alguma injustiça por influência de más companhias e de esquecer os mistérios sagrados contemplados naquela ocasião. Assim, são bem poucas as que conservam a lembrança do que viram. Sempre que essas poucas percebem alguma imagem das coisas lá do alto, ficam tomadas de entusiasmo e perdem o domínio de si mesmas. Porém não sabem o que se passa com elas, por carecerem de percepção bastante clara, pois em relação à justiça, à temperança e tudo o mais que a alma tem em grande estima, as imagens terrenas são totalmente privadas de brilho; com órgãos turvos e, por isso mesmo, com assaz dificuldade, é que as poucas pessoas que se aproximam das imagens conseguem reconhecer nelas o gênero do modelo original. Porém, a Beleza era muito fácil de ver por causa do seu brilho peculiar, quando, no séquito de Zeus, tomando parte no coro dos bem aventurados e os demais no de outra divindade, gozávamos

---

<sup>54</sup> Cf. Pl. *Prot.* 309a.

<sup>55</sup> Cf. Pl. *Phdr.* 246d-248c. Nunes 2007b: 71-73.

do espetáculo dessa visão admirável e, iniciados nesse mistério que, com toda a justiça, pode ser denominado sacratíssimo, e que celebrávamos na plenitude da perfeição e livres dos males que nos alcançam no futuro, fomos admitidos a contemplar sob a luz mais pura aparições perfeitas, simples, imutáveis, puros também e libertos desse cárcere de morte que com o nome de corpo carregamos conosco e no qual estamos aprisionados como a ostra em sua casca. Basta de recordações; a pungente saudade do passado levou-nos a essas divagações. Voltemos para a Beleza. Conforme ficou dito, vimo-la refulgir entre aquelas realidades e, de volta para a terra apreendemo-la em todo o seu resplendor por meio do nosso mais brilhante sentido. A vista é, realmente, o mais sutil dos órgãos do corpo; contudo não percebe a sabedoria, pois esta despertaria em nós violenta paixão se apresentasse a nossos olhos uma imagem tão clara como a da Beleza, o que também é válido para todas as essências dignas do nosso amor. Somente a Beleza recebeu o privilégio de ser a um tempo encantadora e de brilho incomparável. Porém quem não foi iniciado de pouco ou já se corrompeu, de maravilha conseguirá alçar-se até a Beleza absoluta, sempre que contemplar aqui embaixo uma imagem com seu nome. Por isso mesmo, em vez de venerá-la quando a encontra, deixa-se dominar pelo prazer e, procedendo como um verdadeiro animal, procura maculá-la e engravidá-la, sem nada temer no seu atrevimento nem correr-se de desejar um prazer contra a natureza. O iniciado de pouco, pelo contrário, que tantas coisas belas já contemplou no céu, quando percebe alguma feição de aspecto divino, feliz imitação da Beleza, ou nalgum corpo a sua forma ideal, de início sente calafrios, por notar que no seu íntimo entram de agitar-se antigos temores. De seguida, fixando a vista no objeto, venera-o como a uma divindade, e se não temesse passar por louco varrido ofereceria sacrifícios ao seu amado, como o faria a uma imagem sagrada ou a algum dos deuses. A sua vista é acometido de todo o cortejo dos calafrios: muda de cor, transpira e sente um calor inusitado. Apenas recebe por intermédio dos olhos efúvios da Beleza, irrigam-se lhe as asas e ele volta a inflamar-se. Como o aquecimento derrete-se o invólucro dos germes das asas, que endurecido havia muito pela secura, os impedia de brotar, e com o afluxo do alimento entumece a haste da asa e tende a lançar raízes por todo o interior da alma, pois antes a alma era recoberta de plumas. Então tudo na alma é ebulição e efervescência, sentindo ela o mal-estar de quando apontam os dentes: sensação de gatura e irritação das gengivas. É o que se passa com a alma, quando as asas começam a criar penugem: em toda aquela efervescência, tem a impressão estranha de prurido, quando lhe nascem as asas. Assim, ao contemplar a beleza de um jovem, que emite partículas para o seu lado em moção irresistível, - daí o nome Emoção - e as recebe no seu íntimo, estas a banham e aquecem, a dor para e ela se alegra<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Pl. *Phdr.* 249d-251c. Nunes 2007b: 75-76. Essa passagem, de resto, também é bastante esclarecedora sobre o ponto abordado acima: o de que a beleza sensível não é a única instância capaz de despertar *eros*, embora seja a que o desperte mais facilmente. Cf. supra, nota 48.

Por ser a Forma de Beleza aquela que se contempla mais nitidamente nessa viagem, a beleza percebida nas coisas sensíveis, as quais participam da Forma da Beleza, desperta mais facilmente a lembrança de tal contemplação. Sendo assim, a passagem do *Cármides* poderia bem representar um exemplo de eros filosófico atuando de dois modos. Se o belo corpo de Cármides desperta em Sócrates eros, trata-se de eros filosófico, o qual denota o reconhecimento dum exemplar de beleza cuja causa é a própria Forma de Beleza. De fato, a passagem do Fedro não deixa dúvida sobre o poder “erótico” que tem sobre um iniciado a aparição duma manifestação sensível da Beleza, e a própria linguagem aqui utilizada assemelha-se muito à linguagem do trecho do *Cármides* em tela.

Ademais, todo o contexto de seu encontro com Cármides propicia que Sócrates, “grávido” da virtude epistémica e ávido por “fecundar”, acredite estar diante de terreno fértil para essa “fecundação”: de fato, antes mesmo de encontrar o rapaz, Sócrates ouve muitos elogios acerca de seu caráter e inteligência. Sendo assim, a segunda dimensão de eros filosófico, o desejo de “fecundar”, também seria despertada. Se essas duas dimensões do eros filosófico atuam simultaneamente em Sócrates em seu encontro com Cármides, sua reação à vista do corpo do jovem bem poderia bem simbolizar o momento em que o filósofo é tomado de desejo a ponto de perder quase o controle.

Note-se que assim como no *Cármides*, também na passagem do *Fedro* há um belo jovem que aparece diante de um iniciado. Note-se que o aparecimento desse “belo jovem” tem o poder de aliviar a “dor” do iniciado, dor que é efeito do desejo ao qual falta o objeto. A urgência de fecundar daquele que é fecundo na alma, descrita no *Banquete*, também mobiliza eros filosófico, sendo mais do que verossímil, por todo o contexto, que o mesmo também seja mobilizado na passagem do *Cármides*.

Se Sócrates fez o percurso filosófico, então ele adquiriu também o eros filosófico, em suas duas dimensões: em primeiro lugar, a capacidade de reconhecer a existência e o valor dos mais altos objetos do conhecimento, as Formas, e, conseqüentemente, a capacidade de desejá-las; em segundo lugar, a urgência de transmitir essa mesma capacidade àqueles que considera terreno fértil, urgência essa, de resto, típica de qualquer fecundo, seja no corpo ou na alma.

É claro que tal interpretação da referida passagem do *Cármides* perderá força se se vacilar em considerar o Sócrates dos diálogos (e não necessariamente o Sócrates histórico) um homem extraordinário, completamente atípico, um homem que se submeteu a uma radical conversão. Qualquer que seja o caso, não resta dúvida de que Sócrates seja um homem animado por eros, tanto como filósofo quanto como guia de belos jovens. É preciso, no entanto, buscar compreender a natureza desse erotismo se se deseja entender essa personagem tão cuidadosamente construída por Platão.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alieva, O. (2016) “Eros protrepon: philosophy and seduction in the Symposium”, in Tulli, M. & Erler, M. (Eds.), *Selected papers from the tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, 132-139.
- Bailly, A. (2000, 4ª ed.), *Le Grand Bailly: Dictionnaire grec-français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris.
- Blondell, R. (2006), “Where is Socrates on the “Ladder of Love”?”, in J. H. Lesher, D. Nails & F. C. Sheffield (Eds.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge, 147-178.
- Brisson, L. (2006), “Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium*: paiderastia and philosophia”, in J. H. Lesher, D. Nails & F. C. Sheffield (Eds.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge, 229-251.
- Bury, R. G. (2010), *The Symposium of Plato*. London.
- Corrigan, K.; Corrigan, E. G. (2006), *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania.
- Dover, K. J. (1994), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Indiana.
- Iglésias, M. (Trad.) (2001), *Mênon. Texto estabelecido e anotado por John Burnet*. Rio de Janeiro.
- Kahn, C. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge.
- Kahn, C. (1987), “Plato's theory of desire”, *The Review of Metaphysics* 41: 77-103.
- Liddell, H. G.; Scott, R. (1940, 9ª ed.), *Liddell and Scott Greek-English Lexicon*. Oxford.
- Motta, G. D. (2010), *A educação como fundamento da unidade e da felicidade da pólis na República de Platão*. 293f. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Rio de Janeiro.
- Motta, G. D. (2014), “Educação, costumes e leis como bases para a promoção das virtudes cívicas no *Protágoras* e na *República*”, *Archai* 12: 107-115.
- Motta, G. D. (2006), “Elementos para uma antropologia filosófica na *Apologia de Sócrates*, de Platão”, *Coletânea* 10: 159-174.
- Motta, G. D. (2013), “Eros as a quality of the rational element of the soul”, *Proceedings I - X SYMPOSIUM PLATONICUM - THE SYMPOSIUM, 2013*. Pisa, 62-65.
- Nunes, C. A. (Trad.) (2001a, 2ª ed.), *O Banquete, Apologia de Sócrates*. Belém.
- Nunes, C. A. (Trad.) (2007a, 2ª ed.), *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Belém.

- Nunes, C. A. (Trad.) (2007b, 2<sup>a</sup> ed.), *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Belém.
- Nunes, C. A. (Trad.) (2002, 2<sup>a</sup> ed.), *Protágoras, Górgias, Fédon*. Belém.
- Nunes, C. A. (Trad.). (2001b, 3<sup>a</sup> ed.), *Teeteto, Crátilo*. Belém.
- Pereira, M. H. R. (Trad.) (1987, 11<sup>a</sup> ed.), *A República. Com introdução e notas*. Lisboa.
- Plato (1903), *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford.

**A RECRIAÇÃO DO ORFISMO NO *MYTHOS* DE ER:  
A DESCOBERTA DA ESCOLHA DO FUTURO DA *PSYCHE* EM PLATÃO**  
(The recreation of Orphism in the *mythos* of Er: the discovery of the choice  
about the future of the *psyche* in Plato)

LUCIANO COUTINHO<sup>1</sup> (lucianocoutinho1@gmail.com)  
Universidade Federal de Uberlândia / Universidade de Coimbra

RESUMO: Um dos temas mais caros ao orfismo é a ideia de purificação da *psyche*, de crimes cometidos tanto na vida presente quanto em vidas passadas. A iniciação seria, portanto, a garantia para se alcançar a libertação das penas após a morte. Por meio de rituais, assim como teria feito, por prática de encantamento mágico, o próprio Orfeu, o iniciado poderia modificar o julgamento dos deuses no Além. Platão apresenta, no livro X da *República*, um *mythos* que faz referência ao orfismo, o relato de Er, mas com alterações e substituições de elementos que lhe permitem recriar o mito segundo suas propostas filosóficas. Com isso, Platão não apenas retira do poder divino a escolha do futuro da *psyche* como, principalmente, busca demonstrar que é ela quem escolhe seu próprio futuro, na medida em que age viciosa ou virtuosamente na vida presente. Gravadas tais ações na *psyche*, ela se torna refém de si própria. Essa recriação do mito órfico elucida não um redimensionamento de crenças acerca da metempsicose, mas antes uma teoria psicológica que propõe o homem como refém de suas ações e agente de seu futuro psíquico.

PALAVRAS-CHAVE: Orfismo; ritual de purificação; Platão; Mito de Er; ação-escolha

ABSTRACT: One of the most important themes of Orphism is the idea of purifying the *psyche* of crimes committed both in the present life and in past lives. Its initiation therefore guarantees to achieve the release of punishment after death. Through rituals, as Orpheus himself had done it by practicing the magic enchantment, the initiated person could modify the judgment of the gods in the afterlife. In book X of *Republic*, Plato presents a narrative that refers to Orphism, the *mythos* of Er, but with changes and replacements of elements that allow him to recreate the myth, according to his philosophical suggestions. Thus, Plato not only deprives the divine power of the choice about the future of the *psyche*, but primarily seeks to demonstrate that it is the *psyche* itself that decides about its own future, in the way that it acts either viciously or virtuously in the present life. Engraved in such actions of the *psyche*, it becomes a hostage of itself. This recreation of the Orphic myth does not elucidate a re-design of

---

<sup>1</sup> Luciano Coutinho é Doutor em Estudos Clássicos / Filosofia Antiga pela Universidade de Coimbra – UC (bolsista CAPES para Doutorado Pleno no Exterior). É Mestre em Filosofia Antiga pela Universidade de Brasília – UnB (bolsista CAPES). É Mestre em Arquitetura e Urbanismo (com ênfase em Estética e Semiótica) pela Universidade de Brasília – UnB. Atualmente faz Pós-Doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia – UFU (com bolsa CAPES/Procad).

beliefs about metempsychosis, but rather a psychological theory that suggests man as a hostage of his actions and agent of his psychic future.

KEYWORDS: Orphism; purification ritual; Plato; Myth of Er; action-choice

## INTRODUÇÃO

A tradição órfica sustenta a ideia de que uma alma iniciada pode purificar-se e passar pelos juízes a partir de princípios rituais. Platão, no entanto, propõe alterações<sup>2</sup> que dão nova perspectiva a esta ideia, a fim de sustentar teorias acerca da responsabilidade moral da *psyche* humana, em relação às suas próprias escolhas psíquicas, tirando dos deuses a responsabilidade sobre o destino da *psyche* humana. Para tanto, “Platão, de um modo parecido a como fizeram os pitagóricos, incorporou, em seu próprio sistema filosófico, numerosos elementos órficos” (Casadesús 2006: 160)<sup>3</sup>, para utilizá-lo como “um modelo de explicação para aquelas verdades às quais a dialética não chega” (Bernabé 2011: 385).

Com o relato de Er, no livro décimo da *República*, Platão busca redimensionar a ideia órfica de purificação da alma (que se daria pela iniciação ritual) em um princípio filosófico fundamentado nas ações psíquicas da própria *psyche*. Para tanto, Platão faz sua personagem Sócrates relatar a jornada das almas no ciclo transmigratório.

Sem dúvida, o procedimento de transposição mais radical – ao qual agora posso apenas aludir – é o de converter a si próprio em μυθολόγος para elaborar mitos que contém em si elementos identificáveis como órficos, mas que são manipulados livremente para fazê-los harmonizáveis com o seu sistema filosófico e por suas exigências morais (Bernabé 2011: 385).

Nesse sentido, Platão faz mais que transposições de elementos míticos em seus textos, como defende Diés (1927: 332ss), e mais que sua utilização de maneira crítica como propõe Brisson (2000: 15). Platão apodera-se do mito órfico para alterá-lo e substituir elementos, recriando-o, por meio de Sócrates.

Para tanto, a personagem Sócrates, no livro décimo da *República*, apresenta um cenário representativo da ideia órfica de transmigração da alma, mas sob uma perspectiva que envolve a escolha daquilo que a alma humana gostaria de ser na próxima vida somática: de homem a animal, tudo seria possível. O relato de Er, na voz da personagem Sócrates, sugere que a alma define seu próprio

---

<sup>2</sup> Cf. o processo que Coutinho 2015 chama “alteração” e “substituição” nas “recriações” que Platão faz em “*mythoi* originários”.

<sup>3</sup> “Platón, de un modo parecido a como lo hicieron los pitagóricos, incorporó en su propio sistema filosófico numerosos elementos órficos, relacionados principalmente con la noción de inmortalidad del alma y su destino en el Más Allá”.

destino na próxima transmigração, ao contrário do que propõe a tradição órfica, que entende o destino das almas de modo subordinado a escolha divina.

Com esse *mythos* que Sócrates relata, Platão pretende sustentar a noção de que cada uma das *psychai*, a partir de suas ações, é responsável pelo seu destino psíquico.

### O ESPETÁCULO MARAVILHOSO DE ER

O cenário de Er é literalmente apresentado como um “espetáculo” (R. 10, 619e6)<sup>4</sup> “digno de piedade” (R. 10, 620a1)<sup>5</sup>, “risível” (R. 10, 620a2)<sup>6</sup> e “maravilhoso” (R. 10, 620a2)<sup>7</sup>, segundo a personagem Sócrates.

O destino de “cada uma das almas” (R. 10, 619e6-620a1)<sup>8</sup>, na continuidade migratória, era “escolhido” (R. 10, 620a1)<sup>9</sup> “segundo o intercurso dos hábitos da vida” (R. 10, 620a2-3)<sup>10</sup>. Para reforçar a imagem do “maravilhoso” – acompanhado de suas características peculiares, risível e digno de piedade –, a figura de Orfeu é diretamente mencionada: ele teria escolhido, para sua próxima vida, ser um “cisne” (R. 10, 620a4)<sup>11</sup>.

Cada uma dessas expressões estabelece uma relação intrínseca com as alterações platônicas de elementos presentes na ideia órfica de transmigração da alma. A terminologia de impacto teatral que Platão utiliza ajuda a reforçar a imagem de dramatização da passagem em três níveis:

1) A expressão “espetáculo” (θέαν) – termo comum ao teatro em geral na Grécia antiga – associada a “digno de piedade” (ἐλεινήν) pretendem revelar um teor trágico sobre o destino das almas. Esta última expressão revela a ideia de piedade, que Aristóteles (*Poet.* 1453a3)<sup>12</sup> chama atenção como elemento natural do gênero trágico.<sup>13</sup>

2) A expressão diretamente ligada ao espetáculo teatral, θαῦμα, significa aquilo que causa admiração – seja pelo temor, pelo horror, pelo bem-estar, dentre outros. Esta admiração busca capturar o olhar e a atenção das personagens envolvidas, e, por consequência, do espectador.<sup>14</sup>

---

<sup>4</sup> θέαν.

<sup>5</sup> ἐλεινήν.

<sup>6</sup> γελοίαν.

<sup>7</sup> θαυμασίαν.

<sup>8</sup> ὡς ἕκασται αἰ ψυχαί.

<sup>9</sup> ἤροῦντο.

<sup>10</sup> κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι.

<sup>11</sup> Ὀρφέως γενομένην κύκνου.

<sup>12</sup> ἔλεον.

<sup>13</sup> Aristóteles também faz referência, nesse contexto, à expressão “temor” (φόβον) (*Arist. Poet.* 1453a4)

<sup>14</sup> Em *Eumênides*, de Ésquilo, temos um exemplo bem visível da conjugação entre a

3) A expressão “riso” (γελοία), por último, deixa o cenário ainda mais intrigante. Isto ocorre porque Sócrates afirma que um poeta não poderia compor obras trágicas e cômicas ao mesmo tempo, mas deveria optar por um gênero apenas.<sup>15</sup>

No primeiro nível, tem-se a ideia da tragédia humana diante do mistério da vida e da morte: um espetáculo digno de piedade. No segundo, a ideia do quanto o espetáculo, definido pelo primeiro, é admirável, maravilhoso, capaz de capturar o olhar e a atenção do espectador que dele se apercebe. No terceiro, tem-se o choque com o risível, que contraditoriamente é associado ao trágico, dando ao relato de Er um caráter de estranhamento, digno de riso.

A descrição fundamental da imagem onde se passaria o processo dos destinos das almas para a próxima vida é definida pela expressão “espetáculo”. A dramaturgia que envolve esta palavra alude a uma encenação e, portanto, a uma representação. Essa encenação, por sua vez, assume uma perspectiva fabulosa, na medida em que homens, de maneira comum, teriam a possibilidade de tornarem-se animais, e animais tornarem-se homens.<sup>16</sup> Tal perspectiva apresenta-se

---

expressão θαυμαστός (A. *Eum.* v. 46) e θεῶν (A. *Eum.* v. 55), que dão à cena a sensação de um espetáculo horrendamente maravilhoso, no templo de Apolo em Delfos, descrito pela Profetisa Pitia: a cena de Orestes ferido, cercado pelas Fúrias, em posição de suplicante, que é comparada à pintura das Harpias tomando o alimento de Fineu. Cf. também θαῦμα (A. *Eum.* v. 407). Em *Agamenon*, a expressão κάποθαυμάσαι (A. *Agam.* v. 318) aclara o quão assombrosa e horrenda é a estratégia de Clitemnestra para matar seu marido; disto decorre o maravilhoso. Eurípides também fez largo uso da ideia do espetáculo maravilhoso, na dimensão daquilo que prende o olhar do espectador. Seja pelo belo ou pelo horrendo: cf. de Eurípides (*Alc.* v. 157; v. 1123; v. 1130), (*Bac.* v. 248; v. 449; v. 667; v. 693; v. 716; v. 1063), (*Hipp.* v. 106; v. 278; v. 439; v. 906, v. 1041), para dar alguns exemplos.

<sup>15</sup> Sócrates, na *República*, usa a analogia do teatro para demonstrar que cada indivíduo pode fazer bem apenas uma coisa. Nesse contexto, ele defende que o poeta pode fazer bem ou apenas comédia ou apenas tragédia: Σχολῆ ἄρα ἐπιτηδεύσει γέ τι ἅμα τῶν ἀξίων λόγου ἐπιτηδευμάτων καὶ πολλὰ μιμήσεται καὶ ἔσται μιμητικός, ἐπεὶ που οὐδὲ τὰ δοκοῦντα ἐγγὺς ἀλλήλων εἶναι δύο μιμήματα δύνανται οἱ αὐτοὶ ἅμα εἶμιμῆσθαι, οἷον κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ποιοῦντες. ἢ οὐ μιμήματε ἄρτι τούτῳ ἐκάλεϊς; (*R.* 3, 395a1-6). No *Banquete*, entretanto, Sócrates assume uma posição contraditória a essa posição expressa na *República*. Ele sugere que um mesmo poeta pode produzir os dois gêneros: ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιῶν ὄντα καὶ κωμωδοποιῶν εἶναι (*Smp.* 223d3-6). O que chama atenção, por sua vez, na *República*, é que Sócrates, depois de ter condenado a possibilidade de um poeta compor os dois gêneros, faz, na descrição do Além do mito de Er, aparecerem elementos que se remetem tanto à tragédia quanto à comédia.

<sup>16</sup> De Pitágoras, a ideia fabulosa de que a alma pode transmigrar de homem para animal é fonte de inspiração para Platão: “E conta-se que passava [Pitágoras] ao ser castigado um cachorrinho; sentiu piedade e pronunciou as seguintes palavras: ‘Para de bater. Pois é a alma de um amigo meu, que reconheci ao ouvir os seus gemidos’” (21 B7 DK = D. L. *Vitae* 8, 36); a respeito desta questão, Cornelli (2011: 152-155) demonstra a noção fabulosa protopitagórica criticada por Aristóteles (*De an.* 407b13-17; 407b20-23) e a noção moral

de modo “maravilhoso”<sup>17</sup> e causa estranhamento.

O cenário possibilita qualquer hipótese imaginável, por isso a qualificação do cenário pelas expressões “digno de piedade” e “risível”. Nesse espetáculo, que chega a assumir por breves instantes características do “fantástico”<sup>18</sup>, até Orfeu surge com sua surpreendente escolha de voltar como um “cisne”.

### A DESCOBERTA DA ESCOLHA PSÍQUICA

A simbologia sugerida por Urwick (2013: 213)<sup>19</sup>, por exemplo, referente à negação de Orfeu ao fato de não querer “nascer de uma mulher” pode ser associada à ideia de que ele, segundo o relato de Fedro no *Banquete*, teria tido

---

posterior atribuída à ideia de transmigração da alma. Este relato de Xenofonte, mesmo que tenha tido uma fonte antipitagórica, como sugere Maddalena – “il fatto che la citazione del passo di Senofane è molto probabilmente dovuta a uno scrittore antipitagorico rende ancor più inadeguata la presunzione della certa attribuzione” (Maddalena 1954: 336) – não há prova, nisso, de que a metempsicose não esteja na origem do pitagorismo, “Pois é exatamente a zombaria, que revela uma intenção antipitagórica na fonte de Xenófanes, a confirmar a importância dada à teoria da metempsicose como elemento identificador do Pitágoras histórico” (Cornelli 2011: 112). E dentro dessa teoria pitagórica a importante imagem da transmigração da alma em corpos de homens e de animais, ou até mesmo de plantas, evidencia-se. Outro importante relato nessa linha está em Heráclides Pôntico: “Euforbo, de sua parte, costumava dizer que uma vez havia sido Etáides, e tinha obtido este dom de Hermes, e narrava as peregrinações de sua alma, como transmigrou, e em quantas plantas e animais foi residir, e quantos sofrimentos a alma havia padecido no Hades” (D. L. *Vitae*, 8, 5 // Heraclid. fr. 89 Wehrli).

<sup>17</sup> Acerca do “maravilhoso”, Furtado discute a natureza da verossimilhança não ligada aos padrões conhecidos de verdade, mas a uma verdade interna, ou melhor, a uma lógica interna do objeto artístico. Esta lógica pode ser absurda, ou estranha para os padrões considerados naturais, mas é aspecto revelador das condições necessárias aos homens (Furtado S/d: pp. 54-58). Todorov fala de um “maravilhoso puro” que, conforme o “estranho”, não tem limites definidos. No caso da maravilhoso, os elementos sobrenaturais não provocam nenhuma reação particular nem nas personagens, nem no leitor implícito. A característica do maravilhoso não é uma atitude para os acontecimentos relatados, a não ser a natureza mesma desses acontecimentos (Todorov 1999: 30).

<sup>18</sup> Propp fala de “sequências” lógicas imprevisíveis. Por conta de suas sucessões de acontecimentos, esta lógica é a marca que torna o maravilhoso distinto na sua morfologia, ou seja, na sua construção. Esta característica será marca também do “fantástico”, mas, neste último, além da dimensão da surpresa há a dimensão da ideologia (Propp 2001: 38). Todorov afirma que o fantástico não dura mais que o tempo de uma vacilação, que tanto o leitor quanto as personagens devem decidir se aquilo que têm a frente provém ou não da “realidade” (Todorov 1999: 24). Se decidirem que ficam intactas as leis da realidade, conseguindo explicar os fenômenos descritos, diz-se que a obra pertence a outro gênero: o “estranho”; se decidem que é inevitável constituir novas leis da natureza para conseguirem explicar os fenômenos, então está-se diante do gênero do “maravilhoso» (Todorov 1999: 24).

<sup>19</sup> Urwick sugere que “If Plato knew anything at all of Indian allegory, he must have known that the swan (Hamsa) is in Hinduism the invariable symbol of the immortal Spirit; and to say, as he does, that Orpheus chose the life of a swan, refusing to be born again of a woman, is just an allegorical way of saying that he passed on into the spiritual life”.

sua morte provocada por mulheres (*Smp.* 179d8)<sup>20</sup>. Assim, seguindo a proposta de Urwick, por ter sido despedaçado por mulheres na vida anterior, Orfeu teria preferido nascer de um animal.<sup>21</sup>

Não se quer discutir, neste trabalho, a plausibilidade de Urwick acerca de sua proposta de leitura, mas ela chama atenção para a estranheza do relato de Er. E este estranhamento elucidado como Platão busca deixar clara sua recriação em torno do mito de Orfeu. O filósofo ateniense, por meio de Sócrates, substitui a decisão dos deuses em relação ao destino das almas (conforme atesta a tradição órfica) pela noção de “escolha” (*R.* 10, 620a1)<sup>22</sup> que “cada uma das almas” faz em relação a seus próprios destinos.<sup>23</sup>

Para além do aspecto moral, dado pela noção da transmigração determinada “segundo o intercurso dos hábitos da vida” (*R.* 10, 620a2-3), Platão faz sua personagem Sócrates acrescentar outro ponto em seu relato: a decisão que cada uma das almas tem sobre si própria em relação a seu destino na próxima vida.

“Declaração da virgem Láquesis, filha da Necessidade.<sup>24</sup> Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um gênio<sup>25</sup> que vos escolherá, mas vós que escolhereis o gênio. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa” (*R.* 10, 617d6-617e5).<sup>26</sup>

Com esse relato, Sócrates apresenta uma teoria acerca da moral intrínseca à humanidade: a noção de que as almas são responsáveis por suas ações e logo

---

<sup>20</sup> “καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ γενέσθαι ὑπὸ γυναικῶν”

<sup>21</sup> E por que um “cisne”? continuamos na escuridão, embora com alguma luz sugerida por Urwick, que facilitaria a compreensão da proposta ideológica de Platão desse cenário “maravilhoso” que toca em características do “fantástico”, já que ideologicamente o filósofo ridiculariza a imagem do mito, mas salva sua estrutura.

<sup>22</sup> ἤροῦντο.

<sup>23</sup> Platão utiliza-se de muitos retalhos imagéticos para elaborar a imagem desse espetáculo órfico. De Orfeu, ele tira a ideia da imortalidade e da transmigração da alma, mas com sua transposição moral já transposta por Píndaro e Eurípides (cf. Coutinho 2015: 102-112); de Homero, a própria noção de que as almas têm como um dos destinos o Hades, mas sob a noção de que a alma não é mera sombra, sem cognoscência nele; de Pitágoras, a ideia fabulosa de que a alma pode transmigrar de homem para animal e vice-versa.

<sup>24</sup> A “Necessidade” (Ἀνάγκη) surge como um princípio próprio da humanidade, considerando o caminho da “escolha” (ἤροῦντο) (*R.* 10, 620a1) que a personagem Sócrates parece traçar para a alma humana no relato de Er.

<sup>25</sup> Cf. nota 52 da tradução de Rocha Pereira 2005: “No original está a palavra *daimon*, que a partir de Hesíodo pode designar um ser intermédio entre deuses e homens”.

<sup>26</sup> Tradução de Rocha Pereira 2005.



também pelas consequências dessas ações em sua próxima vida. Se a virtude não tem senhor, é porque ela está em cada um de acordo com suas próprias honras e desonras. Se não é o *daimon* que escolhe a alma, mas o contrário,<sup>27</sup> é porque a alma está a ser colocada como um ente apto a decidir sobre si próprio, apresentando, de tal maneira, uma força interior capaz de deliberar sobre sua disposição, e, por conseguinte, sobre seu destino.

A escolha de cada alma, segundo o relato de Er, define a próxima vida, diante da necessidade de sua própria vida prática. Tudo isto, por sua vez, dito pela deusa Láquesis – filha da deusa Necessidade – simboliza a presença das atitudes passadas (R. 10, 617c4)<sup>28</sup> na vida subsequente. Em outras palavras, é como se pelo próprio passado de cada alma, o caminho de sua próxima vida fosse decidido por ela própria, mas sempre a partir de suas próprias ações. Por isso a fala da deusa Láquesis termina com a isenção explícita da culpa/responsabilidade do deus (R. 10, 617e5).<sup>29</sup> Tudo isto é dito sob um aspecto maravilhoso, em que as personagens do relato de Er passam por experiências trágicas e risíveis.

Platão, portanto, utiliza-se de elementos órficas que, alterados e substituídos na voz de Sócrates, dão-lhe hipótese de apresentar um *mythos* órfico recriado, a fim de sustentar teorias acerca da responsabilidade psíquica da *psyche* humana, e não do destino humano como decisão divina. Com a escolha dos destinos das almas no Além, no relato apresentado na voz da personagem Sócrates, Platão busca elaborar uma teoria que determina o destino da vida psíquica, no que concerne à sua disposição, a partir das ações virtuosas ou viciosas de cada *psyche* no “aqui” (R. 10, 621c7; 621d2) da vida presente<sup>30</sup>. No relato de Er, a disposição da alma não é determinada pela vida escolhida para a próxima transmigração; mudar a disposição da alma é o propósito da escolha da próxima vida no *mythos*<sup>31</sup>. Platão elabora esta ideia no interior do relato de Er para sustentar a obrigação moral da *psyche* humana em melhorar sua disposição psíquica na vida presente, melhorando, com isso, suas próprias ações, e, assim, alcançando a melhoria da própria *psyche*.

<sup>27</sup> “οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε”.

<sup>28</sup> “Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα”.

<sup>29</sup> “θεὸς ἀνάιτιος”.

<sup>30</sup> A respeito do caráter psíquico na teoria da *psyche* em Platão, cf. o que diz Coutinho 2015: 150-154; 249-252, acerca da contradição entre “os justos” “que sobem para o céu” (τοὺς δικαίους ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ) (R. 10, 614c4-6), no relato de Er, e o melhoramento da *psyche* na vida presente, no “aqui” (ἐνθάδε) (R. 10, 621c7; 621d2), na conclusão de Sócrates sobre o relato de Er.

<sup>31</sup> εἶναι δὲ καὶ δοκίμων ἀνδρῶν βίους, τοὺς μὲν ἐπὶ εἴδεσιν καὶ κατὰ κάλλη καὶ τὴν ἄλλην ἰσχύν τε καὶ ἀγωνίαν, τοὺς δ’ ἐπὶ γένεσιν καὶ προγόνων ἀρεταῖς, καὶ ἀδοκίμων κατὰ ταῦτα, ὡσαύτως δὲ καὶ γυναικῶν. ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἐλομένην βίον ἄλλοίαν γίγνεσθαι (R. 10, 618a7-b4).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, o relato de Er, no livro décimo da *República*, sustenta que cada uma das almas decide aquilo que será na próxima vida a partir de seus próprios hábitos. No entanto, mesmo a alma tendo agido de uma certa maneira injusta, ficaria a seu encargo a escolha de seu destino transmigratório. Isto apenas em partes, pois o relato deixa claro que a ação injusta acaba por se tornar viciosa, insaciável<sup>32</sup>, e é baseado na força desse vício que ela escolheria sua próxima transmigração. Em outras palavras, mesmo escolhendo uma vida aparente e circunstancialmente boa, a alma agirá de acordo com sua própria disposição, e a vida que escolheu em nada lhe ajudará a purificar. O que lhe ajudará, de fato, será a compreensão moral de que a disposição da alma deve ser melhorada, para que ela própria possa melhorar-se e ter um bom destino no Além.

Parece prudente dizer, no entanto, que a moral platônica não assume, do mito órfico, a relação dos juízes e das imposições dos destinos humanos por parte destes juízes no Além. Nesse sentido, cada *psyche* seria seu próprio juiz e determinaria seu próprio destino. Assim, enquanto o relato de Er sustenta a noção de que as almas escolhem suas próximas vidas de acordo com seus hábitos da vida passada, Platão pretende demonstrar, com esse relato, que os princípios psíquicos determinam seu próprio destino na vida presente, a partir da disposição moral assumida pela *psyche* humana.

---

<sup>32</sup> Platão faz, no livro IX da *República*, referência à parte concupiscente da alma, determinada pelos “desejos insaciáveis” (ἀπληστίαν) (R. 9, 586b3). No *Górgias*, a referência ao “recipiente furado” (ὡς τετρημένος εἶη πίθος) (Grg. 493b2-3) representa bem a ideia de que a parte persuasível da alma está sempre vazia, sem conseguir estar plenamente satisfeita. À alusão a essa passagem demonstra que a alma que se deixa levar pelos excessos, viciam-se e, para fazer menção à escolha da próxima vida, estão presas a seus próprios vícios, por isso escolheriam algo de acordo com seus atos na última vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS

- Aristóteles. *Poética*. Trad. de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- . *Sobre a alma*. Trad. de Ana Maria Lóio. Lisboa: CFUL/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- Ésquilo. *Agamémnon*. Trad. de Manuel de Oliveira. Pulquério. Edições 70, Lisboa, 2012.
- . *Euménides*. Trad. de Manuel de Oliveira. Pulquério. Edições 70, Lisboa, 2012.
- Laerzio, Diogene. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. A cura di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2005.
- Eurípides. *Alceste*; In. *Tragédias I*. Trad. Nuno Simões Rodrigues. FLUC/Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2009.
- . *Hipólito*; In. *Tragédias II*. Trad. Frederico Lourenço. FLUC/Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2010.
- . *As bacantes*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- Platão. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005.
- . *Obras completas de Platón*. Trad. Patricio de Azcárate. Trad. Patricio de Azcárate. Medina e Navarro, Madrid. 1871-1972. 1870, eBook 2008
- . *The Complete works*. Translated by Benjamin Jowett. Gutenberg project, England. 1870, eBook 2008.
- . *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge, MA, Harvard University Press; London.

### FONTES SECUNDÁRIAS

- Bernabé, A. (2011), *Platão e o orfismo – diálogo entre religião e filosofia*. São Paulo.
- Brisson, L. (2000), *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago.
- Casadesús, F. (2006), “Orfismo: usos y abusos”, in E. Calderón, A. Morales & M. Valverde (eds.), *Koinòs Lógos. Homenaje al professor José García López*. Murcia, 155-163.
- Cornelli, G. (2011), *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra.
- Diés, A. (1927), *Autour de Platon*, II. Paris.

Furtado, F. (S/d). *A construção do fantástico na narrativa*. Lisboa.

Propp, V. (2001), *Morfologia do conto maravilhoso*; trad. Boris Schnaiderman. São Paulo.

Todorov, T. (1999), *Introdução a literatura fantástica*. São Paulo.

Urwick, E. J. (2013), *The Message of Plato. A Re-interpretation of the Republic*. New York.

# *KOINONIA* CÓSMICA E ANTROPOLÓGICA EM EPICETETO [Cosmic and anthropological *koinonia* in Epictetus]

ALDO DINUCCI (aldodinucci@gmail.com)

Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq, Membro do Archai/Brasil

Sócrates dizia:

–O que desejais ter: as almas dos racionais ou dos irracionais?”

–Dos racionais!

–De quais deles? Dos sãos ou dos viciosos?

–Dos sãos.

–Por que então não as buscais?

–Porque nós as possuímos!

–Por que então brigais e mantendes disputas?

Epicteto (fragmento 27 - Marco Aurélio, 11, 39)

**Resumo:** No presente trabalho, tomaremos, como hipótese de trabalho, a tese de Bonhöffer, segundo a qual Epicteto é fundamentalmente ortodoxo em seu estoicismo, aplicando-a especificamente ao caso da doutrina estoica da *oikeiosis*. Partindo do conceito de *koinonia*, faremos uma breve apresentação daquela doutrina através de dois textos antigos representativos sobre o tema: o presente no livro 3 do *De Finibus*, de Cícero; e o tratado *Elementos de Ética*, de Hiérocles. A seguir, voltar-nos-emos aos textos de Epicteto, analisando as várias ocorrências do termo *koinonia*, buscando mostrar a conexão desse conceito com a doutrina ortodoxa da *oikeiosis*. Tal exercício nos será útil, entre outras coisas, para mostrar que o duplo parentesco relativamente ao ser humano, ao qual Epicteto se refere, não implica adesão do filósofo ao platonismo, mas antes se explica pelo desdobramento da *oikeiosis* no ser humano.

**Palavras-chave:** Epicteto; Estoicismo; *oikeiosis*

**Abstract:** In this paper, we will take, as a working hypothesis, the thesis of Bonhöffer, according to which Epictetus is fundamentally orthodox in his Stoicism, applying it specifically to the case of the Stoic doctrine of *oikeiosis*. Starting with the concept of *koinonia*, we will briefly outline the *oikeiosis* doctrine using two representative accounts of it from Antiquity: Cicero, *De Finibus* 3, and Hierocles' *Elements of ethics*. After that, we will return to Epictetus' texts, analyzing the various occurrences of the term *koinonia*, in order to show the connection of this concept with the orthodox doctrine of *oikeiosis*. Such an exercise will be useful, among other things, to show that the double kinship of the human being, to which Epictetus refers, does not imply adherence of the philosopher to Platonism, but rather that it is explained by the unfolding of *oikeiosis* in the human being.

**Keywords:** Epictetus. Stoicism. *oikeiosis*

## 1. KOINONIA ANTROPOLÓGICA E OIKEIOSIS:

Cícero, em sua visão panorâmica da filosofia estoica, no *De Finibus*, diz-nos que, para o Pórtico, do fato de que “ninguém deseje passar a vida em plena solidão, nem mesmo com infinidade e abundância de prazeres, facilmente se depreende que somos nascidos para a comunhão (*coniunctio*), para a congregação (*congregatio*) e para a comunidade natural (*naturalis communitas*)”<sup>1</sup>. O mesmo Cícero, no *De legibus*, observa que, para conhecer a fonte das leis e do direito, é preciso, entre outras coisas, conhecer que comunhão há entre deuses e humanos e que sociedade natural (*naturalis societas*) há entre eles<sup>2</sup>. E acrescenta que, da mesma forma que a amizade deve ser cultivada por si mesma, assim também a sociedade, a igualdade e a justiça entre os humanos devem ser cultivadas por si mesmas<sup>3</sup>.

Cícero, no *De Finibus*, afirma que, para os estoicos, tal comunidade entre os humanos tem sua origem na afeição, criada pela natureza, dos pais pelos filhos<sup>4</sup>, o que pode ser constatado pela observação de que os corpos humanos são naturalmente constituídos para a procriação e, conseqüentemente, para a criação amorosa dos filhos, fato que pode ser observado mesmo em outros animais que criam seus filhotes.

Após dizer isso, Cicero dispõe os impulsos para o estabelecimento de laços afetivos e para a comunidade no mesmo âmbito de nossa repulsa à dor: “do mesmo modo que, por natureza, temos aversão à dor, assim parece sermos impulsionados pela própria natureza para amarmos aqueles que geramos”<sup>5</sup>.

Essa comunidade naturalmente estabelecida, por sua vez, faz com que os humanos ajam não só egoisticamente, mas também comunitariamente, do que segue que o ser humano é naturalmente apto para o intercurso social (*coetus*), para a associação (*concilia*), para a civilidade (*civitas*)<sup>6</sup>.

Como, conforme dissemos, Cícero se propõe nesse texto a oferecer uma visão panorâmica sobre o estoicismo, podemos supor que essa era a doutrina estoica ortodoxa por volta do século I a. C. Como não se tem notícia de que tal doutrina tenha sofrido modificações substanciais desde Crisipo, podemos afirmar que se trata de doutrina estoica ortodoxa genuína, razão pela qual essas citações de Cícero são encontradas no volume referente a Crisipo no *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

---

<sup>1</sup> Cícero: *De Finibus*, 3.65 (= *Stoicorum Veterum Fragmenta* 3.342): *Quodque nemo in summa solitudine vitam agere velit ne cum infinita quidem voluptatum abundantia, facile intellegitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos.*

<sup>2</sup> Cícero, *De Legibus*, 1.16: [...] *Quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos. His enim explicatis, fons legum et iuris inueniri potest.*

<sup>3</sup> Cícero, *De Legibus*, 1.18.49 (= *Stoicorum Veterum Fragmenta* 3.43).

<sup>4</sup> Cícero, *De Finibus*, 3.19.62: *Pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri ut liberi a parentibus amentur. a quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur.*

<sup>5</sup> Cícero, *De Finibus*, 3.19.62: *Quare <ut> perspicuum est natura nos a dolore abhorrere, sic apparet a natura ipsa, ut eos, quos genuerimus, amemus, inpelli.*

<sup>6</sup> Cícero, *De Finibus*, 3.19.64: *Itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates.*

Entretanto, a partir do tratamento da questão feito pelo estoico Hiérocles, em seu tratado *Elementos de Ética*, podemos verificar que essa concepção acerca da *koinonia* se manteve praticamente inalterada desde Crisipo e através do estoicismo romano. Pouco sabemos sobre Hiérocles Estoico, mas uma citação de Aulo Gélío<sup>7</sup>, que declara ser Hiérocles seu contemporâneo, permite-nos saber que viveu no século 2 d.C. Um substancial fragmento de trezentas linhas da obra *Elementos de Ética* foi encontrado, em 1901, num papiro, em Hermópolis Magna<sup>8</sup>. Nesse papiro, vemos em detalhe como, para os estoicos, o impulso para a *koinonia*, estabelecido pela natureza, faz parte da *oikeiosis*<sup>9</sup> humana. Tal afirmação já pode ser inferida da exposição de Cícero, que, como vimos, nos diz que o impulso natural para a *koinonia* é da mesma natureza que nosso impulso natural para evitar o que é doloroso e que a *koinonia* se desenvolve a partir do amor paternal impulsionado pela natureza. Entretanto, Hiérocles nos permite ver em profundidade como isso se dá.

Ora, para os estoicos, a *oikeiosis* é o processo pelo qual o vivente sensível torna familiar e próprio primeiramente a si mesmo e depois seu entorno imediato. No caso do ser humano, essa “familiarização” ou “apropriação” (termos pelos quais podemos traduzir *oikeiosis*) pode chegar a abraçar a humanidade inteira, partindo da percepção de si no momento inicial de vida pós-parto. Como nos diz Hiérocles<sup>10</sup>, é no nascimento que a natureza do embrião dos animais se torna mente (*psyche*)<sup>11</sup>, pois os animais percebem a si mesmos desde o primeiro momento após o nascimento<sup>12</sup>. E isso porque:

(1) O animal percebe a si mesmo, já que possui (1.1) ciência de seus membros<sup>13</sup>, (1.2) de seus meios de defesa<sup>14</sup>, (1.3) de seus pontos fortes e fracos<sup>15</sup> e (1.4) da ameaça que representam outros animais<sup>16</sup>.

<sup>7</sup> Aulo Gélío, *Noites Áticas*, 1.9.5.8. Aulo Gélío (125 - 180): jurista, escritor e gramático latino.

<sup>8</sup> Cidade do Egito Antigo. Suas ruínas localizam-se a cinquenta quilômetros da atual Mallauí.

<sup>9</sup> Para uma discussão detalhada sobre o conceito estoico de *oikeiōsis*, cf. Radice 2000. Quanto a outros textos importante da Antiguidade que fazem referência à doutrina da *oikeiosis*, cf. Porfírio, *De abstinentia* 3.19-20; Sêneca, *Cartas a Lucílio* 121, 5-21; 23-24.

<sup>10</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 1.30-37. Seguimos aqui a formalização dos argumentos de Hiérocles proposta por Ramelli 2009: xxx-xxxii.

<sup>11</sup> Para o Pórtico, o que caracteriza a *psyche* animal é a percepção (*aisthesis*) e o impulso (*horme*). A percepção desempenha papel fundamental na primeira apropriação (*proton oikeion*), que podemos chamar de “apropriação de si”.

<sup>12</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 1.35: “Não se deve ignorar que o animal imediatamente após ser gerado percebe a si mesmo”.

<sup>13</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 1.51-2.3.

<sup>14</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 2.3-18.

<sup>15</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 2.18-3.19.

<sup>16</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 3.19-52.

(2) Essa percepção é contínua<sup>17</sup>, pois (2.1) é constante a interação entre corpo e alma<sup>18</sup> e (2.2) tal percepção prossegue ininterrupta mesmo durante o sono<sup>19</sup>.

(3) O nascimento marca o início da percepção de si mesmo<sup>20</sup>; (3.1) pois da percepção de algo exterior necessariamente decorre a percepção de si mesmo<sup>21</sup> e (3.2) nada precede a percepção de si mesmo<sup>22</sup>. Em outros termos, a percepção de algo externo, que ocorre logo após o nascimento, é simultânea à percepção de si mesmo como algo distinto do objeto observado.

A partir disso pode-se concluir que os animais tornam-se familiarizados consigo mesmos (*oikeioutai heautoi*) e com sua constituição (*systasis*) desde o momento do nascimento<sup>23</sup>.

Além disso, (4) passam a apreciar naturalmente a representação que tem de si mesmos<sup>24</sup> e (5) sempre buscam preservar-se<sup>25</sup>.

Adiante, após uma lacuna no texto, Hiérocles afirma haver quatro tipos de *oikeiosis* nos animais adultos<sup>26</sup>: (a) *oikeiosis eunoetike* (pela qual o animal torna-se bem-disposto para consigo mesmo); (b) *oikeiosis sterktike* (“apropriação por afeição”), pela qual o animal se apropria amorosamente daqueles que lhe são próximos por laços de estirpe, a começar pelos filhos<sup>27</sup>; (c) *oikeiosis hairetike* (“apropriação por escolha dos bens racionais”), pela qual o ser humano busca as ações apropriadas (*ta kathékonta*) e os bens morais (as excelências); (d) *oikeiosis eklektike*, que é a versão genérica da anterior, aplicável a todos os animais<sup>28</sup>, pela qual cada animal seleciona as coisas externas que propiciam sua preservação. Como observa Ramelli<sup>29</sup>, não se trata de diferentes apropriações, mas diferentes aspectos, diferentes desdobramentos do mesmo processo de apropriação relativamente a tipos distintos de objetos (i.e. o próprio animal, outros animais, objetos externos, filhos e parentes, etc.), processo que tem como fim a realização da natureza individual.

O restante do texto do tratado de Hiérocles é lacunoso, mas, a partir daqui, já podemos estabelecer a ligação entre o relato de Cícero sobre a *koinonia* apresentado acima, pelo qual o amor parental é posto como fundamento da comunidade humana.

---

<sup>17</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 3.54-56.

<sup>18</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 3.56-4.53.

<sup>19</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 4.53-5.38.

<sup>20</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 5.43-52.

<sup>21</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 5.52-6.10.

<sup>22</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 6.10-24.

<sup>23</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 6.49-53; 7.48-50.

<sup>24</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 6.24-49.

<sup>25</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 6.53-7.48.

<sup>26</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 9.1- 10: *hoti de he men pros heauto eunoetike, sterktike de he suggestenike*.

<sup>27</sup> Hiérocles, *Elementos de Ética*, 9.6: “De modo amoroso nos apropriamos de nossos filhos”.

<sup>28</sup> Cf. Ramelli 2009: 61.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*.



Sinteticamente, podemos assim apresentar o que chamaremos dos cinco desdobramentos da humana *oikeiosis*:

**Proton oikeion:** a apropriação de si, que ocorre a partir da percepção de si mesmo logo após o nascimento.

**Oikeiosis eunoetike:** o despertar dos impulsos de amor por si mesmo e de autopreservação.

**Oikeiosis eklektike:** o surgimento do impulso para a seleção do que conduz à autopreservação.

**Oikeiosis sterktike:** o despertar do impulso para a criação de laços afetivos entre pais e filhos, o que constitui a base para a *koinonia* entre os humanos.

**Oikeiosis hairetike:** o surgimento dos impulsos morais no ser humano pelos quais se buscam os bens morais.

Um famoso fragmento que nos chegou de Hiérocles, preservado por Estobeu<sup>30</sup>, fala dos círculos concêntricos da afetividade humana: o primeiro é aquele do próprio pensamento (*diannoia*), do nosso corpo e de tudo que lhe é útil; o segundo é aquele que circunscreve nossos pais, irmãos, esposa e filhos; o terceiro, aquele de nossos tios e tias, avôs e avós, sobrinhos e primos; o quarto, aquele que agrega todos os nossos parentes; o quinto, o relativo ao demo; o sexto, o da tribo, da cidade, da etnia; o sétimo, aquele que engloba todos os humanos. Hiérocles observa que é preciso um esforço para que a apropriação siga até o último círculo, pois, por natureza, a apropriação por afeição é mais intensa até o segundo círculo.

### KOINONIA ANTROPOLÓGICA E DIVINA EM EPICTETO

Voltemo-nos agora para Epicteto. A primeira referência à comunidade nas *Diatribes* ocorre em 1.1.9, através do termo *koinonos* (“companheiro”). Diz-nos Epicteto: “Pois, estando nós sobre a terra, e tendo sido unidos a tais corpos e a tais companheiros, como seria possível, em relação a isso, não ser entravado pelas coisas externas?” Aqui Epicteto trata tanto da *koinonia antropológica* quanto da comunidade do corpo humano com os demais corpos. De fato, em Epicteto, o ser humano é concebido a partir de duas diferentes perspectivas, pelo que se divide entre duas comunidades, em um duplo parentesco. Como Epicteto nos diz em *Diatribes* 1.3.3:

[...] Dois elementos foram misturados em nossa gênese: o corpo, em comum com os animais, e a razão e a inteligência, em comum com os Deuses. Alguns inclinam-se para o primeiro parentesco, que é desafortunado e mortal. Alguns poucos, para o divino e bem-aventurado. Já que é necessário que todo e

<sup>30</sup> Estobeu, *Antologia*, 4.84.23. Cf. 4.27.23 = 4.671.3 – 673.18 Wachsmuth e Hense. Trata-se de fragmento do tratado intitulado *Como devemos nos comportar em relação aos nossos parentes?*

qualquer homem use cada coisa segundo o que supõe sobre ela, <é necessário que> aqueles poucos que pensam ter nascido tanto para a confiabilidade e para a dignidade quanto para a precisão no uso das representações nada sórdido ou abjeto suponham sobre si mesmos. Os muitos pensam o contrário. “O que sou? Um mísero homenzinho” e “Sou um desgraçado pedaço de carne”. (6) És desgraçado, mas possuis também algo que é melhor que o pedaço de carne. Por que abandonas o melhor e te agarras à carne? (Epicteto, *Diatribes* 1.3.3-5)

Vemos aqui que Epicteto parecer se inclinar ao platonismo, o que, como veremos, não é o caso. Epicteto afirma no ser humano uma dupla natureza: a do corpo (em comum com os demais animais) e a divina. Epicteto afirma também que aqueles que se inclinam ao primeiro parentesco perdem valor perante si mesmos, ao contrário dos que se inclinam para o segundo e divino parentesco. Epicteto nos diz em que consiste precisamente a distinção entre as duas naturezas do ser humano em *Diatribes* 1.6.12-13:

E então? Essas coisas vêm à existência unicamente por nossa causa<sup>31</sup>? Muitas, das quais o animal racional tem em especial necessidade, o são, mas muitas outras descobrimos que são comuns a nós e aos <animais> irracionais. Então estes últimos compreendem as coisas que acontecem? De modo algum. Pois uma coisa é o uso e outra é a compreensão. Deus tem necessidade dos <animais> que usam as representações e de nós que compreendemos o uso.

Nessa passagem Epicteto especifica essa diferença: os animais irracionais usam as representações, enquanto os humanos compreendem o uso das representações. Essa distinção supõe dois tipos de apropriação que vimos acima: os animais usam suas representações de modo a selecionar as coisas que favorecem sua autopreservação (*oikeiosis eklektike*), enquanto aos humanos cabe algo mais, a *oikeiosis hairétique* (apropriação por escolha racional dos bens). Por meio desta, o ser humano busca as ações apropriadas (*ta kathekonta*) e os bens morais (as excelências). Então, podemos dizer, o ser humano que se inclina para o seu lado animal perde sua dimensão moral, não conseguindo se apropriar de modo ético da realidade que o cerca. Em outras palavras, ao não desenvolver seu caráter racional e moral, reduz-se a um animal irracional que simplesmente busca a autopreservação.

Se, por um lado, nada há de errado quanto ao fato de o animal agir assim (visto que isso é determinado por sua própria natureza), por outro, o ser humano, ao limitar-se a esse estágio da *oikeiosis*, deixa de realizar a sua própria natureza. Como diz Epicteto no complemento de uma passagem citada acima:

---

<sup>31</sup> Epicteto acabara de referir-se às funções e operações mentais, pelas quais as representações (*phantasiai*) são armazenadas e catalogadas.

Em razão desse parentesco, <alguns> homens, ao se inclinarem <para a carne>, tornam-se semelhantes aos lobos, desleais, traiçoeiros e nocivos. Outros, <tornam-se> como os leões: agrestes, bestiais e selvagens. Mas muitos de nós <tornam-se> raposas e, assim, o que há de não-afortunado entre os animais. (8) Pois que outra coisa é um homem malévolo e ofensivo senão uma raposa ou algum outro <animal> mais não-afortunado e abjeto? Então vigiai e tomai cuidado: não proveis ser algum desses animais não-afortunados”. (*Diatribes* 1.3.7<sup>32</sup>)

Vê-se que Epicteto afirma que o ato de inclinar-se para o parentesco da carne torna o ser humano agreste (selvagem), desleal, traiçoeiro, ao contrário do ser humano que se inclina ao parentesco divino, que se torna confiável e digno. No texto acima, “digno” traduz *aidemon*, “leal” traduz *pistos*: são, como se vê, qualidades morais que concorrem para a sociabilidade do indivíduo, enquanto a deslealdade, o caráter traiçoeiro e nocivo, a selvageria concorrem para o contrário<sup>33</sup>. Pode-se concluir daí que o ser humano que pende para a sua natureza racional se inclina também para a sociabilidade, e dá-se o contrário para quem pende para a carne.

Além disso, o ser humano que se inclina para a natureza racional abre para si a possibilidade de tornar-se cosmopolita, cidadão do Cosmos. De fato, é exatamente isso que Epicteto nos diz adiante em *Diatribes* 1.9.5:

(1) Se são verdadeiros os ditos dos filósofos sobre o parentesco dos Deuses e dos homens, que outra coisa resta aos homens que <repetir> o dito de Sócrates, que, quando se lhe perguntava de que país era, jamais se dizia ateniense ou coríntio, mas cidadão do Cosmos. (2) Por que dizes tu mesmo ser ateniense e não unicamente declaras em que canto do mundo o teu pequeno corpo foi lançado ao nascer? (3) Não é evidente que chamas a ti mesmo de ateniense ou coríntio em razão do que é mais importante e que encompassa não somente este mesmo canto, mas também toda a tua família e, em suma, a estirpe da qual teus antepassados descenderam até chegar a ti? (4) Portanto, por que não chama a si mesmo de cidadão do Cosmos quem entendeu a administração do Cosmos e aprendeu que “O

---

<sup>32</sup> Cf. *Diatribes* 2.10.13 ss. A apropriação ética do mundo implica a ação conveniente em relação a cada coisa do mundo. No *Encheiridion*, Epicteto contrasta a *oikeiosis eklektike* (que visa somente a busca do que favorece a autopreservação) com a *oikeiosis hairetike* (que visa à obtenção dos bens morais) no capítulo 36, quando diz: “Assim como “É dia” e “É noite” possuem pleno valor quando em uma proposição disjuntiva, mas não em uma conjuntiva, assim também tomar a maior parte <da comida> tem valor para o corpo, mas não o valor comunitário que é preciso observar em um banquete. Quando então comeres com alguém, lembra-te de não veres somente o valor para o corpo dos pratos postos à tua frente, mas que também é preciso que guardes o respeito para com o anfitrião”.

<sup>33</sup> Evidentemente Epicteto não está julgando moralmente os animais, pois estes, por natureza, não são morais nem racionais.

maior, mais importante e mais universal sistema de todos <é o composto> pelos homens e por Deus, do qual foram lançadas as sementes que geraram não somente meu pai e meu avô, mas todas as coisas que surgiram e cresceram sobre a terra, principalmente os seres racionais, (5) porque somente estes por natureza formam uma comunidade com Deus, entrelaçados pela razão em uma vida em comum”<sup>34</sup>?

Vemos assim Epicteto afirmar que, quando reconhece seu parentesco com Deus, o ser humano obtém a cidadania do Cosmos, como Sócrates. O reconhecimento desse parentesco implica a compreensão do mundo como um grande sistema composto por Deus e pelos humanos, todos tendo uma vida em comum através da razão. O ser humano se vê então como filho de Deus e partícipe dessa comunidade cósmica.

Aqui cabem algumas considerações: primeiro, nada há de místico nas palavras de Epicteto. Não se trata de entrar em comunhão com um Deus sobrenatural e nele perder sua individualidade, indo além da razão (o que caracteriza a experiência mística cristã), mas antes compreender, pela razão, que o mundo é uma grande comunidade governada por Deus de modo racional. Segundo, seria um equívoco compreender esse Deus do qual fala Epicteto como um Deus pessoal, como o cristão. Como é bem sabido, os estoicos retomam a noção heraclítica de *Logos*, princípio diretor do real (e por isso identificado com Zeus), lei que orienta o surgimento, o desaparecimento e as transformações de todas as coisas do mundo e também princípio físico da realidade (o fogo). Como as mutações do real ocorrem de acordo com uma medida, o *Logos*, estabelecedor dessa medida, é racional. Essa razão é inerente ao próprio mundo, visto ser também corpórea. É o *Logos*, dessa forma, a própria Natureza (*Physis*) em três sentidos principais: a razão que governa o real, a lei que rege o fluxo das coisas e o princípio corpóreo e elementar de toda a realidade. Para os estoicos, seguir a natureza significa seguir essa razão universal na medida do humanamente possível, modelando e abraçando a instância humana do *Logos* universal, a nossa faculdade diretriz – isto é: a humana razão.

Mas, podemos indagar, por que Epicteto refere-se a esse *Logos* corpóreo como pai dos humanos?

Em primeiro lugar, é preciso notar que Epicteto está, através de seu discurso dirigido aos seus alunos, buscando fazer com que se conectem afetivamente à esfera que engloba os humanos, Deus e, portanto, o mundo como um todo, comunidade que, como vimos acima<sup>35</sup>, é citada por Cícero como a própria fonte das leis e do direito. Assim, para Epicteto, os laços afetivos humanos podem

---

<sup>34</sup> Quanto ao texto entre aspas na citação, Oldfather (p. 65, n. 32) crê ser essa uma citação de Posidônio (Cf. Diógenes Laércio, 7.138).

<sup>35</sup> Cícero, *De Legibus*, 1.16.

englobar desde o ser humano que, por ter afeto por si mesmo, busca a autopreservação, até os Deuses ou a Natureza.

Nesse contexto, podemos compreender o chamamento de Deus como “pai” como uma estratégia retórica para propiciar a apropriação afetiva do mundo como um todo. De fato, no fragmento de Hiérocles referido acima<sup>36</sup>, ele nos diz que os laços afetivos se estabelecem mais facilmente nos círculos mais próximos do centro (família, clã, cidade-estado), precisando ser, por assim dizer, amplificados à medida que avançamos rumo aos círculos mais distantes do centro. Assim, diz-nos Hiérocles, para favorecer a transferência de afeição, “é boa prática chamar primos, tios e tias de “irmãos”, “pais”, “mães”, e chamar parentes distantes de “tios”, e assim por diante. Efetivamente, as religiões cristãs usam essa estratégia quando o sacerdote chama os presentes à uma cerimônia religiosa de “irmãos” e também Deus de “pai”. Portanto, Epicteto chama Deus de “pai” para propiciar o estabelecimento desses laços afetivos entre seus alunos e Deus, bem como para que tomem ciência dessa relação.

Assim, ao inclinar-se para o parentesco divino e para a racionalidade, e ao obter, por esse meio, ciência do grande sistema cósmico do qual faz parte, o ser humano passa a ter também uma visão comunitária da realidade, apropriando-se afetivamente não apenas dos que são consanguíneos e próximos, mas do Cosmos como um todo. Entretanto, aquele que não consegue transcender seu lado carnal adquire uma visão egoísta, limitada, antissocial, amoral ou imoral da realidade. Não se apropria daquilo que pode efetivamente, como ser humano, se apropriar. Não torna seu o mundo e não se vê como parte dele. Em suma: limitando-se à *oikeiosis eklektike*, o ser humano não assume seu papel no mundo<sup>37</sup>, mas ao ascender à *oikeiosis hairesitike*, acaba por ampliar o alcance da própria *oikeiosis sterktike*.

Adiante, Epicteto deixa claro que adere à teoria estoica da *oikeiosis*:

Pois desse modo é a natureza do animal: ele faz todas as coisas em razão de si mesmo. Pois também o sol faz todas as coisas em razão dele mesmo. E, além do mais, o próprio Zeus o faz. Quando ele deseja ser ‘Aquele que traz as chuvas’ e ‘Aquele dá os frutos’, e ‘Pai dos Homens’ e ‘Pai dos Deuses’, vê que não lhe é possível usufruir essas tarefas e denominações se não forem úteis para o benefício comum de todos. Também Zeus concedeu, em geral, ao animal, quando racional, uma natureza tal que não lhe é possível usufruir nenhum desses bens <que lhe são> peculiares se não lhes for acrescentada alguma utilidade para todos. Assim, não é antissocial (*akoinonetos*) fazer todas as coisas em razão de si mesmo. O que esperas então? Que alguém se afaste de si mesmo e do que é vantajoso para si próprio? E como então haverá ainda um

<sup>36</sup> Estobeu, *Antologia* 4.84.23.

<sup>37</sup> Quanto ao ser humano que ignora seu papel no mundo, cf. *Diatribes* 2.24.19.

único princípio para todas as coisas: a *oikeiosis*? (*Diatribes* 1.19.11-15)

Essa passagem nos é particularmente importante porque vemos Epicteto aderir plenamente à teoria da *oikeiosis*: primeiro, ao declarar que não é possível conceber o animal senão visando imediatamente sua autopreservação (*oikeiosis eklektike*); segundo, ao afirmar a *oikeiosis* como um princípio universal; terceiro, e o que é de extrema importância no contexto de nossa investigação, ao observar que, no caso do ser humano, os bens que lhe são próprios (i.e. as excelências morais) não podem ser usufruídos de modo antissocial<sup>38</sup>, mas seu usufruto acarreta um benefício social, além do pessoal, fazendo parte da *oikeiosis* enquanto tal e ampliando, como dissemos, o alcance da *oikeiosis sterktike*. Assim, podemos dizer, em Epicteto, a natureza racional no ser humano coincide com a sua natureza social<sup>39</sup>.

Em *Diatribes* 2.10, Epicteto desenvolve esse tema, observando que o ser humano distingue-se dos demais animais por sua faculdade de escolha (*prohairesis*), pelo que é cidadão do mundo e parte dele. Não uma parte qualquer, mas uma de primeira importância, que é capaz de compreender a administração divina do mundo e o que decorre dela<sup>40</sup>. Isso implica a primeira ação apropriada do ser humano que chega a tal compreensão: nada tratar como assunto privado ou separado dos demais, mas “agir como o pé ou a mão, que, se tivessem a faculdade da razão e compreendessem a constituição da natureza, nunca exerceriam a escolha senão em referência à totalidade das coisas”<sup>41</sup>. Daí decorrem todas as ações convenientes, que se evidenciam quando o ser humano é capaz de apropriar-se eticamente da realidade e, por esse viés, considerar as relações geradas pela *oikeiosis stertikike*. Epicteto, na mesma diatribe, considera primeiramente as ações apropriadas do filho<sup>42</sup>, do irmão<sup>43</sup>, do membro de um conselho de alguma cidade, do jovem, do ancião, do pai<sup>44</sup>: “pois sempre cada uma dessas

<sup>38</sup> Cf. Epicteto, *Encheiridion* 36.

<sup>39</sup> Epicteto deixa claro que, para ele, o ser humano é por natureza social em *Diatribes* 1.23, em que diz-nos que “Somos por natureza seres comunitários” (*hoti physei esmen koinonikoi* -1.23.1.1), afirmando como fundamento dessa sociabilidade o amor natural dos pais pelos filhos ao dizer que “Não está sob nosso poder não amar nem cuidar de um filho” (*ouketi eph' hemin esti me stergein mede phrontizein ep'autoi* - 1.23.6.1) e alinhando-se, conseqüentemente, à teoria estoica ortodoxa da *oikeiosis*. Nessa mesma diatribe, Epicteto critica Epicuro, afirmando que se contradiz ao negar o caráter social do ser humano. Epicteto reitera tais críticas em *Diatribes* 2.20. Sobre o caráter social das virtudes epictetianas, cf. *Diatribes* 1.28.20 ss.; 2.4; 4.6.35. Em *Diatribes* 4.1.10.2 Epicteto atribui a Deus esse impulso para a comunidade.

<sup>40</sup> *Diatribes* 2.10.3-4.

<sup>41</sup> *Diatribes* 2.10.4-5.

<sup>42</sup> *Diatribes* 2.10.7.

<sup>43</sup> *Diatribes* 2.10.8.

<sup>44</sup> *Diatribes* 2.10.10.

designações, sendo considerada, subscreve as ações apropriadas”<sup>45</sup>. Esse tema é sintetizado no *Encheiridion*, no capítulo 30:

As ações convenientes são, em geral, medidas pelas relações. É teu pai? Isso implica que cuides dele, que cedas em tudo, que o toleres quando te insulta, quando te bate. Mas ele é um mau pai? De modo algum, pela natureza, estás unido a um bom pai, mas a um pai. “<Meu> irmão é injusto”. Mantém o teu próprio posto em relação a ele. Não examines o que ele faz, mas o que te é dado fazer, e a tua escolha estará segundo a natureza. Pois se não quiseres, outro não te causará dano, mas sofrerás dano quando supuseres ter sofrido dano. Deste modo então descobrirás as ações convenientes para com o vizinho, para com o cidadão, para com o general: se te habituares a considerar as relações.

Essa passagem é particularmente importante para a presente investigação, pois vemos nela uma série de conceitos fundamentais associados, comprovando o que dissemos acima. Em primeiro lugar, as ações convenientes (*ta kathekonta*) são ditas determinadas pelas relações (*scheseis*). Essas, por sua vez, são determinadas pela natureza (*physei*) via *oikeiosis*. Em “De modo algum, pela natureza, estás unido a um bom pai, mas a um pai”, “estás unido” é tradução para *oikeiotes*, que é aoristo indicativo de *oikeioo*, verbo relacionado a *oikeiosis*, que significa primariamente “tornar familiar”<sup>46</sup>.

### CONCLUSÕES:

Vimos que a *oikeiosis* humana se desdobra em cinco etapas: o animal percebe a si mesmo, sente afeição por si e busca autopreservar-se, escolhe coisas que favorecem sua existência, estabelece laços afetivos e busca a obtenção dos bens morais. Voltando-nos sobre Epicteto, vimos que o conceito de *oikeiosis* e seus desdobramentos tornam compreensíveis diversas passagens que os supõe. A partir disso, podemos dizer que é preciso compreender a afirmação epictetiana da dupla natureza humana (ou seu duplo parentesco) não platonicamente, mas a partir da doutrina estoica da *oikeiosis*, significando uma dupla possibilidade para cada ser humano: manter-se no nível da *oikeiosis eklektike*, própria dos animais

<sup>45</sup> *Diatribes* 2.10.11-2. Em *Diatribes* 1.14.8 Epicteto estabelece uma diferença entre as relações naturais (*physikas* - filho, pai, irmão, cidadão, esposa) e as adventícias (*epithethous* - vizinho, companheiro de viagem, legislador e súdito). Cf. *Diatribes* 3.23.4 ss.; 4.10.13. Além das ações apropriadas para com os demais, há aquelas relativas ao próprio corpo (mantê-lo limpo, por exemplo). Quanto a isso, veja-se *Diatribes* 4.11.

<sup>46</sup> Em *Diatribes* 1.9.9, Epicteto se indaga se ao filósofo (sábio), quando viaja, poderá faltar comida que lhe é apropriada (*trophe oikeia*). Em *Diatribes* 2.10.12, 3.25.4 e 4.8.43, Epicteto utiliza a expressão *ta oikeia erga*, significando literalmente as ações apropriadas, expressão sinônima de *ta kathekonta*, o que salienta a ligação destas com o conceito de *oikeiosis*. Cf. *Diatribes* 1.14.7; 3.3.5; 4.6.7.

irracionais, tornando-se egoísta e incapaz de uma visão abrangente, amorosa e comunitária da humanidade e do Cosmos, ou alçar-se à *oikeiosis hairétique*, pela qual tem acesso às ações convenientes próprias a cada relação, tornando-se sociável, comunitário e cidadão cósmico. As relações são estabelecidas através de impulsos provenientes dos desdobramentos da *oikeiosis* e, portanto, oriundos da natureza individual.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

- Cícero (2001), *Letters to Friends, Volume I: Letters 1-113*. Trad. B. Shackleton. Harvard.
- Cícero (1913), *On Duties*. Trad. W. Miller. Harvard.
- Cícero (1933), *On the Nature of the Gods. Academics*. Trad. H. Rackham. Harvard 1933.
- Cícero (1969), *Philippics*. Trad. W. C. A. Ker. Harvard.
- Cícero (1927), *Tusculan Disputations*. Trad. J. E. King. Harvard.
- Cícero (1930), *Topica*. Trad. Hugh Tredennick & E. S. Forster. Harvard.
- Cícero (1942), *On the orator. On fate. Stoic Paradoxes. Divisions of oratory*. Trad. H. Rackham. Harvard.
- Cícero (1914), *De Finibus. Bonorum Et Malorum*. Trad. H. Rackham. Harvard.
- Dinucci, A. & Julien, A. (2014), *O Encheiridion de Epicteto*. Coimbra.
- Dinucci, A. (2014), “Apresentação e tradução da *Diatribes 1.1 de Epicteto*”, *Archai 13*: 143-157. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/archai/article/view/11000>
- Dinucci, A. (2014), “Apresentação e tradução da *Diatribes de Epicteto 1.8*”, *Prometeus. Filosofia em Revista 7*: 289-295. Disponível em: <http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/2845>
- Dinucci, A. (2012), “Tradução e comentário à *Diatribes de Epicteto 1.2: como manter o caráter próprio em todas as ocasiões*”, *Veredas da História 5*: 197-208. Disponível em: [http://veredasdahistoria.kea.kinghost.net/edicao8/15\\_TRADUCAO\\_COMENTADA\\_197-208.pdf](http://veredasdahistoria.kea.kinghost.net/edicao8/15_TRADUCAO_COMENTADA_197-208.pdf)
- Dinucci, A. (2012), *Introdução ao Manual de Epicteto*. São Cristóvão. 3ª ed.
- Diógenes Laércio (1925), *Lives of Eminent Philosophers, vol. I, II*. Trad. R. D. Hicks. Harvard.
- Epicteto (1956), *Entretiens. Livre I*. Trad. Joseph Souilhé. Paris.
- Epicteto (2008), *Epictetus Discourses book I*. Trad. Dobbin. Oxford.
- Epicteto (2012), *O Encheiridion de Epicteto. Edição Bilingue*. Trad. A. Dinucci & A. Julien. São Cristóvão.
- Epicteto (2008), *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Aldo Dinucci & Alfredo Julien. São Cristóvão.
- Epicteto (1928), *The Discourses of Epictetus as Reported by Arrian. Fragments. Encheiridion*. Trad. Oldfather. Harvard.
- Hierocles Estoico; Rammelli, I. (2009), *Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Trad. David Konstan. Atlanta.

Porfirio (1984), *De la abstinencia*. Madrid.

Radice, R. (2000), *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano.

Sêneca (2001), *Epistles 1-66*. Trad. R. M. Gummere. Harvard.

Sêneca (2001), *Epistles 66-92*. Trad. R. M. Gummere. Harvard.

von Arnim, H. (2005), *Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 1: Zeno or Zenonis Discipuli*. Berlim.

von Arnim, H. (2005), *Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Berlim.

von Arnim, H. (2005), *Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 3: Chrysippi Fragmenta Moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi*. Berlim.

## DA NATUREZA COSMOPOLITA DE ORFEU (The cosmopolitan nature of Orpheus)

ANTÔNIO DONIZETI PIRES (adpires@fclar.unesp.br)  
UNESP/Araraquara; UnB – Cátedra Archai UNESCO; bolsista CAPES/FCT

RESUMO: Em termos mitológicos e literários, quatro são os mitemas que fundamentam a narrativa de Orfeu: a) sua participação na viagem dos Argonautas em busca do Velocino de Ouro; b) seu casamento com a ninfa Eurídice, embora esta logo lhe seja arrebatada pela morte; c) sua catábese ao Hades, aonde vai para tentar reaver a amada dos mortos: ele o consegue, mas sua desobediência aos deuses infernais faz com que perca Eurídice definitivamente; d) sua morte violenta, esquartejado pelas enciumadas Bacantes da Trácia. No esquema, sobressai o Orfeu portador da lira, herói civilizador, cujo poder de sedução encanta animais, pedras, plantas, homens e deuses. Os quatro mitemas apontam também para uma configuração em germen dos gêneros literários, pois o primeiro é nitidamente épico e os três restantes conotam aspectos líricos e dramáticos do ciclo mítico. Enfim, o Orfeu sacerdote seria fundador do culto de mistérios que leva seu nome, o Orfismo, que gozou de grande reputação durante o cosmopolita período helenístico da cultura grega. Pelo exposto, dado o fato de o mito de Orfeu ter transitado também pela filosofia e pelas artes, o que se pretende é rastrear, fundamentando-as, algumas de suas migrações pela cultura greco-latina.

PALAVRAS-CHAVE: Orfeu; Orfismo; mitemas

ABSTRACT: In mythological and literary terms, four are the mythemes that underlie the narrative of Orpheus: a) his participation in the trip of the Argonauts in search of the Golden Fleece; b) his marriage with the nymph Eurydice, who is soon swept away by death; c) his *katabasis* to Hades, where he went to try to get the beloved among the dead: he is successful, but his disobedience to the infernal gods causes him to lose Eurydice definitely; d) his violent death, quartered by the jealous Maenads of Thrace. In this plot, Orpheus stands out as bringer of the lyre and civilizing hero, and his power of seduction enchants animals, stones, plants, men and gods. The four mythemes also point, in outline, to a configuration in terms of literary genres, because the first is clearly epic and the three remaining explore lyric and dramatic aspects of the mythic cycle. Anyway, Orpheus as priest would be the founder of the mystery cults named Orphism, which enjoyed great reputation during the cosmopolitan Hellenistic period. Therefore, given the fact that the myth of Orpheus made its way also through philosophy and the arts, the intention of this paper is to trace and ground in it some migrations of Orpheus through Greek and Latin culture.

KEYWORDS: Orpheus; Orfism; mythemes

### PRELÚDIO

À guisa de introdução, transcrevo uma breve antologia de Orfeu, pinçando

aleatoriamente autores do passado e do presente, com o fito de nos situarmos em relação ao cosmopolitismo e à universalidade desse mito essencial, e a fim de frisar a mútua nutrição entre mitologia e literatura, na Grécia antiga. O primeiro texto é o “Fragmento 25 Page”, do poeta Íbico de Régio (séc. VI a. C.), talvez o mais recuado testemunho sobre o poeta lendário, que já o qualifica, àquela altura, como um nome glorioso e arquiconhecido. Já o “Fragmento 62 Page”, de Simônides (sécs. VI-V a. C.), revela-nos alguns dos atributos mais comuns de Orfeu:

Inúmeras, as aves voavam  
sobre a sua cabeça  
e os peixes, em pé, saltavam das águas de anil do mar,  
ao som do seu belo canto.<sup>1</sup>

Motivo complementar a este e que também parece recorrente no mundo antigo é o que alude à capacidade de Orfeu de arrastar os seres humanos empós de si, sob o efeito encantatório de sua voz. O motivo foi utilizado, por exemplo, na filosofia e na tragédia, se bem que em contextos diferentes: nas palavras iniciais do *Protágoras*, de Platão (sécs. V-IV a. C.), o filósofo de Atenas, não sem ironia, compara os seguidores do sofista com os seguidores do Orfeu sacerdote e fundador de mistérios (315a-315b). O desprezo e o repúdio de Platão (na *República*, por exemplo) não é exatamente contra Orfeu e alguns postulados do orfismo religioso (que redimensionou, fazendo destes os fundamentos de sua própria filosofia, segundo advogam Francesc Casadesús Bordoy<sup>2</sup> ou Alberto Bernabé<sup>3</sup>), mas contra aqueles supostos seguidores do bardo que enganavam o povo através da má reputação, da cobiça e do charlatanismo. Veja-se, no fragmento, a comparação entre os dois líderes:

Atrás destes [discípulos] seguiam outros, a prestar atenção à conversa, e que me pareciam na maior parte estrangeiros, daqueles que Protágoras traz consigo de todas as cidades por onde passa, encantando-os com a sua voz, como Orfeu: e eles, sob este encanto, lá vão atrás da voz.<sup>4</sup>

No caso da tragédia *Agamémnon*, de Ésquilo (sécs. VI-V a. C.), o motivo serve para, comparando e enaltecendo a voz divina do bardo, realçar a insensatez do juízo e da fala humana: “A tua língua é o contrário da de Orfeu: enquanto este arrastava tudo atrás de si pelo encanto da sua voz, tu irritas quem te ouve com o teu ladrar insensato.”<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Simônides apud Pereira 2009: 179.

<sup>2</sup> Dos inúmeros estudos do Professor sobre o tema, veja-se Casadesús Bordoy 2013: 71-87.

<sup>3</sup> Dos inúmeros estudos do Professor sobre o tema, veja-se Bernabé 2011.

<sup>4</sup> Platão apud Pereira 2009: 420.

<sup>5</sup> Ésquilo 1991: 97.

No que tange à catábase de Orfeu ao Hades em busca de Eurídice, o escritor e filósofo Sêneca (4 a. C.-65 d. C.), no primeiro estásimo (coro de tebanos) de sua tragédia *A loucura de Hércules*, recorda-a demoradamente (v. 569-591) porque o bravo Hércules também precisou descer ao Inframundo para cumprir um de seus trabalhos (no caso, subjugar o cão Cérbero, o guardião do Hades, e trazê-lo à luz do dia):

Orfeu pôde dobrar os ferozes senhores das sombras  
com cânticos e preces suplicantes,  
enquanto resgatava sua Eurídice.  
A arte que atraía florestas, aves e rochedos,  
que provocara o retardamento dos rios  
e a cujo som as feras se imobilizaram,  
abrandava os Infernos com vozes insólitas  
e ressoava com mais clareza nos lugares silenciosos.  
Choram Eurídice as mulheres da Trácia,  
choram-na os deuses pouco afeitos às lágrimas;  
e os juizes que, com o cenho excessivamente carregado,  
investigam crimes e derrubam velhos réus,  
sentam-se chorando Eurídice.  
'Fomos vencidos', diz finalmente o árbitro da morte,  
'vai para as regiões superiores, porém sob a força desta lei:  
tu, como acompanhante, avança atrás de teu marido;  
quanto a ti, não olhes para a tua esposa antes que  
o dia claro se apresente aos deuses  
e apareça a porta do espartano Tênaros'.  
O verdadeiro amor odeia os retardamentos e não os tolera;  
porque se apressou para ver seu presente, ele a perdeu.  
A realeza que pôde ser vencida pelo canto  
essa mesma realeza poderá ser vencida pela força.<sup>6</sup>

Séculos antes, o alexandrino Eratóstenes de Cirene (segunda metade do séc. III a. C.), no catasterismo nº 24 ("Lira"), de seu livro *Mitologia do firmamento*, explicava como a lira de Orfeu, após sua morte, foi elevada aos céus, tornando-se desde então a constelação da Lira. O famoso instrumento musical, como se sabe, foi inventado por Hermes e dado de presente a Apolo, que logo o repassou a Orfeu, o qual teve a brilhante ideia, segundo Eratóstenes, de elevar o número de cordas da lira de sete para nove, em justa homenagem às Musas. O autor espousa a tese de que Orfeu foi morto e esfaqueado pelas bacantes (Bassárides, no caso, pois Eratóstenes se reporta a uma obra de Êsquilo que trata do assunto, mas que nos chegou muito fragmentariamente) por ter trocado o culto de Dioniso

---

<sup>6</sup> Sêneca 2014: 58-59.

pelo de Apolo, quando se sabe que há muitas variantes da *causa mortis* de Orfeu, conforme se tentará mostrar. Por ora, tem-se o texto do mitógrafo:

Orfeo fue muy apreciado entre los hombres, hasta el extremo que se sospechaba que embelesaba a las fieras y hasta a las piedras con su canto. Orfeo dejó de honrar a Dioniso y empezó a venerar a Helio como si fuera el principal dios, al que también llamaba Apolo. Una noche se desveló y al amanecer se dirigió al monte Pangeo para contemplar la salida del Sol, a fin de ser el primero en ver al dios Helio. Ésta fue la causa de que el dios Dioniso, irritado, azuzara contra él a las Basárides (así lo cuenta el poeta Esquilo), que lo despedazaron y desperdigaron cada uno de sus miembros. Más tarde, las Musas los reunieron y les dieron sepultura en un lugar llamado Libetra.<sup>7</sup>

Mais de dois milênios depois, o poeta brasileiro Murilo Mendes (1901-1975) valeu-se repetidamente do mito de Orfeu (e Eurídice) e chegou a tematizar a morte violenta do vate lendário em dois poemas de *Parábola* (livro composto entre 1946-1952 e publicado em *Poesias*, 1959), dos quais destaco o seguinte:

“Orfeu desolado”

Antigas de púrpura,  
Bacantes me dilacerais  
Com gritos vermelhos  
De hoje e outrora,  
Bacantes em espuma e fúria.

Abandonado pelo Canto  
Vossas garras afei,  
Bacantes urlantes:  
Insone poeta me arrasto  
Em túnel de sombra e ruínas.

Meu coração feristes  
Com mil agudos lanhos,  
De todo abismo surgindo,  
Bacantes em coro cortantes:  
Metal e cinza gostei.  
Bacantes, a lira lamenta  
O mar limítrofe,  
O vento vermelho que a mantinha.

---

<sup>7</sup> Eratóstenes 2012: 81.

Eurídice! Eurídice!  
Casta coluna perdida  
Entre mármore atômicos:  
Que os elementos se alterem,  
Troquem suas propriedades  
Para que sob o céu dissolvido  
E montanhas recuando eu te abrace,  
Mesmo inútil, já desfeito,  
Mãos de órbitas vazias,  
Transpondo sem lâmpada o Aqueronte  
Sob o silvo das antigas  
Bacantes.<sup>8</sup>

Os breves excertos dão a ver os modos pelos quais a literatura (mas também a filosofia e a mitografia) exploraram os quatro mitemas fundamentais da narrativa de Orfeu; mitemas que serão estudados à frente, com mais detença, no desenrolar do presente trabalho. Este, doravante, se dividirá em quatro movimentos que se repetirão na variação de seus temas e motivos sobre Orfeu (ou sobre Orfeu e Eurídice).

## I MOVIMENTO

As poucas transcrições já revelam porque Pierre Brunel<sup>9</sup>, em seu *Dicionário de mitos literários*, afirma que o mito de Orfeu “é um feixe de contradições”, pois multifárias são as suas representações de poeta lendário, músico, filósofo, amante dedicado, sacerdote, adivinho, fundador religioso... Pode-se acrescer, a tal “feixe de contradições”, o fato de o mito de Orfeu, cuja história patética até hoje repercute em nossa sensibilidade, revestir-se de evidente cosmopolitismo, pois foi (é) tema e motivo de todas as artes e contínuo ponto de reflexão para a filosofia, as ciências sociais, a própria literatura. Objeto privilegiado para a intertextualidade, a intersemiose e os estudos interculturais, o mito trácio, nascido filho da musa Calíope e do rei-río Éagro (segundo a maioria das fontes), passou por várias metamorfoses e sofreu o impacto de apropriações várias, em variadas culturas, em tempos e espaços descontínuos, que vão das civilizações mediterrâneas antigas, passam pela Idade Média e o Renascimento, pela Espanha do *Siglo de oro* ou pelo Brasil colônia, e chegam ao Modernismo e à cultura global da atualidade, atingindo inclusive a indústria cultural de massa. Isto quer dizer, em termos da chamada “escola alemã” de literatura comparada, que o mito de Orfeu sofreu várias migrações e transmigrações, passando da mitologia propriamente

---

<sup>8</sup> Mendes 1995: 551-552.

<sup>9</sup> Brunel 2005: 766.

dita para a literatura oral e/ou para a escrita, da erudita para a massiva, ou da mitologia e da literatura culta para as outras artes, sempre se considerando que tais processos migratórios se dão em temporalidades e espacialidades descontínuas, uma vez que o tratamento dado a Orfeu (ou a Orfeu e Eurídice), na Idade Média ou no século XVII barroco, p. ex., difere consideravelmente entre si, pois outro é o momento histórico, a ideologia, a tensão social, a concepção estética. No caso português, as figuras históricas de Inês de Castro e D. Sebastião são exemplares das migrações de que trato aqui, tendo sido muito diversas as maneiras por que foram explorados pela poesia, pela narrativa e pelo drama português, desde o Humanismo. No caso do rei e do Sebastianismo, nos tempos que correm tem havido uma verdadeira febre de desconstrução e dessacralização de seus significados histórico-culturais, míticos e literários por parte da narrativa e da arte portuguesa contemporânea.

Em relação a Orfeu, sua história é a do mito primevo (ou **mito arquetípico**, com o quero significar o mito fundador de alguma atividade humana, no caso a poesia e a música, essenciais na educação grega) transformado, de algum modo, em **protótipo** (o modelo ideal do poeta lírico, tal qual a tradição literária acostumou-nos); em **personagem** (nas várias narrativas literárias, teatrais ou fílmicas em que Orfeu comparece); em **tipo** literário, social e/ou histórico (no *Siglo de oro* espanhol, por exemplo, quando passa a encarnar o marido zeloso); ou em **estereótipo** (na cultura massiva atual, se considerarmos o desenho animado japonês *Cavaleiros do Zodíaco*, que tem entre seus personagens um “Orfeu de Lira”). Constata-se, portanto, que o mito narrado no relato mitológico difere bastante do Orfeu feito personagem no filme de Jean Cocteau, ou no drama *Orfeu da Conceição*, de Vinicius de Moraes, ou no longo poema de Jorge de Lima, *Invenção de Orfeu*. Perseguir tais variações e variedades de Orfeu – éticas e estéticas –, com vistas a um catálogo universal e infundável, seria cansativo e pouco acrescentaria a uma concepção moderna de pensamento órfico, sobretudo na poesia, e portanto não faz parte de minhas cogitações. Mas refletir e tentar conceituar claramente tais categorias (mito, arquetipo, protótipo, personagem, tipo, estereótipo) pode ser interessante porque ajuda a compreender o modo pelo qual Orfeu foi apropriado por esta ou aquela cultura, neste ou naquele momento histórico, por tal ou qual arte ou saber humano, sincrônica e diacronicamente. Nesta linha, portanto, a fim de não nos perdermos no labiríntico entramado órfico, continuemos a tecer alguns pontos sobre mitologia e literatura, sobretudo, mas tangenciando a filosofia e a religião antiga.

## II MOVIMENTO

Em termos mitológicos e literários, quatro são os **mitemas** que fundamentam a narrativa mítica de Orfeu: **a)** ele participa da viagem dos Argonautas em busca do Velocino de ouro; **b)** casa-se com a ninfa Eurídice, mas esta logo lhe é



arrebatada pela morte; **c)** em famosa catábase, Orfeu desce ao Hades para reaver a amada dos deuses infernais: consegue-o, mas sua desobediência ao interdito de não olhar para trás leva-o a perder Eurídice pela segunda vez, definitivamente; **d)** enfim, Orfeu é morto e esquartejado pelas enciumadas bacantes da Trácia, seja porque teria vedado às mulheres o acesso aos mistérios órficos; seja porque a estas passa a preferir a companhia dos rapazes, inconsolável com a perda de Eurídice; seja porque, ainda, teria trocado o culto de Dioniso pelo de Apolo.

No esquema sempre sobressai o Orfeu músico-poeta portador da lira, cujo poder de sedução e encantamento domina animais, pedras, plantas, homens e deuses. Mas os quatro mitemas apontam também para uma configuração em gérmen dos **gêneros literários**, pois o primeiro é nitidamente épico e os três restantes conotam aspectos líricos e dramáticos do ciclo mítico. Friso esta questão problemática dos gêneros literários, presente em gérmen também no livro III da *República* de Platão e desenvolvida mais amiúde por Aristóteles, na *Poética*, porque penso que a realidade exemplar dos mitemas “vividos” por Orfeu corrobora e ultrapassa o conceito negativo da mímesis platônica, pois a conforma não como imitação superficial da natureza e/ou de caracteres humanos em ação, mas a esclarece enquanto cosmovisão baseada neste ou naquele modo de vida e de relacionamento entre os homens: o **Orfeu épico**, pois, está em consonância com uma comunidade de heróis exemplares, que se juntam em torno do objetivo comum de inaugurar as perigosas viagens por mares nunca dantes navegados, em busca do precioso Velocino de ouro, quando então cada um se aferra a um rol geral de obrigações para o bom andamento da aventura: a Orfeu, além de marcar a cadência do ritmo dos remadores (entre os quais um Hércules), cabe o papel de sacerdote, de iniciador dos marujos nos mistérios, de elo entre homens e deuses, de chefe dos festejos no casamento de Jasão e Medeia e (talvez o mais importante) de vencedor no certame contra as Sereias, cujo canto aliciador é suplantado pela música de Orfeu, segundo se lê no poema épico *Argonáuticas*, de Apolônio de Rodes (séc. III a. C.), ou nos relatos mitológicos de Higino (*Fábulas* 14. 1; 14. 27; 14. 32) – autor que viveu entre 64 a. C. e 17 d. C. – e de Apolodoro (*Biblioteca*, Livro 1. 9; 1. 1-28), cuja obra é posterior ao ano 61/60 a. C. e não pode ser confundido com o gramático Apolodoro de Atenas.

Por seu turno, o **Orfeu lírico** nos apresenta um modo de vida e uma cosmovisão em que sobressaem não mais as atividades coletivas comuns, mas a personalidade tensa de um eu apartado dos seus, ensimesmado em conflito e/ou em solilóquio e por isto mais atento aos pensamentos íntimos e aos movimentos sutis da alma e do coração, seja em relação à condição humana e ao lugar que o homem ocupa no universo; seja em relação ao gozo e ao sofrimento de amor, em cantar festivo ou elegíaco; seja pré-ocupado sensitivamente com a relação pessoal que mantém com a natureza, o cosmo, o outro: como arquétipo (e depois protótipo) do poeta lírico, é esta imagem primordial que se tem de Orfeu, cujo canto (música e poesia; som e sentido; pensamento e imagem) era capaz de

demover os deuses infernais (Hades e Perséfone) e subjugar as sedutoras Sereias, além de (repita-se!) mover animais, pedras e árvores para ouvirem o canto divino de nosso poeta, que ao falar de si, fala de (e a) todos os homens.

O **Orfeu dramático**, na linha seguida aqui, revela-se nos vários embates agonísticos que o bardo mantém com os deuses infernais (Hades e Perséfone), com as Sereias e com alguns heróis (poucos) durante a viagem da nau Argos. Tal refrega, apoiada na excelência da execução poético-musical, não contém ainda o diálogo, a dialética, a maiêutica socrática, calcada na ironia, ou o *agôn* da filosofia e da tragédia, mas já deixa ver os conflitos que se estabelecem entre vontades contrárias, que lutam para atingir um objetivo, conseguir uma distinção ou impor uma razão maior que, no caso de Orfeu, se traduz na força misteriosa do canto poético que convence, move, comove ou demove a parte em contenda. Interessante apontar, ainda, que os embates de Orfeu dizem respeito à esfera pública (é pelo bem de todos os tripulantes da Argos que ele luta com as Sereias, vencendo-as) e à esfera privada (é por interesse pessoal que ele tenta resgatar Eurídice do Hades, em refrega com os deuses subterrâneos), questões que serão fulcrais mais adiante, na tragédia e na comédia, porque o teatro (e a filosofia) é fruto precioso e especialíssimo da *pólis* grega. Já se disse que Orfeu vence na esfera pública e é derrotado na esfera privada, pois, ainda que consiga reaver a amada, infringe o interdito dos deuses e a perde pela segunda vez, em definitivo. A *hybris* órfica parece acarretar ainda mais violência e sofrimento para o herói, cujos dias se findam em cruel esquartejamento, embora este signifique uma revivescência ritual do trucidamento de Dioniso Zagreu e termine por conduzir Orfeu à salvação e à consagração na Ilha dos Bem-Aventurados (ou nos Campos Elíseos, dependendo da versão do mito), agora na companhia amorosa de sua Eurídice.

Tema constante da poesia lírica, a morte de Orfeu foi menos explorada pelo teatro, que preferiu enfocar o dramatismo amoroso das figuras de Orfeu e Eurídice: dramatismo este potencializado no século XVII com o surgimento da ópera italiana (Monteverdi) e com a Comédia Nova espanhola (Lope de Vega, Calderón de la Barca), que renovou o teatro herdado da Idade Média e do Renascimento.

A proposta de articular os quatro mitemas do ciclo de Orfeu e os três gêneros literários básicos é um exercício de teoria literária e mitológica bastante estimulante, pois deixa ver, na estrutura mesma, como se articulam profundamente a narrativa mítica e a ficção literária, tome esta feição narrativa, lírica ou dramática. Porém, sabemos todos que, na prática (notadamente no mundo grego antigo), tais atividades são quase indissociáveis, e estão presentes no mundo divino e no humano: na *Ilíada* (1. 601-604), por exemplo, Homero assim narra o banquete dos deuses, em que não faltam atrativos de poesia e música:

Durante todo o dia, até ao pôr do Sol,  
estiveram em festa, e ao seu ânimo nada faltou no festim equitativo,

nem a formosa lira, que Apolo empunhava,  
e as Musas, que cantavam alternadamente com a sua bela voz.<sup>10</sup>

É também da *Iliada* (9. 186-189) a famosa passagem em que Aquiles, afastado das refregas da batalha, toma a si a lira e canta harmoniosamente, numa mostra aplicada dos efeitos da educação primorosa que recebera (a guerra e a arte – que, tempos depois, em relação a Cervantes e Camões, nos dirão do frágil equilíbrio entre a espada e a pena, com a sabida vitória desta):

[...] e encontraram-no a deleitar o seu espírito com uma lira harmoniosa,  
lavrada com requinte, sobre a qual passava uma barra de prata.  
Tinha-a tomado para si, quando arrasara a cidade de Eécion.  
Com ela deleitava o seu ânimo, cantando feitos gloriosos.<sup>11</sup>

Fora do Olimpo, e em tempos de paz, os palácios dos homens também são visitados pelo aedo (artista inspirado, sob possessão das Musas): no famoso canto primeiro da *Odisséia* (1. 325-355), Fêmio canta o regresso funesto dos aqueus e é repreendido por Penélope, saudosa de Odisseu e ignorante de seus destinos, enquanto na quarta estância (4. 15-19) um poeta cantor anima o banquete de Menelau no limiar da chegada de Telêmaco e do filho de Nestor ao palácio:

Assim se banqueteavam, sob os altos tetos do vasto palácio,  
os vizinhos e amigos do ilustre Menelau.  
Grande era o seu deleite: no meio deles cantava o divino aedo,  
acompanhado da lira; dois acrobatas, dançando ao som da música,  
faziam as suas evoluções entre os hóspedes.<sup>12</sup>

Cena similar se verifica na rica e ajardinada vivenda de Alcínoo, o rei dos Feaces que agasalha o suplicante Odisseu em sua volta para casa (*Od.* 8. 72-74):

Quando se saciaram de bebida e de comida,  
A Musa inspirou o aedo a cantar a glória dos heróis;  
A fama daquela gesta chegava já ao vasto céu.<sup>13</sup>

Enfim, saliente-se que os quatro mitemas da narrativa de Orfeu configuraram obras literárias nos três gêneros básicos, desde o período arcaico grego, mas com ênfase no helenístico e com novo impulso a partir da literatura latina (Virgílio, Ovídio, Valério Flaco...). Hoje, aos milhares de textos literários

---

<sup>10</sup> Homero apud Pereira 2009: 35.

<sup>11</sup> Homero apud Pereira 2009: 44.

<sup>12</sup> Homero apud Pereira 2009: 74.

<sup>13</sup> Homero apud Pereira 2009: 97.

(poemas líricos, elegias, poemas dramáticos, dramas, tragédias, tragicomédias, comédias, contos, romances...) somam-se infindáveis peças de escultura, pintura, artes aplicadas e mosaicos, além de óperas, coreografias, filmes, histórias em quadrinhos etc., numa pletera que evidencia Orfeu, definitivamente, dos mais consagrados mitos do panteão grego, e sua amada Eurídice. Mas na poesia lírica moderno-contemporânea, acredito, ainda falta uma exploração compreensiva do que seja o mito e o pensamento órfico entre os nossos melhores poetas, pois Orfeu ainda é para eles arquétipo e protótipo, embora degradado e talvez sem função no também degradado e escuro mundo contemporâneo.

### III MOVIMENTO

No universo grego, o poder apaziguador e catártico da música (que, indissociavelmente ligada à poesia, à palavra, à voz, ao sentido, teria o condão de colocar o ouvinte em harmonia com a música das altas esferas, como acreditavam os pitagóricos) era fundamental na educação dos gregos, conforme já se frisou (pensemos no Platão da *República* e das *Leis*), e talvez seja essa a causa de vários autores enfatizarem no Orfeu poeta lendário uma espécie de herói civilizador, que ensinara aos homens um valor ético-estético inalienável, com isso afastando-os do estado de selvageria, do mesmo modo que Prometeu lhes presenteou com o fogo revolucionário. Outra não é a perspectiva do mitógrafo Heráclito (que teria vivido em torno do ano 100 d. C.), autor de *Histórias Incríveis* (capítulo 23, “Orfeu”):

De éste [Orfeu] se dice que conmovía las rocas, los árboles, las bestias y las aves.

Lo correcto sería decir que atrajo a la reverencia de los dioses a los hombres, que eran brutos y no conocían ni los usos ni las leyes, y que ganó aquella fama por haber exhortado a la piedad a quienes eran como rocas y árboles, gracias al encanto de sus palabras.<sup>14</sup>

Claro que a interpretação do autor é uma leitura racionalista e/ou alegórica do mito, na tradição de Paléfato e, principalmente, Evêmero, mas é razoável insistir que sua revisão enfatiza um aspecto caro do mito órfico, uma vez que a concepção de Orfeu como **herói civilizador**, educador e doador de cultura aos seres humanos, vencendo as forças da natureza e os instintos bestiais, é da máxima importância para a compreensão profunda do mito (e do arquétipo do poeta lírico) e de sua permanência como esteio de valores atemporais, que se ligam tanto à questão estética e educacional (poesia e música), quanto à questão ética de sublimidade/sublimação, transcendência, magia, espiritualidade. É este

---

<sup>14</sup> Heráclito 2009: 88.

seria, sem dúvida, mais um aspecto do cosmopolitismo de Orfeu. Ou, em palavras de Aristófanes pela boca de Êsquilo (*As rãs*, v. 1030-1036), trata-se da nobre utilidade dos poetas, que ensinam ao mesmo tempo em que deleitam o ouvinte:

É assim que os poetas devem exercitar-se. E repara, desde início, como esses poetas nobres se tornaram úteis!  
Orfeu ensinou-nos os mistérios e a abstenção do crime, Museu, a cura das doenças e os oráculos; Hesíodo, os trabalhos da terra, a estação dos frutos, a lavoura. O divino Homero onde foi buscar a sua honra e glória, senão ao fato de ter ensinado coisas úteis: ordem de batalha, valentia, armaduras dos guerreiros?<sup>15</sup>

Insisto um pouco mais na linha racionalista da interpretação do mito e transcrevo abaixo mais dois exemplos: o primeiro é o capítulo 21 do compêndio de Heráclito (que, talvez, tivesse ambições educacionais), intitulado “Os que estão no Hades”:

Se dice que Heracles bajó al Hades y regresó con Cerbero, y que Orfeo hizo lo propio con su mujer Eurídice.

Lo cierto es que, cuando regresaba alguien tras haber padecido en una ausencia prolongada y repleta de peligros, decían que se había escapado del Hades. Por ello aún ahora decimos que, quienes escapan a sufrimientos prolongados, viajes peligrosos y enfermedades inciertas, se han salvado del Hades.<sup>16</sup>

O outro exemplo nos vem de um mitógrafo bastante tardio, mas ainda adepto da leitura alegórica, que ficou conhecido como Anônimo Vaticano (séc. V d. C.?) e deixou um opúsculo também intitulado *Histórias Incríveis*. Neste, ele assim propõe a exegese da expedição dos Argonautas (capítulo 3, “O velo de ouro”), da qual participara Orfeu:

Cuentan que lo que se guardaba entre los colcos no era realmente una piel de oro (esto es cosa de los poetas) sino un libro escrito en piel que contenía instrucciones sobre cómo se ha de obtener oro mediante procedimientos químicos [alquímicos]. Por tanto es lógico que la gente de entonces lo llamaran ‘de oro’, por las capacidades que de él procedían.<sup>17</sup>

A insistência nos exemplos, menores e hoje talvez pouco conhecidos, não é gratuita ou leviana porque tal via de interpretação racionalista (que se contrapõe à voz maviosa – porém perigosa, lembra Cícero em *Da natureza dos deuses* – dos

---

<sup>15</sup> Aristófanes apud Pereira 2009: 386.

<sup>16</sup> Heráclito 2009: 87.

<sup>17</sup> Anônimo Vaticano 2009: 106.

poetas de todas as épocas) surge muito cedo na tradição mitológico-literária grega, e pode beirar as raias da ironia, da crítica e da zombaria, inclusive tentando separar, de um lado, o que era crença cega e labor poético e, do outro, o que era conhecimento real, fruto da razão e do estudo.

Várias destas questões vão de encontro aos postulados de Carlos García Gual em *Introducción a la mitología griega*: para o estudioso, os poetas foram os verdadeiros guardiães e transmissores dos mitos gregos, soando-lhe bastante positivas a transformação e a alteração de sentido ocasionadas pelas reescrituras que esses mitos vão sofrendo ao longo do processo milenar de formação e consolidação da literatura grega, cujo acervo é depois transmitido a romanos e a quantos povos compõem o chamado mundo ocidental. Segundo García Gual, além deste primeiro fator (a mobilidade que a própria literatura possibilita à mitologia, que por sua vez a alimenta desde os primórdios), há a conjugação de outros dois: b) a aparição da escritura alfabética, que desde logo revolucionou a cultura grega ao fixar em textos escritos toda uma tradição oral, mesmo expondo a mitologia “[...] a la crítica y la ironía [...]”<sup>18</sup>, conforme se vê nos mitógrafos racionalistas citados acima; c) a aparição da filosofia física na Jônia do séc. VI a. C., que, desdobrada e aprofundada em novas correntes de pensamento, intentou “[...] dar una explicación del mundo y la vida humana mediante la razón, en un proceso crítico de enfrentamiento al saber mítico.”<sup>19</sup> O autor tem razão, pois a filosofia questiona, desde cedo, os diversos mitos gregos (veja-se Xenófanes, p. ex., que viveu entre os sécs. VI/V a. C.), buscando, a princípio, outras explicações para o surgimento e a constituição da natureza e do universo e, em seguida, debatendo e aprimorando questões ético-morais caras ao homem grego em sociedade. Porém, essa mesma filosofia se nutre dos mitos tradicionais e cria outros mitos, a exemplo do que faz Platão em incontáveis passagens de sua obra, conforme constata o estudioso:

Platón es un gran narrador de mitos, que son, en cierto modo, de su propia creación. Esas ficciones que llamamos, según el propio Platón hace, ‘mitos’ son una especie de recreaciones según una pauta poética tradicional. Cuando Platón nos refiere el viaje de las almas al Más Allá – en el *Fédon*, el *Fedro* y la *República* – está contando un mito, que, en buena medida, es de su propia invención; lo es, sí, en muchos detalles; pero, no obstante, es también un relato que cumple toda una serie de requisitos propios del género. Podríamos decir que esos relatos platónicos son como variantes de un tema mítico que, en su estructura básica, es mucho más antiguo que Platón. Un tema mítico que recobrará nuevas matizaciones en el cristianismo, donde aparece en muchos autores y con nuevos detalles en cuanto al viaje y el cielo y el infierno y toda la

---

<sup>18</sup> García Gual 2013: 39.

<sup>19</sup> García Gual 2013: 39.

ambientación ultramundana, pero que tiene unas raíces muy hondas en la tradición helénica. Y que también habían explotado en su proselitismo místico otras sectas, como la de los órficos.<sup>20</sup>

A lição de García Gual (a ecoar Bernabé e Casadesús) é cristalina, por isso a citação na íntegra, à qual se pode acrescentar ainda os pré-socráticos Pitágoras ou Empédocles (autor dos poemas *Sobre a natureza e Purificações*, que, depois da descoberta do papiro de Estrasburgo, tendem a ser vistos como um só poema), que têm, comprovadamente, relações e imbricações muito sérias com o tema em pauta da metempsicose e da imortalidade da alma. E todos os citados, Pitágoras, Empédocles e Platão, de um modo ou de outro, fazem uso livre de formulações do orfismo místico-religioso e pagam tributo à figura mítica do poeta Orfeu, pois este, além de exemplo da união libertária e libertadora de mitologia e literatura, na Grécia antiga, passa também por ter sido o fundador do culto de mistérios que leva seu nome, o Orfismo. O fato, improvável segundo Pierre Brunel<sup>21</sup>, obscurece ainda mais a figura do poeta-amante, pois é outra camada traiçoeira que se acrescenta ao terreno movediço que sustenta a sua “biografia” de mito e personagem. Lembre-se, portanto, que o “feixe de contradições” que é Orfeu, conforme o qualificou Brunel, só faz apertar os seus intrincados nós górdios.

#### IV MOVIMENTO

Repita-se: além de arquétipo da poesia e da música, Orfeu seria fundador do culto de mistérios que leva seu nome, o **Orfismo**.

E acrescente-se mais um problema: teria havido um Orfeu filósofo, que ombreasse com algum pensador grego antigo?

A resposta imediata, para as duas questões, é a mesma: Não, evidentemente não houve um Orfeu fundador religioso ou um Orfeu filósofo, pois estamos no reino da mitologia e da simbologia, e a existência de Orfeu era questionada, já no mundo antigo, pela sagacidade de um Aristóteles ou de um Cícero. Embora o estoico Crisipo, na opinião do mesmo Cícero, tenha adaptado as histórias de/ sobre Orfeu (ou as dos poetas Hesíodo e Homero), para escrever, filosoficamente, acerca da natureza dos deuses.

Constata-se, pela breve informação final, que alguém, no mundo antigo (talvez já antes do séc. VI a. C., que é quando o poeta Íbico canta a fama do nome de Orfeu), sempre esteve a atribuir poemas e textos diversos, ou ideias e pensamentos, ao fictício Orfeu, talvez pela autoridade e antiguidade de seu nome e de sua condição de poeta lendário.

---

<sup>20</sup> García Gual 2013: 49.

<sup>21</sup> Brunel 2005: 766.

Primeiro caberia, conforme enfatiza Alberto Bernabé no geral de sua obra, e em particular em *Textos órficos y filosofía presocrática*, a distinção desses vários tipos de textos órficos, e somente depois a tentativa de conceituação do Orfismo, uma vez que não há consenso entre os estudiosos do que seja, efetivamente, tal movimento místico-religioso e filosófico e o seu próprio raio de atuação: em termos espaciais, por exemplo, o Orfismo se estendeu do Mediterrâneo ao sul da atual Rússia, atingindo a Ásia Menor, a Magna Grécia e as costas da África, enquanto, temporalmente, talvez tenha se propagado dos séculos V-IV a. C. até o fim da Idade Antiga, por volta do séc. V de nossa era. Ou seja, cerca de mil anos de atividades descontínuas, talvez, mas que deixaram um legado importante e que conheceram o apogeu a partir do cosmopolita período helenístico. Este “legado importante”, na opinião de Bernabé, inclui, grosso modo: **a)** textos “[...] *que son atribuídos por la fuente que los transmite a Orfeo* [...]”<sup>22</sup>; **b)** textos, passagens ou fragmentos “[...] *que se refieren a doctrinas compartidas por los órficos en otras fuentes* [...]”<sup>23</sup>; **c)** “*En tercer lugar, textos epigráficos o papiráceos que manifiestan formas de pensamiento que pueden calificarse de órficas.*”<sup>24</sup>, como o famoso papiro de Derveni, descoberto apenas em 1962 e que tem revolucionado o estudo e a compreensão acerca do Orfismo. Para Bernabé, haveria ainda um quarto grupo de textos que, não sendo órficos, ainda assim apresentam “[...] *huellas claras de doctrinas que podemos considerar órficas.*”<sup>25</sup> Como exemplos, o estudioso aduz algumas passagens de Platão, principalmente, mas também “[...] *la cosmogonía mencionada en la parábasis de las Aves de Aristófanes o de fragmentos de trenos de Píndaro en que se habla de ciclos de reencarnación.*”<sup>26</sup> Acrescentemos também passagens de algumas tragédias de Eurípides e parte da filosofia pré-socrática, sobretudo os poemas já referidos de Empédocles. Segue, todavia, a advertência criteriosa de Bernabé: “*No son stricto sensu textos órficos, pero parodian o aluden a otros que sí consideramos órficos. Es un material que debe tratarse con cuidado, pero que es sumamente interesante también.*”<sup>27</sup> Logo em seguida, esclarece o estudioso:

A través de los testimonios externos observamos que existen dos niveles de textos órficos, unos, poéticos, y otros exegéticos de los primeros. Con el tiempo, los textos exegéticos, influidos por la filosofía, influirán a sua vez en

---

<sup>22</sup> Bernabé 2004: 11.

<sup>23</sup> Bernabé 2004: 11.

<sup>24</sup> Bernabé 2004: 11.

<sup>25</sup> Bernabé 2004: 11.

<sup>26</sup> Bernabé 2004: 11.

<sup>27</sup> Bernabé 2004: 11.



producciones órficas más tardias.<sup>28</sup>

Embora pouco mereça a atenção de Bernabé, cito um quinto grupo de textos órficos anônimos, atribuídos a Orfeu, que interessam a este trabalho porque promovem a confluência entre três atividades antigas importantes: a literatura, a mitologia e a religião órfica (bem como, tardios, ajustam-se ao postulado logo acima pelo estudioso espanhol). Trata-se de duas obras provavelmente localizadas entre os séculos IV-V de nossa era, os *Hinos órficos* e as *Argonáuticas órficas*: estas fazem a reescritura da viagem dos Argonautas tendo como protagonista Orfeu (e não mais Jasão), que narra a Museu os percalços da aventura; aqueles somam pouco mais de 83 hinos dedicados a divindades privilegiadas do panteão órfico (Dioniso, Perséfone, Hades, Hécate, Zeus, a Natureza...), que guardam certa similaridade com os *Hinos homéricos*, embora de qualidade inferior. Tais obras, apesar das restrições que a elas se faça e ainda que pouco iluminem os limites imprecisos do Orfismo, merecem nossa atenção porque, ao menos do ponto de vista de uma “literatura menor” (e/ou de uma mitologia e/ou de uma seita eivada de lugares-comuns), estão a evidenciar outros modos da recepção e da reescritura do mito de Orfeu, no final agônico da Antiguidade e num momento de afirmação contundente do Cristianismo – talvez sirvam, por isto, como “peças de resistência”, mas isto se afirma aqui como hipótese de trabalho, pois precisa ainda de uma minuciosa investigação. Por outro lado, a tripla conexão literatura-mitologia-religião (+ filosofia) evidencia um cosmopolitismo interessante de ideias, práticas e conhecimentos que atravessaram séculos em trocas interculturais e interdisciplinares enriquecedoras, uma vez que é muito posterior, na História, a divisão racionalista da ciência e do conhecimento e o apreço pela especialização. Talvez nos caiba, hoje, separar o joio do trigo, mas é salutar constatar que nossa contemporaneidade tem propiciado novo impulso aos estudos sobre o Orfismo, antes olímpicamente deixado à margem.

É neste diapasão que Alberto Bernabé, na obra citada e em *Platão e o orfismo*, ocupou-se como ninguém do estudo das relações da filosofia antiga com a questão órfica, estabelecendo bases e métodos seguros de análise, separando e conceituando termos, debruçando-se sobre os textos para sua efetiva exegese, sedimentando e alargando o caminho para o estudioso futuro. Como os dois livros citados ofertam largueza de vistas ao interessado, e como me ocuparei de tais problemas no decorrer desta pesquisa, gostaria de aqui salientar apenas alguns pressupostos básicos do Orfismo, começando com os termos realísticos com que Junito de Souza Brandão, em sua *Mitologia grega*, busca esclarecer o problema ao menos em parte:

---

<sup>28</sup> Bernabé 2004: 13.

Se Orfeu é uma figura integralmente lendária, o Orfismo é rigorosamente histórico. [...] havia na Hélade, desde o século VI a. C. ao menos, uma escola de poetas místicos que se autodenominavam *órficos*, e à doutrina que professavam davam-lhe o nome de *Orfismo*. Seu patrono e mestre era Orfeu. Organizavam-se, ao que tudo indica, em comunidades para ouvir a ‘doutrina’, efetuar as iniciações e celebrar seu grande deus, o primeiro Dioniso, denominado Zagreu.<sup>29</sup>

Vê-se, pelo excerto, que o culto órfico de mistério elegeu Dioniso como seu deus principal, talvez pelo fato de este ter tido duplo nascimento e dupla vida: o primeiro Dioniso (ou Dioniso Zagreu, filho de Zeus e Perséfone) foi trucidado e devorado ainda menino pelos Titãs, e de seu coração salvo por Atena, segundo variantes, Zeus pôde fecundar Sêmele, a mãe do segundo Dioniso, o deus da vinha, da embriaguez, da inspiração e do teatro, como o conhecemos. Reza a lenda que dos restos misturados de Dioniso Zagreu e dos Titãs (então fulminados por Zeus, em vingança) nasceram os homens, filhos do céu e da terra ao mesmo tempo – daí o dualismo que separa radicalmente corpo e alma entre os órficos, entre os quais o corpo é compreendido como cárcere da alma.

Segundo já se afirmou, apesar de suas origens muito antigas, é no cosmopolita período helenístico grego que haverá uma acentuada difusão do Orfismo como religião, a qual acentua agora o culto religioso pessoal, vincado pelos estudos e sumamente preocupado com o ser humano (e não mais com os deuses intransigentes), colocando-se então, definitivamente, como um questionamento e uma crítica da religião oficial da *pólis* grega. Em sentido complementar, por causa de sua preocupação com o homem individual, diz-se que o Orfismo é condizente com as filosofias do período voltadas para o ser humano (o Epicurismo e o Estoicismo), mas delas difere por voltar-se para a alma, o sagrado e a vida depois da morte.

Prática ritual, secreta e iniciática, o Orfismo difere do culto de Elêusis por ter deixado uma considerável tradição escrita e intelectual, inclusive com a interpretação e o comentário erudito de textos, conforme já se disse. O Orfismo é tido como prática civilizatória e de conhecimento esotérico que, através de regras rígidas de conduta, rituais de iniciação, regras de ascese, catarse e purificação, estudos e conselhos para o *post mortem*, buscava aparelhar o homem para o bem-viver e para o bem-morrer. Dentre seus outros preceitos conhecidos estão o vegetarianismo, o culto da natureza e a proibição de derramamento de sangue. A salvação do ser humano após a morte era o fim último das doutrinas órficas: por certo, este o motivo de os iniciados serem sepultados com tabuinhas ou lâminas de ouro, madeira ou osso contendo fórmulas poemáticas especiais que indicavam o reto caminho do reino da Bem-Aventura. Portanto, o Orfismo, embasado

---

<sup>29</sup> Brandão 2011: 160; grifos e aspas do autor.

em sua própria teogonia/cosmogonia, não excluía o ser humano, que na verdade estava no centro de seus interesses – por isso fala-se de uma antropogonia órfica, no sentido de que esta procurava revelar a origem mítico-divina do homem e também prepará-lo para a morte e para a busca da salvação além-túmulo, consoante já se afirmou. A escatologia órfica, assim, se ramifica para o passado e para o futuro, pois tenta esclarecer, através de suas várias teogonias, o princípio de tudo e de sua própria religião, além de pressupor um conjunto de preceitos através dos quais o homem reto, após a morte, pode alcançar a salvação ao final de seu calvário neste mundo de iniquidades.

Em suma, Brandão acentua como essenciais ao Orfismo a combinação de um tríptico aspecto (a cosmogonia, a antropogonia e a metempsicose), e o estudo demoradamente<sup>30</sup>. O verbete de seu manual de mitologia, contudo, deve ser tido como ponto de partida para estudos mais aprofundados e isentos sobre Orfeu e o Orfismo, pois tende a associar piamente as duas questões – como, de resto, vários outros autores acabam confundindo as duas matérias. Claro que a segunda decorre do mito, mas não se pode crer que este seja o fundador e o divulgador do Orfismo, que é, definitivamente, criação e construção cultural humana.

## FINALE

À guisa de conclusão, saltamos para o séc. XVII inglês, a testemunhar mais uma tentativa de construção cultural humana a partir do mito de Orfeu, ora reinterpretado moral e alegoricamente pelo filósofo Francis Bacon (capítulo XI, “Orfeu, ou filosofia”, de *A sabedoria dos antigos*, 1609), que busca encontrar uma espécie de origem nobre para a filosofia:

A história de Orfeu, que embora muito conhecida não tem sido em todos os pontos interpretada corretamente, parece representar a Filosofia Universal. Pois Orfeu, homem admirável e verdadeiramente divino, que, senhor das harmonias, subjugava e arrastava após si todas as coisas graças às suas cadências doces e gentis, pode bem passar por uma personificação da filosofia. Assim como as obras do saber ultrapassam em dignidade e vigor as obras da força, os feitos de Orfeu superam os trabalhos de Hércules.<sup>31</sup>

Linhas adiante, após recapitular passagens da narrativa mítica, Bacon conclui: “Eis o provável sentido da fábula. O canto de Orfeu é de dois tipos: um deles propicia as potências infernais, o outro comove as feras e os bosques. Entende-se melhor o primeiro em referência à filosofia natural; o segundo, à filosofia moral

---

<sup>30</sup> Brandão 2011: 163-179.

<sup>31</sup> Bacon 2002: 46-47.

e política.”<sup>32</sup> Páginas à frente, em outras reinterpretações alegóricas de mitos, o filósofo inglês novamente encarece Orfeu em relação a outros heróis, sempre do ponto de vista ético e moral: no capítulo XXXI, “Sereias, ou volúpia”, ele contrapõe os dois remédios encontrados para vencer as Sereias, o de Odisseu e o de Orfeu, tomando o partido deste:

[...] o melhor em todos os sentidos é o de Orfeu, o qual, cantando e fazendo o elogio dos deuses, confundiu as vozes das Sereias e as deixou para trás. É que a meditação das coisas divinas supera os prazeres dos sentidos, não apenas em força, mas também em doçura.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Bacon 2002: 48.

<sup>33</sup> Bacon 2002: 98.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anónimo Vaticano (2009), *Historias increíbles*, in J. B. Torres Guerra, (Introducción, traducción y notas). *Mitógrafos gregos: Paléfato. Heráclito. Anónimo Vaticano. Eratóstenes. Cornuto*. Madrid, 99-120.
- Apolodoro (2001), *Biblioteca*. Introducción de Javier Arce. Traducción y notas de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid.
- Bacon, F. (2002), *A sabedoria dos antigos*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. Apresentação de Raul Fiker. São Paulo.
- Bernabé, A. (2011), *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo.
- Bernabé, A. (2004), *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*. Madrid.
- Brandão, J. de S. (2011), *Mitologia grega*. Vol. II. Petrópolis. 20ª ed.
- Casadesús Bordoy, F. (2013), “Los relatos escatológicos en Platón: entre el logos y el mito”, *Humanitas* 65: 71-87.
- Cícero (2004), *Da natureza dos deuses*. Introdução, tradução e notas de Pedro Braga Falcão. Lisboa.
- Eratóstenes (2012), *Mitología del firmamento (Catasterismos)*. Introducción, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra. Madrid.
- Ésquilo (1991), *Oresteia (Agamémnon, Coéforas, Euménides)*. Tradução Manuel Pulquério. Lisboa.
- García Gual, C. (2013), *Introducción a la mitología griega*. Madrid.
- Heráclito (2009), *Historias increíbles*, in J. B. Torres Guerra (Introducción, traducción y notas). *Mitógrafos gregos: Paléfato. Heráclito. Anónimo Vaticano. Eratóstenes. Cornuto*. Madrid, 73-98.
- Higino (2009), *Fábulas*. Introducción y traducción de Javier del Hoyo y José Miguel García Ruiz. Notas e índices de Javier del Hoyo. Madrid.
- Mendes, M. (1995), *Poesia completa e prosa*. Organização, preparação do texto e notas de Luciana Stegagno Picchio. Rio de Janeiro.
- Paléfato (2009), *Historias increíbles*, in J. B. Torres Guerra (Introducción, traducción y notas). *Mitógrafos gregos: Paléfato. Heráclito. Anónimo Vaticano. Eratóstenes. Cornuto*. Madrid, 11-72.
- Pereira, M. H. da R. (Organização e tradução) (2009), *Hélide: antologia da cultura grega*. Lisboa. 10ª ed.
- Sêneca (2014), *A loucura de Hércules*, in *Sêneca. Tragédias*. Tradução, introdução, apresentação e notas de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo, 1-103.

(Página deixada propositadamente em branco.)

**ZOROASTRO, O GREGO**  
**ZARATUSTRA NA PERCEPÇÃO GREGA E HELENÍSTICA**  
[Zoroaster, the Greek – Zarathustra in Greek and Hellenistic perception]

EDRISI FERNANDES (edrisi@email.com)  
UnB – Cátedra Archai UNESCO

**RESUMO:** A partir do estudo das fontes clássicas e de reflexões de eruditos modernos, investigamos como se deu a assimilação da figura do sábio, legislador e religioso iraniano Zaratustra (Zarathushtra) na Grécia clássica e no mundo helenístico, e apresentamos nosso entendimento das circunstâncias, mecanismos e consequências dessa assimilação. Nesse processo, destacamos o contraste entre o “fascínio pelo outro” e as reservas ante o estranho, e esmiuçamos a apropriação transformadora do pensamento iraniano no pensamento grego e, particularmente, na nascente filosofia. James R. Russell – professor de estudos iranianos e armênios em Harvard, e um dos estudiosos do papiro de Derveni – afirmou provocativamente em 1989 que “a Grécia estava mais próxima da Pérsia, e tinha mais em comum com ela do que com os norte-europeus que inventaram uma disciplina clamada [Estudos] Clássicos”. A publicação por Phillip Sidney Horky do fascinante trabalho “Persian Cosmos and Greek Philosophy: Plato’s Associates and the Zoroastrian *Magoi*”, em 2009, dá uma boa ideia do quanto se avançou em vinte anos de estudos sobre as trocas culturais entre a Pérsia e a Grécia na antiguidade clássica. É o caso de recapitularmos agora o quanto se progrediu no conhecimento que temos sobre Zaratustra/Zoroastro, centrando nosso foco na rica herança do sábio iraniano nos alvares da história do pensamento ocidental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cosmópolis; filosofia grega; Zaratustra; Zoroastro; Zoroastrismo

**ABSTRACT:** From the study of classical sources and reflections from modern scholars, we have investigated the assimilation of the figure of Zoroaster (Zarathushtra), the Iranian sage, legislator, and religious leader, in classical Greece and the Hellenistic world, and here we present our understanding of the circumstances, mechanisms and consequences of this assimilation. In this process, we highlight the contrast between the “fascination with the other” and reservations toward the stranger, and we scrutinize the transformative appropriation of Iranian thought in Greek thought, particularly in the nascent philosophy. James R. Russell – professor of Iranian and Armenian studies at Harvard, and one of the scholars studying the Derveni Papyrus – teasingly said in 1989 that “Greece was closer to Persia, and had more in common with it, than it did with the northern Europeans who invented a discipline called Classics”. The publication by Phillip Sidney Horky of the fascinating work “Persian Cosmos and Greek Philosophy: Plato’s Associates and the Zoroastrian *Magoi*” in 2009 gives a good idea of how much progress has been made in twenty years of studies on cultural exchanges between Persia and Greece in classical antiquity. It is time for a recapitulation on how much our knowledge about Zarathustra/Zoroaster has

advanced, centering our focus on the rich heritage of the Iranian sage at the dawn of the history of Western thought.

KEYWORDS: Cosmopolis; Greek philosophy; Zarathustra; Zoroaster; Zoroastrianism

### INTRODUÇÃO: PORQUE PISAR DE NOVO UMA SENDA TANTAS VEZES BATIDA?

Não obstante a inexistência de novas descobertas de fontes ocidentais antigas sobre Zoroastro<sup>1</sup>, contribuições advindas de estudos transdisciplinares, e especialmente do cruzamento dos estudos clássicos com a iranística, permitem novos enfoques que nos capacitam a dimensionar melhor a importância de trabalhos acadêmicos ou de circulação geral que tratam da recepção ocidental de Zaratustra e a entender melhor as circunstâncias e particularidades da mesma.

Marijan Molé, que publicou dois tomos acerca do profeta Zaratustra e de seus ensinamentos, disse o seguinte sobre Zaratustra: “Fundador da mais antiga religião salvífica<sup>2</sup>, pensador asiático conhecido na Europa desde Platão, profeta cujo nome continua a ser venerado pelos parses de Bombaim, e a quem a tradição hermética reclamou como um dos seus mestres – Zoroastro o *Spitamid*<sup>3</sup> permanece completamente desconhecido para nós” (Molé 1963: II 271).

Se em 1963 uma respeitada acadêmica proclamava que Zoroastro permanece desconhecido para nós, terá algo mudado após meio século de investigações internacionais sobre esse exótico persa que continua fascinando o imaginário ocidental? A bem da verdade, como afirmou Millar, “até onde concerne a evidência da antiguidade, nosso (suposto) conhecimento [histórico] do Zoroastrismo depende inteiramente, e sem exceção, de representações greco-romanas” (Millar 1988: 523). Phiroze Vasunia, contudo, recorda que “enquanto essas fontes tem sido parte dos estudos religiosos por alguns séculos, debates sobre sua utilidade e significância continuam a graçar sem trégua (*to rage unabated*). Algumas vezes parece que nunca dois estudiosos do Zoroastrismo podem concordar sobre proposições gerais sobre seu assunto, e muito menos sobre um problema tão vexatório quanto aquele das fontes gregas e latinas” (Vasunia, 2007: 17). Ainda mais difícil é conciliar a

---

<sup>1</sup> Cf. De Jong 1997: 14.

<sup>2</sup> Conforme Alessandro Bausani, “do ponto de vista comparativista, não é exagerado afirmar que o Zoroastrismo forneceu o material para a construção das lendas escatológicas de todas as grandes religiões do mundo civil [i.e., ocidental]. O Islã, o Judaísmo tardio [posterior ao 2º templo, incluindo o Judeocristianismo] e, em grande parte, por misteriosas vias, também o mundo das sagas escandinavas e o mundo das lendas medievais cristãs, são indubitavelmente tributários da religiosidade iraniana pelas suas visões angélicas e escatológicas”. Vista a partir de uma perspectiva interna, a Pérsia aparece como uma das fontes mais importantes para se compreender o senso escatológico que influiu profundamente sobre toda a cultura ocidental [A. Bausani (1959), *Persia Religiosa da Zaratustra a Bahá'u'llab*. Milão, Il Saggiatore, p. 19].

<sup>3</sup> Que é (cf., p. ex., a *Yasna*, 46.16) do clã Spitama (contração do superlativo Spitatama, “branquíssimo” – equivalente ao sânscrito Svetatama). De uma atenuação consonantal de p para f, temos hoje, para “branco”, o farsi *sefid*, urdu *sefed*, hindi *safed*.



opinião de iranistas e classicistas, o que não nos impede de esboçar aqui<sup>4</sup>, com a ajuda dos estudos clássicos mas valendo-nos de aportes da iranologia, um retrato de Zoroastro (Zaratustra) na percepção grega e helenística.

### PRIMEIROS RELATOS OCIDENTAIS SOBRE O ZOROASTRISMO

Xanto da Lídia (metade do séc. V a.C., anterior a Heródoto) é a fonte mais antiga que dispomos em grego sobre Zoroastro (em avéstico, *Zarathushtra*, vetero-iraniano \**Zaratushtra*); na sua Λυδιακά<sup>5</sup> o nome deste aparecia como Ζωροάστρης<sup>6</sup>. Este nome também aparece no *Primeiro Alcibiades*<sup>7</sup> (122a1), e surge subsequentemente em koiné como Ζωροαστρες, em latim como *Zoroastres* e, como um desenvolvimento secundário, como Ζωροάστρις no grego posterior (bizantino)<sup>8</sup>. Atribui-se a Xanto (Müller, FHG I Fr. 19) a seguinte citação, reproduzida no século I a.C. por Nicolau de Damasco: “Quanto a Zoroastro, os persas alegam que foi dele que receberam a lei que condena a queima de cadáveres, ou a contaminação do fogo de qualquer outra maneira, e que depois dessa regra ter sido seguida por muito tempo eles finalmente a estabeleceram como um costume” [Jackson 1899: 232; Fox – Pemberton 1929: 1; Bidez – Cumont 1938: II 82 (Fr. D9)].

Pode ser que devamos a Xanto a transposição do nome de Zaratustra para o grego Ζωροάστρης, quicá a partir de uma forma relacionada ao médio medo (reconstituído) \*Zarahushtra<sup>9</sup>, aproximada ao nome Zarahusht (Zrhwšt), atestado em textos maniqueus em idioma parto<sup>10</sup>. A possibilidade de uma intermediação meda para o contato com o nome do profeta iraniano não é sem importância: segundo Heródoto (I.101), à nação dos medos (veteropersa *madai*; grego μηδοι) pertencia a tribo dos μάγοι (vetero-iraniano *magush*; veteropersa *magu-*)<sup>11</sup>, que

<sup>4</sup> E enquanto se espera a publicação, no vindouro *Blackwell Companion to the Study of Zoroastrianism* (ed. Michael Stausberg, Yuhán S.-D. Vevaina), de um prometido capítulo de Martin L. West, intitulado “Zoroastrianism in the Classical World”.

<sup>5</sup> Fr. 32 Jacoby.

<sup>6</sup> M. Boyce (1982), *A History of Zoroastrianism, II: under the Achaemenians*. Leiden, Brill, p. 183; cf. Bidez – Cumont 1938 I 5 e 7.

<sup>7</sup> A atribuição desse diálogo a Platão ainda é objeto de controvérsia. Cf. Jakub Jirsa (2009), “Authenticity of the *Alcibiades I*: some reflections”. *Listy Filologické*, 132 (3-4): 225-244.

<sup>8</sup> Também foram registradas formas variantes mais parecidas com o nome avéstico, Ζωροθρουστης e Ζαραθρούστης (este, em Cosmas de Jerusalém, séc. VIII) Cf. R. Schmitt (2002), *s.v.* “Zoroaster I. The Name” in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica, Online Edition* [disponível em <<http://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-i-the-name>>; acedido a 17/06/2013].

<sup>9</sup> B. Şahin (2004), *Die Sprache der Meder = \*vǎ́xš/\*hizbǎ/\*mādānām*. Zurique. [dissertação], p. 147 [Disponível em <<http://bnk.institutkurde.org/images/pdf/1RGZ3XDKEM.pdf>>; acedido a 17/06/2013].

<sup>10</sup> R. Schmitt (*op. cit.*). Ainda conforme Schmitt, apenas com base no grego Ζωροάστρης é postulada uma forma veteropersa \**Zarashtra*. Uma transposição direta do avéstico *Zarathushtra* para o grego deveria resultar numa forma aproximada a \*Ζαραθόστης.

<sup>11</sup> Relacionados ao avéstico *moḡu-* (ou *mōghu-*).

fornecia sacerdotes para os medos mas também para os persas, sendo talvez comparável à tribo israelita dos levitas. Segundo outra perspectiva<sup>12</sup>, esses *mágoi* seriam uma casta sacerdotal. Tinham funções hereditárias, e atuavam como conselheiros, sacerdotes/videntes e intérpretes de sonhos e eclipses.

Não se sabe quando a palavra μάγος foi assimilada em grego; um fragmento de Clemente de Alexandria (*Protréptico*, II.22.2)<sup>13</sup> atribui a Heráclito uma invectiva profética contra os *mágoi* e outros grupos<sup>14</sup> que se iniciam de maneira ímpia nos mistérios praticados pelos homens<sup>15</sup>. James R. Russell sugeriu que “na Grécia do 5º e do 4º séculos [a.C.] o termo *mágos* significava, primeiramente, um sacerdote persa, seja no sentido positivo ou no negativo”, mas esse vocábulo “parece ter adquirido rapidamente a conotação alternativa ou adicional, decididamente negativa, de um prestidigitador, feiticeiro ou bruxo (*a magician, wizard or sorcerer*)” (Russell 2001 52). No Papiro de Derveni (2ª metade do séc. V a.C.), ainda segundo Russell, o termo *mágoi* designa sacerdotes persas oficiantes do serviço zoroastriano da encenação ritual de “uma refeição em honra aos mortos, *satūm*” (RUSSELL 2001 54). Não pensa dessa forma Alberto Bernabé, para quem, no Papiro de Derveni,

A identidade dos μάγοι é um assunto controverso. Tsantsanoglou e Burkert insistem que os μάγοι são profissionais de origem estrangeira, talvez persa; Jourdan os vê como charlatães; Most e Betegh os vêem como sacerdotes órficos. Concorro com a explicação de Betegh de que, a despeito da origem persa da palavra, os μάγοι mencionados aqui eram oficiantes órficos. Ademais, parece provável que os *magoi* persas eram considerados peritos em atos rituais e que os oficiantes órficos eram correspondentemente comparados com eles (Bernabé 2008)<sup>16</sup>.

Heródoto (c. 484–425 a.C.) não mencionou Zoroastro nas suas *Histórias*, apesar de ter investigado com empenho as crenças e práticas religiosas dos povos iranianos, e do fato de que muitos dos ritos que ele descreve parecem zoroastrianos<sup>17</sup>. Xenofonte (c. 430-354 a.C.), mesmo tendo percorrido grande parte do território do império persa como mercenário do exército de Ciro (veteropersa *Kūrush*) “o jovem” em 400 a.C., e escrito com riqueza de detalhes

<sup>12</sup> Chantaine, s.v. ‘μάγος’, vide Heródoto, I. 132, Estrabão, XV.1.68.10, Apuleio, *Apol.*, 25, Clemente de Alexandria, *Protr.*, V. 65.1, *Suda*, s.v. ‘Μαγεία’, *Suda*, s.v. ‘μαγική’ [nota de R. Martín Hernández (2006), *El Orfismo y la Magia*. Madri [tese], p. 56 n. 10 [disponível em <http://pendientedemigracion.ucm.es/BUCM/tesis/fl/ucm-t29556.pdf>; acedido a 08/07/2014)].

<sup>13</sup> Heracl. Fr. 22B14 Diels-Kranz, Fr. 87 Marcovich.

<sup>14</sup> “Νυκτιπόλοις, μάγοις, βάρκοις, λήναις, μύσταις” - noctívagos, magos, bacantes, mênades e mistagogos.

<sup>15</sup> “τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μσοῦνται”.

<sup>16</sup> De toda forma, “a conexão históricas entre os magos iranianos e a prática de ‘magia’ (que alguns eruditos quiseram negar) foi real, e muito significativa para os gregos” (Kinsley 1995 187).

<sup>17</sup> De Jong 1997 339.

sobre a educação do jovem príncipe e os costumes religiosos da corte, nada disse sobre Zoroastro. Ctésias de Cnido, um médico grego que foi refém na corte de Artaxerxes II de 404 até 398 ou 97 a.C. e que escreveu uma *História dos Persas* em 24 livros, dos quais só nos chegaram fragmentos, falou de Zoroastro (FGrH 688 F1f) como mago e quizá (a pontuação é polêmica) rei da Bactria<sup>18</sup>, região onde sabe-se que o profeta viveu.

Durante o governo dos últimos reis medos no séc. VI a.C., em cuja corte os magos desempenhavam importante papel (Heródoto, *Histórias*, I.107), as reformas de Zaratustra levaram a uma modificação da antiga religião<sup>19</sup>, que envolvia alguma forma de mazdeísmo<sup>20</sup> e culto a Mitra. Antes da queda da Média, as cidades estado gregas da costa egeia podem ter conspirado com o rei medo Cyaxares (veteropersa *Huvakhshtra*) antes de 585 para derrotar a Lídia. Com a conquista da Média por Ciro II<sup>21</sup> (chamado “o grande” pelos gregos; filho de Cambises [*Kambūjiya*] I e neto de Kūrush I de Anshan) em 550 ou 549 a.C., alguns grupos de medos foram assimilados e favorecidos no império persa, enquanto outros possivelmente se deslocaram para o ocidente, levando formas peculiares de zoroastrismo e outros traços de sua cultura para aquelas regiões que estavam sob o domínio da Lídia (inclusive as cidades gregas da costa do Egeu), que pouco depois viria a cair sob o domínio de Ciro (entre 549 e 539 a.C.)<sup>22</sup>.

## DIFERENTES RETRATOS GREGOS DE ZOROASTRO

Os gregos construíram retratos de Zoroastro que podem ser distinguidos em três tipos: (I) Profeta ou mago; (II) Astrólogo; (III) Filósofo. Vejamos exemplos de cada um desses retratos.

<sup>18</sup> Em um fragmento de Cefálio (ano 120) preservado por Moisés de Corene (Khorenatsi), “*Zoroastrem, mago Bactrianorum rege*”, ou (ed. William & George Whiston) “*Zaravaste mago, Bactrianorum rege*” No texto preservado na versão armênia de Eusébio, *Chron.* 1.43 (ed. J. B. Aucher), “*Zoroastri magi Bactrianorum regis*”.

<sup>19</sup> Conforme Mary Boyce “a existência dos Magos na Média, com suas próprias tradições e formas de culto, foi [ali] um obstáculo para a pregação de Zoroastro” [M. Boyce (1975), *A History of Zoroastrianism, I: the early period*. Leiden, Brill, p. 21].

<sup>20</sup> Entre 1967 e 1977 David Stronach escavou edificações em Tepe Nush-i Jan, c. 60km ao sul de Hamadā (antiga Ecbátana, capital dos medos), erguidas por volta de 750 a.C. e que parecem ter tido principalmente uso religioso. O templo central, apresentando piso com 11x7m e paredes com mais de 8m, apresentava um santuário triangular interior em cujo ângulo ocidental havia um altar em degraus, construído com tijolos e onde ardia uma chama. Esse é o templo mais antigo conhecido no Irã [D. Stronach (1985), “Tepe Nush-i Jan: The Median Settlement”. Em: Ilya Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. II, pp. 832-37].

<sup>21</sup> M. Waters (2010), *Cyrus and the Medes*. Em: J. Curtis & St. John Simpson (eds.), *The World of Achaemenid Persia: history, art and society in Iran and the ancient Near East* (Proceedings of a conference at the British Museum, 29th September-1st October 2005). Londres/N. Torque: I. B. Tauris, pp. 63-71; p. 68.

<sup>22</sup> M. Waters (2010), *Cyrus and the Medes* (*op. cit.*), p. 66.

### I) Zoroastro como profeta iraniano ou mago

Albert De Jong<sup>23</sup> indicou cinco passagens principais de autores gregos nas quais foi transmitida alguma informação substancial sobre a religião iraniana: Heródoto, *Histórias*, I.131-32; Estrabão, *Geografia*, XV.3.13-15; Plutarco, *Sobre Ísis e Osíris*, 46-47; Diógenes Laércio, *Vida e Obra dos Filósofos Ilustres*, I.6-9, e Agatias, *Histórias*, II.23-5. Conforme Émile Benveniste<sup>24</sup>, Heródoto, Estrabão e Plutarco teriam descrito três tradições religiosas persas diferentes no espaço e no tempo – a antiga religião naturalista iraniana (Heródoto), o mazdaísmo “degenerado” (Estrabão) e o zurvanismo “puro” (Plutarco). Conforme De Jong (1997 2), as passagens de Heródoto e Agatias refletem tradições laicas, enquanto aquelas de Estrabão, Plutarco e D. Laércio “parecem refletir tradições sacerdotais zoroastrianas”. Ademais, Plutarco, Diógenes Laércio e Agatias fazem referência ao papel fundacional de Zoroastro:

a) Plutarco (c. 45-120) afirmou (*De Iside et Osiride*, 46, 369d-e), ao discutir teologias dualistas:

Alguns acreditam que existem dois deuses, como se fossem artesãos rivais (*antitéchnoi*), um o criador (*dêmiourgos*) das coisas boas e outro das coisas más. Outros chamam ‘deus’ ao melhor desses [deuses], e ‘demônio’ ao seu rival, como por exemplo Zoroastro o mago, que viveu, assim o registraram, 5.000 anos antes da guerra de Troia<sup>25</sup>. Ele costumava chamar um [o bom] de *Horomázês* e outro [o mau] de *Areimânios*<sup>26</sup> [Bidez —Cumont 1938: II 70-71 (Fr. D4)].

Conforme a continuação dessa mesma passagem, Zoroastro descreveu Horomazes como especialmente análogo à luz, enquanto Areimânios transparece escuridão e ignorância (*skótōi kai agnoīai*)<sup>27</sup>.

b) Diógenes Laércio (fl. séc. III) apresenta “um panorama das obras perdidas de autoridades anteriores sobre a religião dos magos, que reflete um sumário do conhecimento grego convencional sobre a religião dos persas” (De Jong 1997: 2). Ele avalia positivamente a religião dos magos (absolvendo-os, por exemplo, da acusação de magia negra), e apresenta em favor disso uma fantasiosa etimologia grega para o nome o profeta iraniano (I.8): de acordo com Dínon de Cólofon

---

<sup>23</sup> De Jong 1997: 76-250.

<sup>24</sup> E. Benveniste (1929), *La Religion Perse d'après les Principaux Historiens Grecs*. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

<sup>25</sup> Essa é a cronologia de Hermodoro e de Hermipo (cf. Bidez – Cumont 1930: II 73 n. 4).

<sup>26</sup> Cf. ainda Plutarco, *De animæ procreatione in Timæo*, 1026b.

<sup>27</sup> Ahura-Mazdā (pálavi *Ormazd*) é simultaneamente *rae* e *kbva renangh*, luz interior/imane e sua expressão exterior/transcendente, donde a ausência de A.-Mazdā, personificada como Angra-Mainyu (pálavi *Abriman*), ser identificada com as trevas e a indiscernibilidade, com a *anagra temah*, “escuridão infinita” (antítese da *anagra raochão*, “luz infinita” - cf. o Avesta, fragmentos do *Hadōkbt Nask*, caps. 2 e 3), expressão exterior dos maus pensamentos (*dushmata*), más palavras (*dushūkhta*) e más ações (*dushvarshta*).

e com o platonista Hermodoro de Siracusa, Zoroastro significaria *astrothytês*, “adorador dos astros” (literalmente. “alguém que sacrifica às estrelas”).

c) Agathias (c. 536-582), falando de certas “inovações” introduzidas por “Zoroastro, o filho de Horomasdes” na religião dos persas, afirmou:

Quando esse Zoroastro ou Zarades – pois ele é chamado por esses dois nomes – primeiro floresceu e estabeleceu suas leis é impossível descobrir com certeza. Os persas de hoje simplesmente dizem que ele nasceu no tempo de Hystaspes, sem maior esclarecimento, sendo esse assunto muito obscuro e sendo impossível dizer se esse Hystaspes foi o pai de Dario ou outra pessoa. Mas qualquer que tenha sido o tempo no qual ele floresceu, ele foi professor e guia deles nos ritos dos magos; ele substituiu seu culto original por doutrinas elaboradas e complexas [Bidez —Cumont 1938 II: 84 (Fr. D11); Cameron 1969-1970: 81 (texto) e 83 (trad.), com ligeiras modificações seg. De Jong 1997: 248-249].

Zoroastro de fato “estabeleceu as leis” do Mazdaísmo, e seu primeiro discípulo convertido, e depois seu protetor, foi um certo rei Hystaspes (mas não o pai de Dario).

A essas três passagens acima devemos acrescentar duas outras, ligadas ao nome de Platão (428 ou 427-348 ou 347):

1) No *Primeiro Alcibiades* (121e-122a) Sócrates diz: “(...) A sabedoria dos magos, de Zoroastro [filho espiritual] de Horomázon, é de fato o serviço (*therapeia*) dos deuses”, proclamando ainda que Zoroastro instruiu os persas quanto a “como governar (*tà basiliká*)” segundo os preceitos da sabedoria, justiça, temperança e bravura [Jackson 1899: 231; Bidez – Cumont 1938: II 21-22 (Fr. B11)]. “Pelo contexto fica claro que a Pérsia é tida como uma civilização modelo, materialmente e culturalmente, onde são socialmente tornadas reais ideias que em *Hellás* tinham apenas alcançado o estágio de aspiração e articulação intelectual. E em particular a sabedoria Platônica é na Pérsia uma tradição antiga, praticada na educação do príncipe” (Voegelin 2000: 340).

2) Segundo Clemente de Alexandria, citado por Eusébio de Cesareia (*Praep. Evang.*, XIII.13.30), Platão teria relatado, no décimo livro da *República*, que Zoroastro escreveu o seguinte nas linhas iniciais de sua obra *Sobre a Natureza*: “Eu, Zoroastro filho de Armenios [= Ahura-Māzda?], de raça panfiliana, eu que morri na guerra, escrevi essas coisas - aquilo que enquanto estive no inferno aprendi dos deuses” [Bidez - Cumont 1938: II 158 (Fr. O12)]<sup>28</sup>. Zoroastro teria estado morto por 12 dias antes de retornar à vida<sup>29</sup>. Conforme Beck, em seu “mito de Er” (*República*, 614b-621b) Platão “pode ter se inspirado em uma estória iraniana anterior sobre

<sup>28</sup> Cf. Beck 1991: 518 e ss.; 528-530.

<sup>29</sup> Ainda segundo Clemente. O texto que se lê em Platão (*República*, 614b) é que um bravo guerreiro – Er, o filho de Armenios, da raça panfiliana – foi fatalmente golpeado numa batalha, e quando os corpos foram recolhidos dez dias depois, já em decomposição, aquele de Er estava intacto, e tendo sido trazido para casa, no momento do funeral no 12º dia, quando estava para ser incinerado ele retornou à vida e relatou aquilo que havia visto no além.

uma viagem feita por Zoroastro ou por algum outro mago para além do mundo” (Beck 2002). E como recorda Kingsley (1995: 204), “no famoso mito de Er ao final da *República*, Platão apresenta uma lista formal de cores correspondentes a cada um dos planetas [616e-617a] que concorda precisamente com as correspondências apresentadas em textos babilônios”, e que foi assimilada pelos iranianos.

## II) ZOROASTRO COMO ASTRÓLOGO

No século VI, Lydos (*Dos Meses*, II.4 Wunsch<sup>30</sup>) atribuiu a criação da semana de sete dias – espelhada nos sete planetas - aos “Caldeus do círculo de Zoroastro e Hystaspes e aos egípcios” [Bidez - Cumont 1938: II 228 (Fr. O 85)], e a seção sobre “astronomia” na *Suda* observa que os babilônios, e com eles Ostanes, aprenderam o arranjo dos astros (*astronomía*) com Zoroastro [Suidas 1928-1938 *alpha* 4257; Bidez - Cumont 1938 II 18 (Fr. B7); II 269 (Fr. 4a)].

Os fragmentos remanescentes e os testemunhos existentes sobre os muitos escritos espúrios atribuídos a Zoroastro<sup>31</sup> foram discutidos por Bidez e Cumont<sup>32</sup> e extensamente analisados por Beck<sup>33</sup>, que forneceu ademais uma discussão sobre o Zoroastro dos hinos mágicos de Crisóstomo Dio Cocceiano e do tratado gnóstico *Zostrianos*, descoberto depois da publicação de Bidez e Cumont. Apesar de reconhecer que Bidez e Cumont lastrearam de forma bastante firme a interpretação do material pseudoepigráfico zoroastriano e forneceram valiosas contribuições para sua interpretação, Beck não concorda que esse material teria sido em grande parte obra de “magos helenizados” da diáspora iraniana na Anatólia (os “magosianos”) e de que isso refletiria o sincretismo de uma autêntica tradição iraniana e zoroastriana (mesclada a uma tradução astrológica caldeia) com uma tradição grega. Ao invés disso, Beck propôs que esse material pseudoepigráfico “zoroastriano” é na verdade inteiramente grego<sup>34</sup>, e foi apenas cosmeticamente “iranizado”, tendo sido atribuído por seus autores a “Zoroastro” com a intenção de lhe emprestar legitimidade e seriedade.

## III) ZOROASTRO COMO FILÓSOFO

No afresco da “Escola de Atenas” (1510-1511), Rafael Sanzio pôs Zoroastro ao lado de Atena/a matemática, isto é, da sabedoria. A tradição que apoia essa associação é antiga: para o enciclopedista bizantino Suidas, Zoroastro não foi

---

<sup>30</sup> Ioannes Lydus (1898), *Ioannis Laurentii Lydi Liber de mensibus*, ed. R. Wunsch. Leipzig, Teubner.

<sup>31</sup> Reproduzidos em Bidez - Cumont 1938: II 137-263.

<sup>32</sup> Bidez - Cumont 1938: I 85-163.

<sup>33</sup> Beck 1991: 521-553.

<sup>34</sup> Beck 1991: 492-521.

apenas um sábio, aquele a quem foram atribuídos 11 livros<sup>35</sup>, mas teria sido, segundo Antístenes de Rhodes (c. 200 a.C.), um certo mago que “descobriu a sabedoria” (Suidas 1928-1938 *zeta* 159; *alpha* 2723). A edição de 2005 do *Oxford Dictionary of Philosophy* apresenta Zoroastro como o primeiro pensador na cronologia dos filósofos<sup>36</sup>, por ter sido ele o fundador da “*mazdāyasna*”, expressão que pode ser traduzida como “culto (*yasna*) à sabedoria (*mazdā*)”. Os sábios zoroastrianos teriam influenciado os gregos que depois usaram um termo similar, “amor à sabedoria” (*philosophía*), para designar a busca da verdade primeira ou suprema. De fato, James R. Russell<sup>37</sup> (*apud* Rose 2000: 19) escreveu em relação a Zaratustra que “o mais importante princípio individual organizador da visão do Profeta (...) é a sabedoria (...). Ahura-Mazdā, Deus, é o Senhor da Sabedoria: dessa apercepção singular e avassaladora, precedida talvez por aquela contemplação da (Boa) Mente [*Vohu-Manah*] que sempre foi intrínseca ao pensamento religioso indo-iraniano, o Profeta pôde contemplar toda a vida em simetria”.

Eugenio Ballabio (2009: 20) afirmou, apontando a “estupefaciente coincidência” da etimologia de *Ahura-Mazdā* com a ideia de Deus como princípio universal ao qual Platão chama de “mente” e “causa”<sup>38</sup>, que

*Ahura* equivale a “Senhor”, *Mazdā* é composto de *Manas* ou “pensamento” e *dha*, “pôr” ou “criar”, o que conjuntamente significa “energia pensante e criativa”. Esse conceito contém seminalmente (*in nuce*) Platão e Aristóteles, que transformaram essa ideia de modo original. O primeiro afirma no *Sofista* que é impossível que “o ser perfeito seja privado de movimento, vida, alma e inteligência, e que não viva e não pense” (248e-249a). O arremate desse discurso ocorre no *Timeu*, no qual o “Demiurgo” é a causa do mundo que foi produzido por aquela bondade privada de inveja, que quer difundir e multiplicar o bem. O segundo, com a definição mais alta de Deus, que é aquela de “pensamento do pensamento” (...) (Ballabio 2009: 15).

Ainda conforme Ballabio (2009: 20), “é comum aos dois pensadores [Platão e Zaratustra] o tema do amor: o persa concebe o primeiro atributo de Deus como

<sup>35</sup> “Quatro livros Sobre a Natureza, um Sobre Pedras Preciosas, um tratado Sobre Observações das Estrelas, cinco livros Sobre Escatologia” (Suidas 1928-1938 *Zeta*, 159).

<sup>36</sup> S. Blackburn, ed. (2005), *The Oxford Dictionary of Philosophy*, 2ª ed. Oxford, Oxford University Press, s. v. “Philosophy”, p. 405.

<sup>37</sup> J. R. Russell (1996), “New Materials Towards the Life of the Prophet Zarathushtra”. *Journal of the Research and Historical Preservation Committee*, 2, 1996 (*Proceedings of the Second North American Gatha Conference* [Houston, Texas, 31/08-02/09/1996], ed. Pallan R. Ichaporria, Sarosh J. H. Manekshaw. Womelsdorf: FEZANA [Federation of Zoroastrian Federations of North America]), seção 18, p. 209.

<sup>38</sup> Ballabio remete a D. Laércio, III.69.

*Vohu Manah* ou bom pensamento<sup>39</sup>, enquanto a temática do *eros* tem um grande peso no grego<sup>40</sup>”.

A narrativa de Crisóstomo Dio Cocceiano (Díon Chrysóstomos; c. 40-c. 115) exemplifica a percepção grega de Zoroastro como filósofo, sendo-lhe muito favorável (*Orationes*, 36.40):

Os persas dizem que Zoroastro, devido a uma paixão pela sabedoria e justiça, afastou-se dos seus concidadãos e foi morar sozinho numa certa montanha, e que logo depois a montanha pegou fogo, a partir de uma poderosa chama descendo do céu, e que queimava incessantemente. Então o rei e os mais distintos dentre os persas se aproximaram com o propósito de orar ao deus, e Zoroastro apareceu ileso saindo do fogo, e mostrando-se cortês em relação a eles, admoestou-os a terem bom ânimo e oferecerem certos sacrifícios em reconhecimento ao fato do deus ter chegado àquele lugar. E depois disso, afirmam eles, Zoroastro não se associou com todos os persas, mas apenas com aqueles melhor dotados em relação à verdade e mais aptos a entender o deus, homens a quem os persas denominaram magos, ou seja, pessoas que sabem como servir à divindade. Essa denominação não se assemelha àquela dada pelos gregos, que em sua ignorância usam o termo para denotar feiticeiros [Jackson 1899 236-237; Bidez - Cumont 1938 II 28-29 (Fr. B 17); Dio Chrysostom 1940 456 (grego) e 457 (trad. H. Lamar Crosby)].

### III A) ZOROASTRO E A HERANÇA DA ACADEMIA PLATÔNICA

Conforme Beck, “diz-se com bastante credibilidade que Platão teve conexões com os magos [iranianos]” (Beck, 2002)<sup>41</sup>. De acordo com uma antiga tradição, Platão teve muita vontade de visitar o Oriente e estudar com os magos, mas desistiu disso por conta das guerras [contra os Persas] na Ásia (Dióg. Laércio, III.7). Outra tradição fala que, por conta dessas guerras, Platão viajou para a Fenícia e lá teria sido instruído pelos magos (Olimpiodoro, *In Alcibiadem*, 2.138-143)<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Conforme Phillip Sidney Horky, “mesmo que não esteja explicitamente correlacionado, o princípio da Boa Mente (*Vohu Manah*) poderia ser altamente significativo para a interpretação da porção cosmológica do Papiro de Derveni (grosseiramente, cols. xiii-xxi)” [P. S. Horky (2009), “Persian Cosmos and Greek Philosophy: Plato’s Associates and the Zoroastrian Magoi”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 37: 47-103; cf. p. 66 n. 70].

<sup>40</sup> Ballabio remete particularmente ao *Simpósio*, ao *Fedro* e ao *Timeu*.

<sup>41</sup> Beck remete a Kingsley 1995; cf. pp. 199-207.

<sup>42</sup> A viagem de Platão à Fenícia, onde teria sido iniciado nos ensinamentos de Zoroastro, também é relatada – embora sem menção à guerra que teria impedido a viagem à Pérsia – pelo autor anônimo da *Vida de Platão* (4.10-14) editada por L. G. Westerink, ed. (1962), *Prolegomena Philosophiae Platonicae/Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, sometimes wrongly attributed to Olympiodorus* (grego/inglês). Amsterdam, North-Holland Publishing Company [cf. A. S. Riginos (1976), *Platonica: The Anecdotes concerning the Life and Works of Plato (Columbia Studies in the Classical Tradition, 3)*. Leiden: E. J. Brill, p. 66; Jacoby – Bollansée – Engels – Schepens – Theys 1998 262].



Uma incontestável ligação entre os iranianos e Platão aparece em fontes antigas que tratam de complexas relações cronológicas. Conforme Jenny Rose,

Segundo Plínio [*Nat. Hist.*, 30.2], tanto Eudoxo [Fr. 342 Lasserre] quanto Aristóteles [Fr. 34 Valentin Rose] relataram que Zoroastro viveu 6.000 anos [= metade de um “grande ano” iraniano]<sup>43</sup> antes da morte de Platão<sup>44</sup>. A implicação dessa data (...) é que os ensinamentos de Zoroastro de certa forma se cumprem com Platão<sup>45</sup>. Platão representa, portanto, o começo de um novo ciclo, e seu predecessor Pitágoras<sup>46</sup> age como um precursor desse período transicional (Rose 2000 49 [c/ inserções nossas]).

Para Kingsley (1995: 192), “a colocação de Zoroastro no início desse período mundial [de 6.000 anos] não apresenta qualquer problema: não se trata de uma data a ser factualmente analisada, mas que deve ser entendida como um reflexo da percepção de Zoroastro e de sua religião como a realidade determinante do mundo no qual vivemos”. Não se há de ver no relato de que Zoroastro teria vivido 6.000 anos antes de Platão obrigatoriamente uma sugestão de que na Academia ou entre alguns persas estabelecidos em Atenas se acreditava que Platão seria uma encarnação de Zoroastro<sup>47</sup>, embora isso não possa ser simplesmente descartado – aquilo que Eudoxo e Aristóteles disseram quanto a esse intervalo de 6.000 anos de fato pode ter significado,

<sup>43</sup> “Sabemos por Teompompo [FGrH 115 F65], que quiçá aprendeu isso com Eudoxo, que a geração deste e de Aristóteles tinha conhecimento do grande ciclo da religião iraniana e do drama universal da luta entre Ormuzd e Ahriman” (Jaeger 1946 157). É também de 6.000 anos o período transcorrido entre a criação da alma (*fravashi*) de Zaratustra e sua aparição na Terra [M. L. West (2013), *The Date of Zoroaster*. Em: *Hellenica: Volume III: Philosophy, Music and Metre, Literary Byways, Varia*, pp. 89-109; cf. p. 96]. Sobre os ciclos iranianos de 12.000 anos e suas subdivisões cf. Aristotele 1963 87 e E. Fernandes (2012), “As origens iranianas do milenarismo”. *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 14: 9-34, p. 15 e ss., e veja-se ainda Kingsley 1995: 192; Voegelin 2000 338-340.

<sup>44</sup> Sobre esse ponto em particular cf. Kingsley 1995: 193-194.

<sup>45</sup> “Como os acadêmicos tem frequentemente estimado, a datação de Zoroastro em seis mil anos antes de Platão implica numa percepção de algum laço especial entre eles: o ensinamento de Platão era visto como se, de alguma forma, cumprisse e completasse aquele de Zoroastro (isso foi primeiramente indicado por W. Jaeger [*Aristoteles...*, 1923]) e E. Benveniste [*La Religion Perse d’après les Principaux Historiens Grecs*, 1929, pp. 14-21], de forma independente entre si” (Kingsley 1995: 195 c/ n. 146 [parte]).

<sup>46</sup> Porfírio (*Vita Pythagoræ*, 23, 12) e Jâmblico (*De vita pythagorica*, XIX, 154) falam da instrução de Pitágoras pelo caldeu Zaratas (uma corruptela de Zaratustra), e há muitas referências interessantes à conexão entre Pitágoras e Zoroastro/Zaratustra, apresentando o primeiro como discípulo do segundo (cf. Hipólito, *Refutação das Heresias*, I, 2.12 [citando Diodoro, o eritreu, e Aristóxeno]; Clemente de Alexandria, *Stromata*, I, 15, 69; Plutarco, *De anima procreatione in Timeo*, 1012E, e Apuleio, *Florida*, 15 - passagens citadas em Bidez - Cumont 1938: II).

<sup>47</sup> Cf. Bidez - Cumont 1938: I 14; Dillon 2003: 199.

segundo a concepção iraniana, que Platão é uma reencarnação de Zaratustra, isto é, que ele é o redentor, com o qual o “grande ano” tem seu cumprimento e sua conclusão. Isso significa nessa época que, segundo a doutrina da Academia, 6.000 anos antes teria ocorrido uma catástrofe; isso corresponde, portanto, àquela [data] que é paralela com a primeira catástrofe iraniana, no curso da qual Zaratustra foi enviado ao mundo, e isso coincide somente com a catástrofe da Atlântida, que em seguida [ao influxo iraniano na Academia] vem datada de 6.000 anos antes de Platão (Brandenstein 1951a: 84).

De fato, como apontou Mario Untersteiner,

é de se notar como a concepção iraniana apresenta um paralelo exato em Platão, para o qual já 9.000 anos antes de então os deuses dominavam desde um tempo imenso e, propriamente, 9.000 anos antes eles dividiram a terra entre si (*Timeu*, 23e), ou seja, somente então a terra foi materializada e tornada habitável, depois do que começou um estado paradisíaco (...) (Aristotele 1963: 86).

Platão sorveu da doutrina cósmica iraniana segundo a qual “o mundo materializou-se 9.000 anos atrás e então houve um estado paradisíaco. Segundo a concepção iraniana, passaram-se 3.000 anos até o desastre e aniquilação do primeiro mundo. Platão, contudo, não se expressou de forma tão precisa. Ele fala de muitas idades humanas em estado paradisíaco, seguidas por uma deterioração (*Verschlechterung*) gradual que eventualmente levou à destruição (*Untergang*)” (Brandenstein 1951b: 9).

Autores como Éric Pirart sugerem que entre os iranianos existiu uma crença de que cada época fulcral teve o seu Zaratustra, “o Zoroastro em vigor”, “o Zoroastro do momento” (Pirart 2010: 11-12), o que indicaria, mais que uma crença reencarnacionista, que após o primeiro indivíduo conhecido por esse nome houve outros que tiveram “Zaratustra” como título honorífico (como quiçá teria sido o caso do “Zaratas” que foi instrutor de Pitágoras)<sup>48</sup> indicador da figura mais importante de cada ciclo histórico. John Dillon, contudo, admitiu a possibilidade de que já na época de Hermodoro de Siracusa (discípulo de Platão até a morte deste) os gregos haviam começado a ver Zoroastro como “um antecedente remoto de Platão” (Dillon 2003: 199)<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Plínio (*Naturalis Historia*, 30.3 e 8) disse que houve dois Zoroastros – um primeiro, que viveu milhares de anos antes, e um segundo que viveu pouco antes do mago Ostanés, que acompanhou Xerxes em sua invasão da Grécia.

<sup>49</sup> Conforme Hermodoro, “sobre [a data d’] os magos, começando com Zoroastro o persa, transcorreram 5.000 anos até a captura de Troia” (D. Laércio, I.2). Hermipo (Fr. 2 Wehrli) situou Zoroastro 5.000 anos antes da Guerra de Troia.

Peter Kingsley<sup>50</sup> sugeriu que a ideia de que os ensinamentos de Zoroastro se cumprem com Platão pode ter sido elaborada em Atenas por magos visitantes ou ali estabelecidos. Reportando-se a Phillipos de Opus, autor do *Epinomis* conforme a tradição preservada por D. Laércio (III.37), Filodemo de Gadara falou no *Academicorum Philosophorum Index Herculaniensis*<sup>51</sup> - que no máximo pertence ao século I -, da presença de um “caldeu” junto ao leito de morte de Platão - provavelmente aquele mesmo “*Chaldaios*” (“caldeu”) que, segundo Phillipos, “era membro regular da escola” (Jaeger 1947 154). O autor anônimo de uma Vida de Platão falou (60.20-22) de magos persas que chegaram a Atenas para aprender com Platão e “participar de sua filosofia”<sup>52</sup>. Sêneca (*Epistularum libri XX*, 58.31) relatou a presença de alguns “magos” em Atenas quando da morte de Platão, fazendo sacrifícios junto ao corpo deste<sup>53</sup>. Já conforme Diógenes Laércio (III.25), “no livro I dos *Apomnêmonemata* [*Memorabilia*] de Favorino”<sup>54</sup> se diz que Mitridates [Mithridates] o persa (Μιθριδάτης ὁ Πέρσης)<sup>55</sup> pôs na Academia uma estátua de Platão com a seguinte inscrição: ‘Mitrdates [Mithradates] o persa, filho de Rhodobates [R(h)ootopates; Orontobates]<sup>56</sup>,

<sup>50</sup> Kingsley 1995: 196-198.

<sup>51</sup> S. Mekler, ed. (1902), *Academicorum Philosophorum Index Herculaniensis*. Berlim: Weidmann [repr. 1958], III, p. 13, 36-41; Filodemo (1991), *Storia dei Filosofi. Platone e l'Accademia* (PHerc. 1021 e 184), ed. Tiziano Dorandi, Nápoles: Bibliopolis, II, 35-41.

<sup>52</sup> Kingsley 1995 196, remetendo a L. G. Westerink, ed. (1962), *Prolegomena Philosophiae Platonicae/Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, sometimes wrongly attributed to Olympiodorus* (grego/inglês). Amsterdam, North-Holland Publishing Company, p. 15.

<sup>53</sup> Kingsley 1995: 196. Kingsley recorda ainda (1995: 198) que “pouca dúvida pode existir quanto a que os magos algumas vezes empregaram sua aparente vontade de aprender como um disfarce para esconder sua intenção mais profunda de influenciar e ensinar”,

<sup>54</sup> Favorino de Arles, c. 80-160 d.C.; Ἀπομνημονευμάτων Φαβωρίνου; FHG III Fr. 578.

<sup>55</sup> Na edição de Hicks esse nome aparece grafado nessa passagem como “Mithradates” duas vezes, ao contrário da edição de H. S. Long (Oxford, 1964) que, acompanhando a maioria dos manuscritos, grafa “Mithridates” (forma mais grecizada, mais moderna?) e depois “Mithradates” (forma mais próxima do persa).

<sup>56</sup> A história registra um Mitradates (veteropersa *Mithradāta*, “*Dádiva de Mitra*”) da Frígia/de Quios (sátrapa da Capadócia e da Licaônia segundo Xenofonte, e morto antes de 362 a.C.), pai [segundo supôs Walther Judeich (1895), s. v. “*Ariobarzanes*”. Em: A. Pauly, G. Wissowa (eds.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 2 (3): 832-833; cf. col. 832 n°1, suposição essa refutada por Brian C. McGing (1986), “The Kings of Pontus: Some Problems of Identity and Date”. *Rheinisches Museum*, 129: 248-259] ou irmão de Ariobarzanes I da Frígia/de Quios (415-362 a.C.) (veteropersa \**Āriyabrzāna* [*Āriyabrdhāna*; *Āriyabrdhāna*]), “Exaltação dos árias” [seg. M. A. Dandamayev, A. Sh. Shahbazi; P. Lecoq, “Ariobarzanes” (1986; 2011). *Encyclopaedia Iranica*. Nova Iorque, Iranica on line. Em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/ariobarzanes-greek-form-of-old-iranian-proper-name-arya-brzana>>; acessado a 03/04/2014] e tio ou avô de Orontobates da Frígia/de Quios (385-após 316 a.C.), sátrapa da Cária (nos anos 330 a.C.), irmão de Mitradates II da Frígia/de Quios (c. 386-302 a.C.), vassalo de Antígono e filho de Ariobarzanes I (e depois sucessor de Ariobarzanes II). Ariobarzanes I e três dos seus filhos receberam cidadania ateniense [em 368 a.C.], segundo Demóstenes (*Contra Aristocrates*, 23.141 e 23.202), por terem assegurado a Atenas o direito ao Quersoneso (entregando-lhe Sestos e Crithote). Esse Orontobates [grego *Orontobátēs*; iraniano \**Ravanta-*

dedicou às musas esta imagem de Platão feita por Silanião”<sup>57</sup> [D. Laërtius 1972 I 300 (grego) e 301 (trad.)]. Acredito que esse Mitridates, que pode ter sido “membro regular da escola” de Platão<sup>58</sup>, foi filho do último sátrapa persa da Cária, tendo provavelmente recebido a cidadania ateniense junto com seu pai [vide nota 56]. A autodenominação de “o persa”, junto com o emprego do nome mais correto Mitradates, podem ser evidências de uma declaração fática, bem como de uma nostalgia de origem. Também não se pode descartar a hipótese de que o uso do epíteto *Pérsês* seja uma resposta irônica de Mitradates a alguém que estivesse a chamá-lo indevidamente de *Chaldaios*<sup>59</sup>, o que não seria incomum à época. Segundo Bidez e Cumont, “foi provavelmente através de Eudoxo [de Cnido; c. 408-355 a.C.] que mais de uma doutrina oriental chegou a Platão e à sua escola”<sup>60</sup> (Bidez - Cumont 1938: I 12). Conforme Plínio (*Nat. Hist.*, 30.2), “Eudoxo empenhou-se em mostrar que [a arte da magia] era a mais ilustre e

---

*pāta*, veteropersa \**Arvant(d)apāta* (Aurandabad); avéstico *Aurvant-pāta*; Aroantopata (Orontopates), “Protegido por *Aurvant* (Orontes)”] deve ser o pai do Mitradates, que foi o discípulo de Platão, e que quiçá não teria sido o sátrapa. Erich Preuner (1903), “Griechische Siegerlisten”. *Mitteilungen der kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 28: 338-382 (cf. 349-350), identificou nosso Mitradates filho de Orontobates como Mitradates I de Quios, enquanto Stephen G. Miller (2009), *The Berkeley Plato: from neglected relic to ancient treasure. An archaeological detective story*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, p. 34 n. 78, identificou nosso Mitradates filho de Orontobates com “Mitradates do Ponto, que morreu em 363 a.C.” (na verdade, Mitradates I do Ponto viveu entre 349-266 a.C.; quem morreu por volta de 363 a.C. foi Mitradates de Quios) [cf. ainda Brian C. McGing (1986), “The Kings of Pontus: Some Problems of Identity and Date” (*op. cit.*)]. Théodore Reinach (1895), *Mithridates Eupator, König von Pontos*. Leipzig: Teubner [reimpr. Hildesheim: Georg Olms, 1975], p. 2 n. 3, supôs que o Mitradates discípulo de Platão teria sido filho de “Norondabátês” (Ctésias, FGrH 688 F13), um dos conspiradores que favoreceram a ascensão de Dario ao poder em 522 a.C., mas as datas são incompatíveis.

<sup>57</sup> “Μιθραδάτης Ῥοδοβάτου Πέρσης Μούσαις εἰκόνα ἀνέθηκε Πλάτωνος, ἦν Σιλανίῳ ἐποίησεν”. Plínio (*Naturalis Historia*, 34.51) datou a carreira de Silanião de Atenas nos anos 328-325 a.C.

<sup>58</sup> Ernst Curtius admitiu, pelo menos, que ele pode ter sido contemporâneo de Platão [E. Curtius (2011), *The History of Greece*, trad. A. W. Ward, vol. 5 (ed. alemã: 1867; 1ª ed. inglesa 1873). N. Iorque, Cambridge University Press, p. 208 n.].

<sup>59</sup> Konrad Gaiser e Heinrich Dörrie sugeriram que Mithradates foi o “caldeu” que esteve junto ao leito de morte de Platão [K. Gaiser (1988), *Philodems Academia: Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri (Supplementum Platonicum, 1)*. Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, pp. 421-22 e 434-36; H. Dörrie (1990), *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus: Text, Übersetzung, Kommentar*. ed. M. Baltes, A. Dörrie, F. Mann (*Der Platonismus in der Antike: Grundlagen, System, Entwicklung, 2. Bausteine* 36-72). Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 421-22].

<sup>60</sup> Eudoxo atribuiu o verdadeiro mérito de Zoroastro à sua moral, deduzida de seu dualismo (cf. Diógenes Laércio, I.8). “A influência de Eudoxo sobre Platão e sobre o Aristóteles do *Peri Philosophías* é posta à luz por Bignone (1936), *l’Aristotele Perduto [e la formazione di Epicuro]*. Florença, vol. II, p. 84” (Bidez - Cumont 1938 I 12 n. 2 [trecho]). No tempo de Eudoxo, “a Academia era o centro de um interesse muito forte pelo Oriente (...), e esse interesse tem uma grande significação, de modo algum suficientemente reconhecida” (Jaeger 1946 154; cf. Aristotele 1963 82-83).

benéfica de todas as escolas de sabedoria”<sup>61</sup>. Contudo, a possibilidade de que o persa Mitradates tenha levado doutrinas iranianas à Academia não pode ser descartada. Para Bidez e Cumont,

O caráter iraniano do mito de Er não é mais contestável<sup>62</sup>, e também há muito tempo as contribuições do dualismo persa<sup>63</sup> aos últimos diálogos do mestre vêm sendo assinaladas. Esse dualismo pode haver contribuído para dar – tanto nas *Leis* [X, 896e-897] quanto no *Epinomis* (“Apêndice às Leis” [986e; 987b; 987d-988a]) – sua forma particular à ideia de uma alma ruim do mundo. Precedentemente, com efeito, em Platão a causa do mal havia sido apresentada como uma espécie de inércia, de insuficiência ou de inaptidão, ou seja, como uma privação, e não como uma alma, princípio positivo de ação<sup>64</sup>, ao que se pode acrescentar que a daimonologia admitida pelo autor do *Epinomis* – assim como aquela de Xenócrates<sup>65</sup> – não pode ser satisfatoriamente explicada sem a intervenção de crenças avizinhas daquelas dos Magos<sup>66</sup> (Bidez - Cumont 1938: I 12).

Não se discute hoje a informação de que, através de Eudoxo, “a primeira geração platônica foi impregnada de influências persas” (Puech 1952: 84) - e lemos na obra de Bidez - Cumont (1938: I 93-94) que “com efeito, para os gregos<sup>67</sup>, Zoroastro e seus discípulos são *sophoi* por excelência, se bem que [o vocábulo] ‘mago’ era visto como um sinônimo de ‘sábio’: tal era, assegurava-se, o significado dessa palavra entre os persas. (...) Foi provavelmente Aristóteles, no seu *Peri Philosophías*, quem primeiro reconheceu aos magos a ‘sabedoria’, *sophía*”<sup>68</sup>.

<sup>61</sup> “*Eudoxus (...) inter sapientiae sectas clarissimam utilissimamque [artem magicam] eam intellegi voluit*”. Como recorda Kingsley (1995 189), os magos foram “venenosamente atacados” por Plínio (*Nat. Hist.*, 30.2.8) “por contaminarem aos gregos e, como sugere o contexto, particularmente aos filósofos gregos mais antigos (*early*)”.

<sup>62</sup> “Cf. Bidez (1933), *Bulletins de l'Academie Royale de Belgique, Cl. des Lettres*, p. 273 e ss., e 1935, p. 257 e ss.” (Bidez - Cumont 1938: I 12 n. 2 [trecho]).

<sup>63</sup> O primeiro registro histórico importante do dualismo iraniano é aquele de Teopompo, FGrH 115 F65 Jacoby; Bidez - Cumont 1938: II 72 (Fr. D4), I.3-10), preservado por Plutarco junto com outras citações (*De Iside et Osiride*, 45-47, 369d-370c; cf. Bidez - Cumont 1938: II 71-72 (Fr. D4)).

<sup>64</sup> “Cf. Bidez, *ibid.*, e Cumont, *Religions Orientales*, 4ª ed., p. 278, n. 47” (Bidez - Cumont 1938: I 12 n. 3).

<sup>65</sup> E também a daimonologia de Porfírio no *De Abstinencia*, II, 37-43 (Bidez - Cumont 1938: I 178-179).

<sup>66</sup> “Bidez, (1933), *Bulletins de l'Academie Royale de Belgique, Cl. des Lettres*, p. 280, n. 54, e Andrés, *Realenc., Supl.*, t. III, p. 296” (Bidez - Cumont 1938: I 12 n. 4).

<sup>67</sup> Esses autores citam, em seu apoio, passagens de Eudoxo, Platão, Hesíquio, e do pseudo-João Crisóstomo, aduzindo o testemunho não-grego do livro de Daniel (2: 2 e 18, onde os magos e os caldeus são chamados de “*sophoi babilōnos*”) e da Hagadá judaica (cf. Bidez - Cumont 1938: I 93 n. 3).

<sup>68</sup> “Cf. W. Jaeger (1938), *The Journal of Religion*, XVIII, p. 129: ‘*In the dialogue On Philosophy... Aristotle combines both Greek philosophy and oriental religious systems like that of*

Para Enrico Berti, “parece que Aristóteles, no livro I do *Perì Philosophías*, se ocupava dos magos, porquanto esses constituíam uma das mais antigas – talvez a primeira – *secta sapientiae*, ou seja, categoria daqueles que praticavam a *sophía*”. “É verossímil que no *Perì Philosophías* Aristóteles se interessasse (...) pelos magos enquanto aqueles primeiros e mais ilustres buscadores que tentaram constituir uma forma de *sophía*” (Berti 1997: 267 e 268). Já segundo Bertrand Dumoulin,

Parece que Aristóteles buscou na doutrina dos magos um precedente para sua própria doutrina – que ele sempre partilhará com Platão – da anterioridade [e superioridade] do Perfeito sobre o Imperfeito [*Metaf.*, N, 1091b9-12]. Essa afirmação da superioridade do bom princípio sobre o mau não exclui por si só que Aristóteles tenha podido tomar qualquer coisa do dualismo mazdeísta. Essa questão havia sido posta por Heráclito e Empédocles [*Purificações*, Fr. B 134 Diels-Kranz], e também foi posta por Platão [particularmente em *Leis*, 896d e ss.] (Dumoulin 1981: 98-99).

Mircea Eliade sugeriu que Platão parece ter conhecido a ideia iraniana de que “o propósito das catástrofes cósmicas [*Político*, 269c e ss.] seria a purificação da raça humana (*Timeu*, 22d)” (Eliade 1992 107), e Estiphán Panoussi propôs que a influência de Zoroastro sobre Platão foi bastante significativa:

Os atenienses condenaram Sócrates porque ele propagava o culto dos deuses estrangeiros. De que deuses se tratava? No dizer de Heródoto, os persas não haviam concebido seu Deus à maneira antropomórfica dos gregos; por outra parte, Platão não hesita em criticar a concepção grega dos deuses (*Rep.*, II, 379b-c – 396). Não teria isso se dado sob a influência de Zoroastro? Não recebeu Platão de Zoroastro o dualismo do espírito e da matéria?<sup>69</sup> Ele recorre à causalidade do demiurgo como a um princípio inteligente que quer o bem, e a uma causalidade cega para explicar a presença do mal no mundo: isso lembra evidentemente o dualismo iraniano (Panoussi 1968: 240).

Werner Jaeger pensava que Platão foi inicialmente atraído por Zaratustra “por causa da fase matemática na qual havia acabado de entrar sua teoria das Ideias, e por causa do dualismo intensificado nela envolto”, acreditando também

---

*the Zoroastrians, the Magi, under the common denomination of wisdom (sophía), which sometimes designates in Aristotle the metaphysical knowledge of the highest principles, or theology”* (Bidez - Cumont 1938: I 248, “*additions et corrections*” à n. 1 da p. 94).

<sup>69</sup> Platão, talvez influenciado pelo dualismo iraniano, adotou no *Fedro* (250C) a crença órfica de que o corpo (a matéria) é o túmulo da alma/do espírito. “Como primeiros precursores do dualismo platônico, Aristóteles (*Metafis.*, N, 4, 1091b8) menciona Ferécides na Grécia e os *Magi* na Ásia” (Jaeger 1946: 156-157 c/ n. 22).

que as duas almas opostas (a má e a boa) nas *Leis*, 896e<sup>70</sup>, seriam um tributo aos ensinamentos do profeta iraniano (Jaeger 1946 155). Para o classicista alemão, a partir daí a Academia permaneceu tão “vivamente interessada em Zaratustra e no ensinamento dos magi” que, no tempo em que Aristóteles estava compondo seu *Peri Philosophías*<sup>71</sup>,

o entusiasmo da Academia por Zaratustra chegou a um nível de intoxicação semelhante àquele da redescoberta da filosofia indiana através de Schopenhauer. Isso levou a autoconsciência histórica da Escola a pensar que a doutrina platônica do Bem como um princípio universal divino<sup>72</sup> havia sido revelada à humanidade do Leste por um profeta oriental milhares de anos antes (Jaeger 1946: 157).

Aristóteles (*Metafísica*, 1091b10) atribuiu aos magos uma das primeiras concepções do dualismo. Ele disse ainda, no primeiro livro do *Peri Philosophías* (Fr. 6 Valentin Rose), que os magos, que são mais antigos que os egípcios, acreditavam em “dois princípios existentes por si mesmos, o espírito (*daimôn*) bom e o espírito mau, um chamado Zeus ou Horomásdês e o outro Hades ou Areimánios”<sup>73</sup> (DL, I.8) [Bidez – Cumont 1938 II 67 (Fr. D2)<sup>74</sup>; Aristotele 1963 6 (grego) e 7 (trad.); D. Laërtius 1972 I 10 (grego) e 11 (trad.)]. Bidez e Cumont dizem ainda que

Entre os fragmentos do *Peri Philosophías*, que por muito tempo, antes da voga da *Metafísica*, teve para o desenvolvimento dos sistemas filosóficos da Grécia uma importância que vem sendo descoberta pouco a pouco, encontramos – sobre a harmonia do mundo concebido como um grande templo, sobre o grande ano e sobre as reparações periódicas das mesmas opiniões no pensamento humano<sup>75</sup> – restos de teorias aparentadas ao mesmo tempo àquelas

<sup>70</sup> Reprod. em Jaeger 1946: 155 n. 18. Para uma discussão relativa às implicações das passagens relevantes das *Leis* cf. Fien Deceuninck (2012), *Plato: dualisme en de Oriënt. De verhouding van Wetten X. 896e - 897 tot het Perzisch dualism* [dissertação]. Universiteit Gent, Faculteit Letteren en Wijsbegeerte.

<sup>71</sup> Cf. o Fr. 6, em Plutarco, *De Iside et Osiride*, 370e.

<sup>72</sup> “Desde os teólogos ‘mistos’, aqueles que não dizem tudo em forma mítica, tal como Ferécides e alguns dos outros, e também os magos, denominam o primeiro criador a melhor coisa” (Aristóteles, *Metafis.* 1091b8).

<sup>73</sup> “δύο κατ’αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὁρομάσδης [= Ahura-Mazdā], τῷ δὲ Ἄιδης καὶ Ἀρειμάνιος [= Ahriman].”

<sup>74</sup> Cf. Bidez – Cumont 1938: I 59 n. 3.

<sup>75</sup> “Ideia apresentada no *Peri Philosophías*, de que todas as verdades humanas têm seus ciclos naturais e necessários. (...) Zaratustra e Platão são evidentemente duas importantes etapas na viagem do mundo rumo à sua meta, o triunfo do Bem. (...) Foi Aristóteles quem, levado por sua doutrina do retorno periódico de todo conhecimento humano, vinculou especificamente a cifra de 6.000 anos [de intervalo entre Zaratustra e Platão] ao retorno do dualismo” (Jaeger 1946: 156, 158 e 160).

do *Epinomis* [986e; 987b; 987d-988a] e às crenças dos Magos do círculo de Xerxes<sup>76</sup>. Ademais – e conjuntamente, talvez<sup>77</sup> – nessa mesma produção de seu primeiro ensinamento, ainda bastante fiel ao espírito da escola platônica, Aristóteles parece haver admitido que a fundação da Academia teria passado por um renascimento do espírito de Zoroastro. Pelo menos, retomando a ficção do passado mítico onde – segundo o testemunho de seu discípulo [Hermodoro de Siracusa] – o Oriente havia reportado a existência do profeta, ele havia julgado bom mencionar a prodigiosa cronologia que colocava entre os dois representantes de uma mesma sabedoria – Zoroastro e depois Platão – um período de seis mil anos (Bidez – Cumont 1938: I 16 [com inserções nossas]).

Para Eric Voegelin,

Na consciência epocal de Aristóteles, *Hellás* alcançou o nível espiritual na cena mundial através de Platão. Como uma potência espiritual agora ela era igual às civilizações orientais mais antigas. (...) As fontes fragmentárias não revelam qual função precisa Aristóteles teria reservado a Zoroastro ou Platão no drama mundial; tudo o que sabemos é que obviamente ele os considerou como figuras importantes na luta pela vitória do Bem no mundo e que ele aceitou a ideia iraniana das épocas nessa luta, espaçadas por múltiplos de três mil anos (Voegelin 2000: 339).

Plutarco, que achava que uma religião dualista era a mais plausível (*De Iside et Osiride*, 45-47, 369d-370c), apontou Zoroastro como o melhor exemplo de alguém que ensinou essa crença<sup>78</sup>. No século III, o neoplatonista Porfírio de Tiro (c. 234 – c. 305) apresentou um fantasioso retrato de Zoroastro como fundador do culto a Mitra (*De antro nympharum*, 6, 8-9). Como Zoroastro foi tomado pelos gregos como sendo o fundador da religião persa, e já que o culto de Mitra era o exemplo mais difundido das “práticas místicas dos persas”, pareceu natural a muitas pessoas no mundo grego, helenístico e romano acreditar que o mitraísmo teria sido fundado por Zoroastro:

---

<sup>76</sup> “Cf. o Fr. B 2, p. 9, e *Aristotelis dialogorum fragmenta*, ed. R. Walzer, 1934: 70 s. (Fr. 8); cf. a p. 65 (Fr. 19) e 73 (Fr. 12); cf. também a *Metafísica* [N4] 1091b855; Bignone, *L’Aristotele Perduto*, t. II, p. 84, p. 342” (Bidez – Cumont 1938: I 16 n. 2).

<sup>77</sup> “Os textos de que dispomos são muito pouco explicativos para fazer ver sob qual forma Aristóteles apresentou as reparações periódicas das mesmas doutrinas no curso da história” (Bidez – Cumont 1938: I 16 n. 3).

<sup>78</sup> Cf. J. Hani (1964), “Plutarque en face du dualisme iranien”. *Revue des Études Grecques*, 77: 489-525, e De Jong 1997: 157-204.



Euboulos<sup>79</sup> nos diz que Zoroastro foi o primeiro a dedicar uma caverna natural em honra a Mitra, o criador e pai de tudo; ela estava localizada nas montanhas próximas à Pérsia, e tinha flores e fontes. Essa caverna era para ele a imagem do Cosmos que Mitra criou, e as coisas que a caverna continha ofereciam a ele, pelo seu arranjo proporcional, símbolos dos [diversos] elementos e climas do Cosmos. Depois de Zoroastro, outros adotaram o costume de realizar seus ritos de iniciação em cavernas e grutas, sejam elas naturais ou artificiais [Bidez – Cumont 1938: II 29 (Fr. B18b); Porphyry 1969: 8 (trad. John M. Duffy)].

Me pouparei aqui, por uma questão de espaço, de recapitular muito daquilo que Udo Reinhold Jeck escreveu em sua preciosa obra *Platonica Orientalia* (2004)<sup>80</sup>, à qual remeto para uma melhor discussão da relação entre Zoroastro e Platão em Plutarco (pp. 79–82) e também para uma apreciação dos temas iranianos em Damascio (pp. 82–86).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo combinado das fontes clássicas e de modernas pesquisas em iraniologia garante uma melhor compreensão da antiguidade e não permite que se faça pouco caso das trocas culturais entre o Irã e a Grécia no mundo antigo, confirmando a afirmação de que “a Grécia estava mais próxima da Pérsia, e tinha mais em comum com ela do que com os norte-europeus que inventaram uma disciplina clamada [Estudos] Clássicos” (Russell 1989 1). Dentro do quadro dessa proximidade os gregos elaboraram variados retratos de Zoroastro – como profeta ou mago, como astrólogo ou como filósofo –, refletindo tanto tradições laicas como tradições religiosas, e com graus distintos de “fidelidade” em relação às suas fontes iranianas (até onde se pode reconstituí-las e interpretá-las)<sup>81</sup>. Uma ressalva de Roger Beck em relação aos contatos greco-helenísticos com o Zoroastrismo é relevante: na maior parte dos casos, o interesse maior dos autores gregos não foi o de expressar um encontro autêntico com o Zoroastrismo, mas o de “recriar e explorar outras sabedorias/sapiências estrangeiras (*alien wisdoms*)<sup>82</sup>” (Beck 1991 509). Ao exegeta contemporâneo, por sua vez, cabe a tarefa de

<sup>79</sup> A identidade e a época desse Euboulos (lat. *Eubulus*) são incertas; no *De Abstinencia* (IV, 16.2) Porfírio fala de um Euboulos que “escreveu a história de Mitra em muitos livros”, e que pode ter ou não sido aquele que, junto com Teodoto, chefiava a Academia por volta do ano 260, sendo contemporâneo de Porfírio [cf. H. Dörrie (1956), s. v. “Euboulos” 17<sup>a</sup>. Em: A. Pauly, G. Wissowa (eds.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband 8* (1): 166–167].

<sup>80</sup> U. R. Jeck (2004), *Platonica Orientalia: Aufdeckung einer philosophischen Tradition*. Frankfurt, Vittorio Klostermann.

<sup>81</sup> De que essa interpretação necessita constante revisão nos dá conta W. Huard (2008–2009), “A Persian Influence on the Greeks?”. *Hirundo: the McGill Journal of Classical Studies*, 7: 38–48.

<sup>82</sup> Fora do contexto político, cultural e temporal grego, helenístico e romano.

reconstituir e analisar as interações das diferentes tradições sapienciais antigas, avaliar suas repercussões, entender suas transformações e apreciar devidamente sua herança, explorando com olhar rejuvenescido fontes há muito conhecidas e com entusiasmo novo os achados das pesquisas mais recentes - não deixando, no entanto, de sonhar com a possibilidade de redescoberta de sabidos textos há muito perdidos<sup>83</sup>, ou de apreciar a descoberta de documentos antes desconhecidos - como o papiro de Derveni - que lançam novas luzes sobre a fascinante Cosmópolis da antiguidade.

---

<sup>83</sup> Como o *Zoroastres* de Heráclides Pôntico: “Não devemos nos esquecer que as ficções de Heráclides quase invariavelmente tinham alguma base em fatos ou na tradição anterior” (Kingsley, 1995, 188).

## BIBLIOGRAFIA

- Aristotele (1963), *Della Fillosofia. Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico*, ed. Mario Untersteiner. Roma.
- Ballabio, E. (2009), *Così fu Accolto Zaratustra*. Roma.
- Beck, R. (1991), “Thus Spake Not Zarathustra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Greco-Roman World”, em M. Boyce, F. Grenet, *A History of Zoroastrianism, III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule*. Leiden, 491-565.
- Beck, R. (2002), “Zoroaster [part] V. As perceived by the Greeks”. *Encyclopaedia Iranica*. Nova Iorque, Iranica on line. Em: <[http://www.iranica.com/newsite/articles/sup/Zoroaster\\_Greeks.html](http://www.iranica.com/newsite/articles/sup/Zoroaster_Greeks.html)>; acedido a 03/04/2014.
- Bernabé, A. (2008), “On the Rites Described and Commented upon in the *Derveni Papyrus*, Cols. I-VI”. *Classica@*, 5 (*Proceedings of the Derveni Papyrus Conference, Center for Hellenic Studies*, julho de 2008). Em <<http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5682>>, acedido a 02/05/2014 [publ. ulterior em: I. Papadopoulou – L. Muellner, eds. (2014), *Poetry as Initiation*. Cambridge (Massachussetts)/Londres, 19–52].
- Berti, E. (1997), *La Filosofia del Primo Aristotele*, 2ª ed. Milão, Vita e Pensiero [1ª ed. 1962 (Pádua)].
- Bidez, J. & Cumont, F. (1938), *Les Magés Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'Après la Tradition Grecque*, 2 vols.: I: *Introduction*; II: *Les Textes*. Paris [repr. 1973].
- Brandenstein, W. (1951a), “Iranische Einflüsse bei Platon”. Em: *Miscellanea Giovanni Galbiati 3* (Fontes Ambrosiani 27). Milão, 83-88.
- Brandenstein, W. (1951b), *Atlantis – Größe und Untergang eines geheimnisvollen Inselreiches (Arbeiten aus dem Institut für allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft Graz, 3)*. Viena.
- Cameron, A. “Agathias on the Sassanians”. *Dumbarton Oaks Papers*, 23-24: 67-184.
- De Jong, A. (1997), *A. Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Religions in the Graeco-Roman World 133). Leiden/N. Iorque/Colônia,.
- Dio Chrysostom (1940), *Discourses*, 5 vols., III. *Discourses XXI-XXXVI* (Loeb Classical Library 358) ed. J. W. Cohoon, trad. J. W. Cohoon (discurso XXI) e H. Lamar Crosby (discursos XXXII-XXXVI). Cambridge/Londres [repr. 1951; 1961].
- Diels, H. & Kranz, W. (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed. Berlin. [1ª ed. 1906 (Berlim)].

- Dillon, J. (2003), *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford. [repr. 2005].
- Diogenes Laërtius (1972). *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., trad. e notas R. D. Hicks. Cambridge [1ª ed. 1925 (Londres/Nova Iorque)].
- Dumoulin, B. (1981), *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, de la Philosophie, Protreptique)*. Paris.
- Eliade, M. (1992), *Mito do Eterno Retorno*, trad. J. A. Ceschin. São Paulo [orig. 1949].
- Fox, W. S. & Pemberton, R. E. K. (1929), “Passages in Greek and Latin Literature Relating to Zoroaster and Zoroastrianism Translated into English”. *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* (Bombaim), 14 (ed. D. B. Taraporevala; 145 pp.).
- Jackson, A. V. W. (1899), *Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran*. Nova Iorque [repr. 1901 (Londres)].
- Jacoby, F. (ed.) (1923-1959), *Die Fragmente der griechischen Historiker* [FGrH]. Berlin.
- Jacoby, F. Bollansée, J. Engels, J. Schepens, G. & Theys, E. (eds.) (1998), *Die Fragmente der griechischen Historiker continued, part IV: Biography and antiquarian literature, edited by G. Schepens, IVA: Biography, Fascicle I: The Pre-Hellenistic Period*. Leiden/Boston/Colônia.
- Jaeger, W. (1947), *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. J. Gaos. México [orig. 1923].
- Kingsley, P. (1995), “Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato’s Academy”. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 5 (Ser. 3): 173-209.
- Millar, F. (1988). “Looking East from the Classical World: Colonialism, Culture, and Trade from Alexander the Great to Shapur I”. *International History Review*, 20 (3): 507-531 [Disponível em <<http://berlinarchaeology.files.wordpress.com/2013/01/millar-1998.pdf>>].
- Molé, M. (1963), *Culte, Mythe et Cosmologie dans l’Iran Ancien*, 2 vols. Paris, Presses Universitaires de France.
- Müller, K. & Müller, Th. (eds.) (1841), *Fragmenta Historicorum Graecorum* [FHG], I. Paris, Ambrose Firmin Didot.
- Panoussi, E. (1968), “La teosophie iranienne source d’Avicenne?”. *Revue Philosophique de Louvain*, 66 (90): 239-266.
- Pirart, E. (2010), *Les Adorables de Zoroastre – Textes avestiques traduits et présentés*. Paris.
- G. [ou C.] Plinius Secundus (1875-1906), *Naturalis Historiae Libri XXXVII* [*Naturalis Historia*], ed. Karl Friedrich Theodor Mayhoff, 5 vols., vol.

- 4 (livros 23-30; 1897). Leipzig, B. G. Teubner [Disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=90BF5AEC27180D1A31F1D738D1D8D324?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0138>>].
- Porphiry (1969), *The Cave of the Nymphs in the Odyssey. A revised text with translation (Arethusa Monographs, vol. 1)*, ed. L. G. Westerink e “Seminar Classics 609”. Búfalo.
- Puech, H.-C. (1952), “L'Iran et la philosophie grecque”. Em: H. Massé (ed.), *La Civilisation Iranienne*. Paris, 80-90.
- Rose, J. (2000), *The Image of Zoraster: the Persian mage through European eyes*. Nova Iorque.
- Russell, J. R. (2001), “The Magi in the Derveni Papyrus”. *Nāme-ye Irān-e Bāstān*, 1 (1): 49–59 [Disponível em <<http://www.kavehfarrokhi.com/wp-content/uploads/2010/12/russel.pdf>>]
- Russell, J. R. (1989), “The Republic of Plato and What It’s All About” [“The Republic of Plato and What It’s All About”, “On the Books of Isaiah”, and “Job and the Question of Evil”. Columbia College Humanities Seminar, 1988-9]. Nova Iorque.
- Suidas (1928-1938), *Suidae Lexicon: Graecè et Latine* [= *Soûda*; *Suda*], 5 vols., ed. A. Adler. Stuttgart, Teubner. Em: <<http://www.stoa.org/sol/>>, acedido a 03/04/2014.
- Vasunia, P. (2007), *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran: The Greek and Latin Sources in Translation*. Bombaim.
- Voegelin, E. (2000), *Collected Works, vol. 16: Order and History, Volume III: Plato and Aristotle*, ed. D. L. Germino. Columbia [orig. 1957].

(Página deixada propositadamente em branco.)

## ALCIBÍADES: MOBILIDADE, COMPLEXIDADES (Alcibiades: mobility, complexities)

MARIA DO CÉU FIALHO (mcfialhofluc@gmail.com)

Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

**RESUMO:** O jovem Alcibiades possuía todos os atributos que faziam esperar dele um brilhante homem de estado que levaria Atenas à estabilidade política e a uma posição forte na guerra. Sócrates é o único a perceber em Alcibiades a semente das qualidades que o conduziriam à Filosofia e ao Bem. Tentou em vão exercer a sua influência sobre Alcibiades de modo a converter a atracção físico-erótica deste em relação a Sócrates numa relação 'erótica' direcionada para a Filosofia. No entanto, o eros de Alcibiades manteve-se sempre preso ao plano do físico e material, voltado para prazeres físicos, vaidade, ambição e atracção pelo protagonismo fácil. Os numerosos escândalos a que esteve ligado provocaram no povo atracção e receio, e assim Alcibiades foge para Esparta. Como um político inconstante, e após novos escândalos em Esparta, Alcibiades vai para a Pérsia. Tempo depois será recebido em Atenas, de novo expulso de Atenas, até morrer em terra estranha, perseguido por gregos. O itinerário existencial de Alcibiades converte-o num ícon da crise ateniense ou, mais latamente, num ícon da crise das sociedades democráticas de todos os tempos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Alcibiades; Atenas; Sócrates; *eros*; crise democrática

**ABSTRACT:** The young Alcibiades has all the attributes that made people expect from him to become a brilliant politician and to lead Athens to political stability and to a strong position in the ongoing war. Socrates is the one who perceives in Alcibiades the seed of qualities that can lead him to Philosophy and to the Good. He tried in vain to exercise his influence on him by converting Alcibiades' physical-erotic attraction regarding Socrates into an 'erotic' attraction regarding Philosophy. However, Alcibiades' *eros* always remained at a physical-material level, directed by physical pleasures, vanity, ambition and attraction for protagonizing easily. The numerous scandals to which he was connected provoked people's attraction and fear, so that Alcibiades fled to Sparta. As an inconstant politician, and after new scandals in Sparta, Alcibiades went on to Persia and thereafter was received again in Athens and again expelled from Athens, until he died abroad, persecuted by Greeks. Alcibiades' existential itinerary converts him into an icon of the Athenian crisis or, more broadly, into an icon of the crisis of democratic societies at any time.

**KEYWORDS:** Alcibiades; Athens; Socrates; *eros*; democratic crisis

Na história de um povo, seja em tempos de paz e prosperidade, seja em tempos de crise, há, por vezes, figuras políticas cuja memória fica como emblemática da sua época, ou de um segmento particularmente definido da época em que dominaram o espaço público.

Essa consciência do espelhamento de uma época ou de uma cultura numa figura preponderante, ou, por exemplo, na figura de um fundador, tiveram-na já os Antigos, reconhecendo, através da biografia literária ou na retratística, dada em vários géneros literários, que uma vida pode condensar, por sua vez, as características da natureza de uma cultura ou o percurso histórico de uma comunidade, ou ainda dar voz à complexidade de um processo histórico em que é agente. Neste último caso, ocorre-nos, de imediato, o exemplo dos discursos estratégicos postos na boca de protagonistas em Tucídides, no caso anterior ocorrem-nos os múltiplos exemplos das *Vitae* de Plutarco, começando pelas dos fundadores Teseu e Rómulo, cujo itinerário biográfico antecipa o destino das cidades que fundam.

A extraordinária perspicácia e hermenêutica das fontes fez com que Plutarco traçasse, desse modo, a *Vida de Alcibíades*. O que prova a verdade do que se deixa inferir da famosa afirmação de Aristóteles no cap. IX da sua *Poética*: se a poesia é mais filosófica do que a história a esta, ainda que num grau menor, é reconhecida uma dimensão filosófica, naquilo que pode conter de universalidade no individual, no acontecido, quando convertido em narrativa.

Assim, a complexa e fascinante figura de Alcibíades deu motivo a narrativa histórica e filosófico-ficcional, de modo que entre ambos os tipos de fontes se gerou uma interacção a ponto de fixar o retrato e biografia deste homem, ateniense nascido de gente ilustre, em meados do séc. V a. C., dotado de invulgar inteligência e beleza, mas marcado, em igual proporção, por uma vaidade e arrojo sem limites. Alcibíades era descendente de heróis da saga épica: Clínias, seu pai, pertencia à família dos Eupátridas, que se dizia descendente de Ájax, e alia-se, pelo casamento, a uma das famílias mais notáveis de Atenas, a dos Alcmeónidas, a que pertencera Clístenes. Sua mãe era filha de Mégacles, irmão de Péricles. Seu pai combateu os Persas em Artemísio e os Beócios em Coroneia, onde morreu. Alcibíades não foi, assim, educado pelos seus progenitores, mas entregue à tutela de Péricles e de Arífron<sup>1</sup>.

A coragem do pai parece ser espelho dos futuros feitos militares do filho. Péricles e Arífron foram então seus tutores. Plutarco faz questão de informar o leitor de que Alcibíades teve uma mulher da Lacónia, como ama, de que nos dá o nome, Amicla, como que para deixar no ar essa ligação a Esparta<sup>2</sup>, premonitória da que futuramente terá, a par da ascendência ateniense - e como pedagogo um homem chamado Zópiro, de quem mais nada se diz.

Votado a um percurso que o leva do político demasiado jovem e promissor, ao jovem debochado, amante de prazeres descomedidos, arrojado nas empresas

---

<sup>1</sup> Sobre a expressividade das etimologias dos antepassados de Alcibíades, veja-se Pérez Jiménez 2006: 129 n. 2. Pinheiro 2013: 169 nota o quanto esta ausência dos pais como educadores é significativa.

<sup>2</sup> Tenhamos, no entanto, em conta a informação de Plutarco, *Lyc.* v14. 2-4, de que as amas lacónias eram muito apreciadas e, por isso muito requisitadas. Cf. Pinheiro 2013: 169 n. 260.



militares que calcula para seu proveito, ele revela-se capaz de ir trocando a pólis de que é cidadão (ou aquela que o acolhe, como é o caso de Esparta) pelo inimigo desta, vezes sucessivas, num tortuoso itinerário, a que se adapta como um camaleão<sup>3</sup>.

Ora fugido ora expulso de Atenas, acolhido e fugido de Esparta, conviva de cortes dos Persas, que vai traindo, bem como aos Gregos, ele consegue sempre provocar os sentimentos contraditórios de saudade, medo, afecto e ódio nos seus concidadãos. Tal fenómeno é claro nos livros V sqq. de Tucídides. Aristófanes, ao jeito dramático, fala da relação Atenas-Alcibíades personificando a cidade (como, de resto, o fazem elegíacos e trágicos, que “ama-o, detesta-o e todavia quer mantê-lo” (*Rãs*, 1425)<sup>4</sup>.

Ora esta origem nobre, beleza, cultura, inteligência, mas também a manifestação de uma insaciável sede de hegemonia e de protagonismo, por parte do jovem, bem como a sua labilidade, demonstrada na facilidade em trair aliados e encontrar outros novos, para os trair em seguida, durante o desenvolver das hostilidades entre o lado ateniense e o espartano, adequam-se a uma leitura da natureza e vida de Alcibíades, simultaneamente como fruto e como espelho da própria Atenas em tempo de crise profunda: a existência de Alcibíades (450-404 a. C.) acompanha o turbilhão de acontecimentos e de instabilidades da Guerra do Peloponeso, desde o seu início (431 a. C.) até ao seu desfecho e à derrota final de Atenas na batalha de Egospótamos (405 a. C.) – ou melhor, até um tempo em que, moralmente, toda a Hélade se derrotou a si mesma.

Com efeito, a beleza, inteligência, capacidade de sedução e gosto por se converter em centro das atenções leva a que Alcibíades fosse já figura pública, amada ou detestada, na sua adolescência<sup>5</sup>. O jovem administrou com astúcia esta sua imagem em espaço público, antes de poder intervir na vida política, por não ter atingido idade para isso. Entrou em várias competições desportivas pan-helénicas, subsidiou um número considerável de coreguias, combateu com denodo em várias batalhas da guerra civil que assolava a Hélade (Délío, Potideia). Esteve na primeira linha da expedição naval de triste memória a Melos (416 a. C.)<sup>6</sup>, após se ter quebrado a *Paz de Nícias*. Com efeito, ele pertencia àquele tipo de jovem ateniense cuja carreira dependia da guerra. Passa, assim, a integrar-se no sector de vozes partidárias da reabertura de hostilidades. Por meio do engano – e assim no-lo faz entrar Tucídides na turbulenta movimentação política em Atenas (5. 43 sqq.)

<sup>3</sup> Assim o apresenta Plutarco (*Vida de Alcibíades*, 23.3). Vide Fialho 2008: 114-115.

<sup>4</sup> Este verso é citado por Plutarco (*Vida de Alcibíades*, 16.3)

<sup>5</sup> Plutarco consegue insinuar, já desde o início da biografia de Alcibíades, a presença destas características, contraditórias, desordenadas, através da própria estrutura peculiar de um ‘prólogo integrado’: vide Stadter 1988: 275-295. Sobre a semiótica da organização propositalmente caótica dos primeiros capítulos vide Duff 2003: 94 sqq.

<sup>6</sup> Tucídides 5. 84 sqq.

– torna-se promotor de uma aliança defensiva com Argos, que incluía Mantinea e a Élide. Argos, por seu turno, emprenderá em 419 um ataque a Epidauro, ao qual os Espartanos reagiram, atacando a Argólida, defendida por Mantinea e pela Élide. Alcibiades incrementa as hostilidades em relação à Arcádia e defronta-se com aqueles em Mantinea, em 418. Vencem os Espartanos, o que teve como consequência a queda de Argos que acaba por assinar a paz com Esparta, até que novo *volte-face* leve Argos a renovar a quebrada paz com Atenas. Corinto, por sua vez, aproxima-se de novo de Esparta, o que provoca a apreensão dos Atenienses. Nícias aparece como partidário de nova tentativa para consolidar a paz e recuperar Anfípolis, ao passo que Alcibiades aparece como defensor de uma forma de imperialismo agressivo, como forma de defesa pelo ataque. Tinha do seu lado as gerações mais novas, ansiosas por granjear glória e fortuna na guerra.

Tucidides apresenta-no-lo a discursar, pela primeira vez, na Assembleia, aquando da ponderação sobre a eventual pertinência da expedição à Sicília (6. 15 sqq.) e sobre as boas razões para a comandar. Ora há que atender ao facto de as repercussões e consequências da capacidade persuasiva de caudilhos na Assembleia se terem amplificado de um modo incomensurável, já que, com a apreensão reinante na Ática rural, os camponeses tinham deixado os seus campos para se refugiar no coração da pólis. Assim, mesmo aqueles que, tendo direito de cidadania, raramente se deslocavam até à cidade para participar na vida política, estavam agora ali presentes e afluíam à Assembleia, ainda pouco familiarizados com os golpes de retórica e, por isso, facilmente manipuláveis<sup>7</sup>.

Coincidente com a deliberação da expedição à Sicília, estala o escândalo da delapidação dos hermes e, logo de seguida, o da paródia dos Mistérios. Fosse ou não da responsabilidade de Alcibiades e de seus amigos, o que é certo é que a questão foi levada a instâncias judiciais, com o retardamento necessário para que Alcibiades chegasse à Sicília e, para que aí, a nau ‘Salamina’ o fosse buscar para o trazer de volta a Atenas, para ser julgado. Ora Alcibiades, uma vez aportado a Túrios, escapa para o lado espartano para, mais tarde, na sequência de uma situação melindrosa, de quebra de lealdade em relação ao rei de Esparta, Ágis, procurar refúgio na corte do sátrapa Tissafernes.

Por ironia do destino, é aquele que os Atenienses temiam como potencial tirano que irão chamar mais tarde, após se instalar em Atenas o governo oligárquico dos Quatrocentos (411 a. C.). Alcibiades acorre, após ter já demonstrado, em campanha, que está com os Atenienses, com toda a pompa e circunstância, que eram manifestação da sua alegria e saudades da pátria (cf. *Alc* 32. 1) e que Plutarco não deixará de descrever (*Alc*. 32.2), a defender, com a sua armada, os ideais democráticos de Atenas – já a oligarquia havia caído, graças também à sua acção à distância.

---

<sup>7</sup> Blásquez, López Melero & Sayas 1999: 554-555.

Com o júbilo da multidão contrasta, de novo, a inveja e a apreensão pelo que Alcibíades, de novo em Atenas, poderia representar: Trasíbulo constitui uma das vozes congregadoras deste mal-estar. A guerra aproxima-se do seu fim e estão definitivamente lançadas as sortes. A vida de Alcibíades também. Alcibíades tentou, em vão, chamar a atenção dos generais para a má estratégia por que optaram para a batalha de Egospótamos que se prepara (405 a. C.) e em que os Atenienses perderão estrondosamente a batalha e a guerra. Não foi ouvido, mas desprezado. O seu apurado sentido das circunstâncias fá-lo perceber o perigo que corre, por parte de Gregos, Atenienses e Espartanos. Novamente se acolhe em espaço persa, na corte de Farnábazo. Aí chegará o braço da intriga grega e a perseguição sem tréguas levará à sua morte em 404 a. C., um ano após a falência ateniense.

Por seu turno, a relação entre Alcibíades e Sócrates, que as fontes documentam até um certo momento na vida do jovem político, e que Platão assume nos seus diálogos, redobra o interesse por esta complexa figura: ter-se-ia o próprio Sócrates rendido ao fascínio de Alcibíades? E o que provocou em Alcibíades o fascínio por Sócrates – um fascínio intermitente, já que ora Alcibíades se aproxima de Sócrates e profere discursos apologéticos sobre o filósofo, ora Sócrates o procura, como que dando-lhe caça. A mesma labilidade parece aproximar e afastar o jovem pupilo de Péricles do filósofo. A relação seria ambígua, ou aparentemente ambígua, sob o signo de *eros*.

Levanta-se aqui a questão: no contexto dos diálogos é praticamente impossível apurar o grau de referências reais numa escrita em que Platão comunica e filosofa através de situações maioritariamente ficcionais, em que se esbate, frequentemente, a fronteira entre o pensamento do mestre e do seu discípulo, fundador da Academia. Seja como for, é pelo punho de Platão que chegamos ao que ele nos quer fazer perceber do cariz relacional entre Sócrates e Alcibíades. Assim sendo, é Platão quem assume, também, essa ambiguidade – ou aparente ambiguidade – e envolve a natureza de um elo erótico numa espécie de enigma, em que não deixa de estar imbricada a natureza volúvel de um Alcibíades belo, inteligente, atraído por Sócrates e, simultaneamente, por toda a espécie de prazeres não-socráticos.

No pórtico do *Protágoras* (309a-c) Platão joga com a tradicional imagem da caça, aplicada à perseguição amorosa desde a lírica arcaica, para referir, na boca de uma personagem, a do Companheiro, a relação entre Sócrates e Alcibíades. Penso que pela voz do Companheiro dá Platão eco da voz corrente do vulgo, ao mesmo tempo que, num outro registo, insinua a perseguição própria da filosofia. Platão cria como que um breve ‘suspense’ para o desfazer, no decorrer do diálogo, com a explicação socrática:

Companheiro – De onde vens tu, ó Sócrates? Está-se mesmo a ver: da caça ao jovem Alcibíades, não é assim? A propósito, quando o avistei, esta manhã, pareceu-me já um belo homem; e – isto aqui entre nós, Sócrates – um homem

feito, até com barba a despontar.

Sócrates – Ora, e então? Não és tu admirador de Homero, que diz que a idade mais grata é a da primeira barba, a que tem agora Alcibíades?

Companheiro – É certo. E o que há de novo? Vens de junto dele, não vens? Que tal te tratou o nosso jovem?

Sócrates – Bem, sobretudo hoje – pelo menos, pelo que me pareceu -, pois pôs-se do meu lado e fez várias intervenções em meu favor. Sim, venho agora mesmo de junto dele. Por sinal que te quero contar algo digno de nota: apesar de ele estar presente, não lhe prestei grande atenção e, muitas vezes, até me esqueci dele.

Companheiro – Mas que coisa tão extraordinária vos terá acontecido, a ti e a ele? Não me digas que encontraste algum outro jovem ainda mais belo do que ele aqui na nossa cidade?

Sócrates – E muito mais!

Companheiro – Que dizes? Aqui da cidade ou estrangeiro?

Sócrates – Estrangeiro.

Companheiro – De onde?

Sócrates – De Abdera.

Companheiro - E pareceu-te assim tão belo esse estrangeiro a ponto de o achares ainda mais belo que o filho de Clíncias?

Sócrates – E como é que aquele que é mais sábio, meu caro, não há-de parecer o mais belo?

Se o próprio Sócrates não descarta a atracção por jovens belos – especificamente Alcibíades – logo manifesta a sua capacidade de a superar em função de uma beleza superior, a da sabedoria. Uma não exclui, mas, porventura, abre para a outra.

É de recordar um passo eloquente do *Górgias* (481d-482a). Na sequência da discussão sobre os efeitos perniciosos da retórica, que defende a injustiça, Sócrates dirige-se a Cálicles, exemplificando até que ponto a comunicação é possível entre os homens, já que há impressões e sentimentos (*pathos*) comuns entre os homens. A saber:

Sócrates - Eu constatei, e é isso que me faz falar assim, que nós experimentamos ambos o mesmo tipo de sentimento, já que ambos amamos (*erasthai*) – tendo cada qual dois objectos do seu amor: eu, Alcibíades, filho de Clíncias, e a filosofia, e tu o Demos ateniense e Demos, filho de Pirilampo.

...Quanto ao filho de Clíncias, ora diz uma coisa, ora diz outra; a filosofia, em contrapartida, diz sempre o mesmo. E diz precisamente aquilo que agora te provoca espanto.

Este *erasthai* por dois objectos distintos, sendo um deles instável e inconsequente (o que a História prova) e o outro consistente, permanente e, ao mesmo

tempo revelador de verdades insuspeitas à partida, só pode, quanto a Sócrates, abrir um caminho – o da tentativa de converter o primeiro objecto ao segundo e torná-lo consistente, permanente, amante da verdade, em suma, da filosofia.

Com a escolha deste exemplo deve Platão ter querido reforçar a defesa da imagem do mestre como aquele que procura conduzir os jovens à verdade e não acompanhá-los na corrupção de costumes. De qualquer modo, o exemplo fala por si.

Xenofonte, em *Memoráveis*, 1, 2, 12 atribui a Alcíbiades precisamente três defeitos particularmente graves, segundo a ética grega: o ser *akratestatos* (com falta de autodomínio), *hybristotatos* (dado aos excessos), *biaiotatos*<sup>8</sup>.

Que teria ligado Alcíbiades e Sócrates? É demasiado simplista, como já se viu, a resposta: “uma atracção mútua”. À atracção socrática parece Platão querer dizer que a reforçava a vontade de converter o autodomínio em constância, o excesso em equilíbrio, a violência em espanto filosófico. Nunca Sócrates logrou levar a cabo tal empreitada. A *Tyche*, como um vento, sempre interpunha entre ambos as más influências de outros jovens corruptos<sup>9</sup>. Por que motivo alimentou então Sócrates esse intuito, até Alcíbiades seguir os seus tortuosos caminhos, fora de Atenas?...Deixo a questão em suspenso.

Impõe-se agora considerar o *Banquete*. Muito se escreveu já, por parte de eminentes autoridades, para que se espere que aqui seja dito algo de novo sobre este diálogo. Mais uma vez tomamos consciência de que não é história, mas discurso filosófico sob a forma de genial ficção que temos diante de nós. Como tal, os elementos da dimensão conotativa do discurso são filosoficamente importantes porque Platão assim o quis. Numa peculiar forma de narrativa, que não se encontrou nos diálogos anteriores, mas que está presente neste: uma cadeia de mediações de relato em terceira instância – alguém que ouviu o relato de alguém que ouviu, distante no tempo, as palavras dos interlocutores no *Banquete*. No caso do discurso de Sócrates, reproduzindo o da sacerdotisa Diotima, teremos uma quinta instância. Este processo foi analisado por Cornelli<sup>10</sup>.

A relação do autor Platão com a narrativa é expressiva: dilui-se a nitidez e a garantia de que os acontecimentos no *Banquete* foram exactamente assim, sem traições das várias memórias ficcionais envolvidas. Ou seja: para além da abordagem caleidoscópica de Eros, feita por cada conviva, de acordo com o seu género de discurso e de praxis, esta cadeia de discursos simposiásticos é coroada pelo discurso de Sócrates que reproduz um outro discurso, uma explicação antes ouvida a quem a tinha recebido e que integra os discursos anteriores, produzidos por uma visão de eros que partilha pontos comuns, ainda que particulares, com

<sup>8</sup> Romilly 1995: 46.

<sup>9</sup> Ramsey 2012 : 63. Vide autem Pérez Jiménez 1973 : 103 sqq.

<sup>10</sup> Cornelli 2013: 141 sqq.

o mito de Eros filho de Poros e Penia. Esta intervenção integradora de Sócrates<sup>11</sup> insinua a sua conversão em Eros presentificado: um eros unificador e condutor à filosofia – o verdadeiro eros filosófico. Blyth defende, com pertinência, que nos diálogos em que Sócrates fala de eros não se apresenta como *erastes*, mas como alguém competente para falar das manifestações de eros nos outros homens<sup>12</sup>. O seu eros é um derivado, orientado para o grau mais elevado: o da filosofia.

A intempestiva chegada de Alcibiades, vindo de bródios nocturnos, ébrio e insistindo em se associar ao convívio faz esperar a dispersão ou perturbação do banquete. E, todavia, no seu jeito de surpreender com o decurso insuspeitado dos acontecimentos, Platão concebe este Alcibiades ébrio capaz de construir um discurso com a sinceridade e o despudor dos ébrios. O discurso não é sobre eros, mas converte-se numa apologia de Sócrates, que se converte, definitivamente, em representante ou presentificação do próprio Eros, na forma mais elevada.

Fica claro, nessa sinceridade do discurso, que Sócrates não tinha como fim a união carnal com Alcibiades, mas visava uma relação espiritual, alimentada ou orientada para a filosofia. A tentativa frustrada de Alcibiades de seduzir Sócrates havia sido em vão, no banquete em sua casa. Sócrates reagira com o seu autodomínio (*karteria*) proverbial – o mesmo que o fazia suportar o frio intenso, prescindindo de agasalho<sup>13</sup>. E, no entanto, para além dessa atracção por parte de Alcibiades, que visava a união carnal, Alcibiades confessa, numa bela imagem, que a fealdade socrática é apenas aparente e Sócrates contém, em si, não visível, uma inigualável beleza interior. Esse parece constituir o motivo de atracção de Alcibiades por Sócrates. Que nos quer dizer Platão? Que Alcibiades fora capaz de vislumbrar a verdadeira beleza de Sócrates, a do espírito, que o poderia ajudar a erguer aos caminhos da sabedoria verdadeira e da filosofia. No entanto, Alcibiades, por força dos seus hábitos e das suas habituais companhias, havia confundido os estádios de eros e não fora capaz de se elevar do plano sensorial mais imediato e primário<sup>14</sup>.

Ao dar assim por findo o seu discurso, Sócrates começou a receber as felicitações de todos; apenas Aristófanes se preparava para dar uma réplica qualquer, alegando que tinha sido ele o visado com a alusão à tal teoria...Mas eis que de repente batem à porta do pátio com enorme alarido, provocado, segundo tudo leva a crer, por um bando de foliões, e ouve-se o canto de uma flautista. Exclama Ágaton para os criados:

Então não vão ver o que é? Se for algum dos nossos conhecidos, mandem entrar. Se não, digam que já acabámos de comer e estamos a descansar.

Não muito depois ouvem, de facto, a voz de Alcibiades no pátio, já bastante

---

<sup>11</sup> Azevedo 1991: 20-21.

<sup>12</sup> Blyth 2012: 34-35.

<sup>13</sup> Romilly 1995: 47.

<sup>14</sup> A tradução citada é a de Azevedo 1991.

tocado, a perguntar aos berros por Ágaton e a exigir que o levassem junto dele. Levam-no então até junto dos outros convidados, amparado pela flautista e por alguns dos da comitiva. À entrada da sala detém-se, com a fronte cingida por uma espessa coroa de folhas de hera e de violetas, a cabeça coberta por uma infinidade de fitas. (Platão, *Banquete*, 212 c-e)

O discurso de Alcibíades constitui o mais belo discurso sobre Eros<sup>15</sup>, como se Sócrates incarnasse o *daimon*, de modo misterioso e desconcertante<sup>16</sup>, já que a atracção de Sócrates por Alcibíades não correspondia aos termos da atracção física de Alcibíades por Sócrates. Este dominava-se de modo sobre-humano, consoante um episódio exemplar narrado por Alcibíades, como se quisesse dar o exemplo e o sinal de que a atracção erótica se deve elevar a um plano mais alto – o que Alcibíades não acompanha:

...Da vez seguinte, porém, preparei-lhe nova cilada: mal o jantar acabou, prolonguei a conversa pela noite adiante, de modo que, quando quis despedir-se, aleguei que era já muito tarde e obriguei-o a ficar. Descansou, portanto, no leito contíguo ao meu – o mesmo em que tinha jantado – e naquele aposento ninguém mais dormiu, além de nós...foi aí, no coração, na alma ou como deva chamar-se, que me sacudiram e me morderam as palavras da filosofia...sim, digo-o na presença ...de todos vocês, que partilham do delírio e da divina loucura da filosofia... Ora bem, meus senhores, logo que a luz se apagou – já os criados tinham saído – achei que devia deixar-me de subterfúgios e dizer-lhe, com toda a franqueza, aquilo que pensava:

“...Acho que és o único homem digno de ser meu amante mas, ou me engano, ou tens receio de te declarares a mim. Ora as minhas disposições aí as tens: a meu ver, seria uma rematada tolice não te corresponder nesse ponto...pois não há nada que tome tão a peito como a ideia de me aperfeiçoar até onde me for possível, e não creio que para isso possa contar com um auxiliar mais preciso do que tu! Precisamente por seres o homem que és, teria muitos mais motivos para me envergonhar, junto de homens inteligentes, por não te corresponder com a minha afeição, do que, em caso contrário, perante o vulgo e os imbecis”. Depois de me escutar, eis que me responde com essa ironia refinada, que é seu jeito característico:

<sup>15</sup> Vide Cornelli 2013: 145: “A própria estrutura do diálogo não deixa dúvidas com relação à centralidade da relação entre os dois: o discurso de Diotima pareceria de fato o ápice da discussão sobre o amor, do ponto de vista teórico, e o diálogo poderia terminar aqui. Todavia, é exatamente nessa altura que Alcibíades, máscara de Eros e de Dioniso, modelo do amante, entra em jogo. De certa forma, é o caso de dizer, todos os discursos, para brincar com o léxico do próprio “Banquete”, ansiavam e sentiam falta da entrada da própria máscara do amante, encarnação de Eros: Alcibíades. Em sua grande habilidade literária, Platão parece conseguir fazer convergir todos os discursos para o *mise-en-scène* final da entrada de Alcibíades.”

<sup>16</sup> Sobre a tradição, na filosofia e literatura antigas, do Sócrates *daimonios*, vide Hershbell 1988: 365-382.

“Meu querido Alcibíades, talvez tu não sejas, a bem dizer, parvo nenhum, se é verdade o que dizes a meu respeito e se existe de facto em mim um poder especial, que teria o condão de te tornar melhor! Foi certamente alguma beleza insuspeitada que tu viste em mim, bem diferente dos teus encantos físicos...E se, ao descobri-la, te propões partilhá-la comigo e trocar beleza por beleza é porque calculas obter à minha custa uma vantagem, e não pequena: nada mais nada menos do que adquirir uma beleza real pelo preço de uma beleza aparente...Contudo, meu excelente amigo, ...a verdade é que os olhos da razão só começam a discernir com clareza quando os do corpo se preparam para abandonar o seu vigor...Mas tu ainda estás longe disso!”

“...Pois certifico-vos, pelos deuses e pelas deusas, que, depois de passar a noite com Sócrates, nada mais tinha acontecido, ao levantar-me, do que se tivesse dormido com meu pai ou com um irmão mais velho! Depois disto, imaginam o meu estado de espírito?” (Platão, *Banquete*, 217d-219d)

A segunda e derradeira interrupção do banquete pelos acompanhantes ébrios de Alcibíades, e pelas flautistas que os acompanhavam apenas sublinha a distância entre o filósofo e o seu amante – que, todavia, acabara de proferir o mais belo de todos os discursos. As contradições do diálogo são também, de algum modo, as próprias contradições de Alcibíades.

É bem provável que Platão, ao apresentar assim Alcibíades, acompanhado pelo grupo de estúrdia nocturna habitual, não queira descartar a hipótese de, pelo menos, Alcibíades se prestar a ser objecto de suspeitas quanto ao sacrilégio dos Hermes decepadors<sup>17</sup>.

Em suma, o fundador da Academia apresenta-nos os caminhos desencontrados entre Sócrates e Alcibíades, ainda que ligados por uma atracção mútua.

À pergunta deixada em suspenso “que teria ligado Alcibíades e Sócrates?”, já se respondeu parcialmente. Quanto à caça ‘movida’ por Sócrates a Alcibíades é dúbia, como se disse, já que o termo é empregue na linguagem erótica e na busca filosófica. Também Plutarco emprega o termo:

O amor de Sócrates por Alcibíades, embora contasse com muitos e poderosos rivais, dominava, por vezes, Alcibíades. É que os discursos do filósofo tocavam os dons inatos do carácter do jovem e mexiam com o seu coração até às lágrimas. Mas outras vezes, porém, entregava-se aos seus adutores, que lhe acenavam com prazeres inúmeros, e escapava, então, a Sócrates. Este movia-lhe caça, como se de um escravo fugitivo se tratasse – era o único homem que lhe inspirava respeito e temor; pelos demais sentia desprezo. (Plutarco, *Vida de Alcibíades*, 6.1)

---

<sup>17</sup> Cornelli 2013: 146-147.



Penso que, a alguns séculos de distância, lendo e ponderando as fontes de que dispunha, os relatos que até ele chegaram, Plutarco percebeu que processo ligou Sócrates a Alcibíades.

Desde muito jovem, pela sua beleza, riqueza e liberdade de costumes Alcibíades vivia rodeado de adulares e de jovens que o acompanhavam nos seus excessos nocturnos. Diz Plutarco que só Sócrates se apercebeu da semente de *arete* que por natureza habitava o seu espírito e propôs-se fazê-la germinar pela paideia e pela filosofia. O jovem dava mostras de corresponder até que, entre o mestre e o discípulo se interpunham, como por má fortuna (*tyche*), as más companhias. O jovem escapava-lhe das mãos. Sócrates perseguia-o e Alcibíades voltava, como que arrependido, para logo se deixar levar pela sua irresistível *philotimia* e *philoneikia*.

Pensando, numa derradeira tentativa, convertê-lo através desse rasgo de *philotimia*, Sócrates faz com que seja Alcibíades a receber o prémio que lhe tinha competido a ele, Sócrates, na batalha de Potideia, em que lutaram juntos<sup>18</sup>:

O prémio de mérito cabia, com toda a justiça, a Sócrates. No entanto, como os generais mostravam o desejo de distinguir Alcibíades com esta honra, em virtude da sua alta posição, Sócrates, que pretendia estimular no jovem a ambição (*to philotimon*) de praticar acções belas, foi o primeiro a testemunhar em seu favor... (Plutarco, *Vida de Alcibíades*, 7.5)

Em vão o fez. Cada vez mais, Alcibíades se deixava dominar pelas suas paixões e pela adulação e vício. Na batalha de Délio, em 424, na retirada, Alcibíades enxergou Sócrates, a pé, e precipitou-se a cobrir a sua retirada.

Como disse em outro lugar, esta cena assume quase carácter simbólico em Plutarco<sup>19</sup>. Desde então, parece que Sócrates desistiu de conduzir Alcibíades pelos caminhos da filosofia<sup>20</sup>.

Aquando da expedição à Sicília, diz Plutarco que ‘Sócrates, o Filósofo, não era a favor da expedição’. Esta forma de se expressar deixa perceber o estranhamento que se foi criando entre as duas figuras. E a expedição à Sicília marca as fugas, exílios, traições, jogos duplos de Alcibíades.

Tucídides, na sua *História da Guerra do Peloponeso*, 6.15-17, esboça o retrato de Alcibíades através de um conjunto de reflexões, a servir de preâmbulo ao

<sup>18</sup> Sobre as acepções positivas ou negativas do termo, consoante os contextos vide Fialho 2008: 114, n. 11 e Frazier 1988: 109-127.

<sup>19</sup> Fialho 2010: 23.

<sup>20</sup> Nota Cornelli 2013: 151-152, citando Giorgini, que: “Esta *philotimía*, do qual Alcibíades é exemplo quase que paradigmático no mundo antigo<sup>114</sup>, leva-o por um lado a se afastar de Sócrates, fugindo assim de seus conselhos e, por outro, a sentir vergonha de sua própria fraqueza. Diz bem Giorgini que, “sem sombra de dúvida, a figura de Alcibíades representou a mais ampla derrota, tanto da educação ateniense como da pedagogia socrática” (Giorgini 2005: 454).”

discurso de Alcibíades perante a Assembleia (típico dos discursos postos por Tucídides na boca das suas personagens), com o intuito de convencer os Atenenses decidirem-se pela expedição à Sicília:

Incitava à expedição com mais zelo Alcibíades, filho de Clíneas, que queria opor-se a Nícias, não só porque estava em desacordo noutras posições políticas, mas também porque tinha sido mencionado por aquele de maneira difamatória e, sobretudo, porque desejava ardentemente ser comandante e tinha a esperança de que a Sicília e Cartago fossem conquistadas por meio da sua intervenção e, se fosse bem-sucedido, isso seria útil aos seus interesses particulares, quer no que diz respeito à riqueza, quer à glória pessoais. Na realidade, sendo tido em alta estima pelos seus concidadãos, tentava servir os seus caprichos, que eram bem maiores que o património de que dispunha... ...e embora Alcibíades tivesse administrado os negócios públicos da cidade muito bem, [os Atenenses] sentiam-se assustados com o seu comportamento privado... ...Alcibíades adiantou-se então e deu aos Atenenses os seguintes conselhos:

-Atenenses, pertence-me a mim, mais do que a outros o comando desta expedição...e também penso que sou merecedor dele. A verdade é que sou especialmente criticado por coisas que não só trazem glória aos meus antepassados e a mim próprio, mas também beneficiam a nossa pátria.... ... Além disso, eu distingo-me na cidade financiando coros e outras actividades, coisas que naturalmente provocam inveja nos meus concidadãos, mas para os estrangeiros indicam verdadeiro poder... ...Na verdade eu sei que tais homens e todos os outros que se notabilizam em algo de grandioso, enquanto vivem, são vistos como causadores de problemas, em especial pelos seus pares... ...portanto, uma vez que estas as minhas ambições e por causa delas sou censurado no que respeita à minha vida privada, considerai os meus actos ao serviço da cidade e vede se eu os administro pior do que qualquer outro... ...Portanto, a minha juventude e aquilo que parece ser a minha extraordinária falta de bom-senso fizeram frente aos Peloponésios... (Tucídides, 6.5-17)

Ainda em Atenas, Plutarco narra o episódio da chegada em atraso de Alcibíades e do seu grupo de excessos ao banquete do seu amante Ânito – precisamente o mesmo que esteve envolvido no processo do julgamento de Sócrates. Ao irromperem na sala onde se encontravam os convivas, Alcibíades dá ordens aos escravos para que lhe arrecadem das mesas do anfitrião metade das taças de ouro. Este banquete replica a chegada em atraso e embriaguez do Alcibíades platónico, mas dá-nos a imagem de Alcibíades fora da influência de Sócrates<sup>21</sup>.

Ora acontecia que este homem, Ânito, estava tomado de amores por Alcibíades e, numa ocasião em que recebia uns hóspedes seus, convidou também Alcibíades

---

<sup>21</sup> Sobre este episódio vide Cerezo Magán 1999 : 171-180.

para a ceia. Este declinou o convite mas, depois de se entregar ao vinho em sua própria casa, veio com os seus companheiros, em cortejo de ébrios, até à casa de Ânito. Parou à entrada da sala de jantar e, ao ver as mesas repletas de taças de prata e de ouro, deu ordens aos seus escravos para recolherem metade das taças e as levarem para sua casa. Ele, por sua vez, nem se dignou entrar e foi-se embora, depois desta proeza. 6. Os convivas, indignados, protestavam perante a insolência e a arrogância com que Alcibíades havia tratado Ânito, ao que este retorquiu: “dizei antes que agiu com cordura e bondade, pois poderia ter levado tudo consigo e deixou-nos uma parte”.

(Plutarco, *Vida de Alcibíades*, 4.5-6)

Falhou Sócrates na sua paideia? Sim e não. Creio que é perspicaz a leitura plutarquiana: Sócrates viu, naquele belo adolescente, inteligente e devasso, a semente dada pela natureza que, alimentada, desabrocharia e o levaria pelos caminhos da sabedoria à filosofia e à virtude. Aderiu a esse projecto que tomou a peito e procurou, de todas as formas, converter Alcibíades. É certo que Alcibíades deve ter sido sensível à paideia socrática até certo ponto, já que se apercebeu da ‘beleza’ de Sócrates e se deixou atrair por ela. Todavia, não conseguiu descolar do chão a que o prendia a vaidade e ambição, o amor-próprio e o gosto pelo exibicionismo, a propensão para o escândalo, para as más companhias e para os vícios. Assim, a sua atracção por Sócrates manter-se-ia, como dá a entender Platão, num plano confuso, de carnalidade rasteira e de fascínio pelo seu espírito. A empresa de Sócrates não podia resultar, já que os seus discursos são desencontrados e Alcibíades é engolido pelo turbilhão de vícios pessoais e colectivos da cidade em crise, comparado por Plutarco, nas suas mudanças várias de facção, a um camaleão:

3. Se ele era famoso e admirado pela sua actuação política, não o era menos pela sua vida privada: seduzia e conquistava o povo ao adoptar os hábitos de vida lacónios. Quantos o avistavam de barba rapada, a tomar banho em água fria, a comer o habitual pão de cevada e o caldo negro, dificilmente acreditavam no que os seus olhos viam e interrogavam-se se aquele homem já tivera algum dia um cozinheiro em sua casa, ou se já teria visto um perfumista ou consentido que o seu corpo envergasse vestes de Mileto. 4. É que ele possuía um dom único, segundo se diz, entre os muitos de que era detentor, e que constituía uma técnica para prender as pessoas: tal consistia em se adaptar aos seus costumes e modos de vida. Era mais rápido no seu mimetismo que o camaleão. 5. Há uma cor, ao que se diz, que o camaleão não é capaz de tomar – a cor branca –, enquanto Alcibíades era capaz de passar com igual facilidade do bem ao mal e do mal ao bem e não havia comportamento a que ele se não conseguisse adaptar ou que não conseguisse assumir. Em Esparta praticava exercícios físicos, era sóbrio e austero; na Iónia era efeminado, voluptuoso e indolente; na Trácia entregava-se à bebida e a montar a cavalo; quando esteve na corte do sátrapa Tissafernes, ultrapassou em pompa e despesismo a magnificência persa. Isto não quer dizer que lhe fosse fácil abandonar um modo

de vida para adoptar outro, nem que ele estivesse sempre pronto a mudar, pelo seu próprio carácter, mas antes porque, na medida em que tinha consciência de que, se seguisse a sua própria natureza, iria ter dissabores com aqueles que o cercavam, adoptava então, por sistema, as atitudes e formas adequadas àqueles com quem convivia, e aí encontrava o seu modo de se achar seguro. (Plutarco, *Vida de Alcibíades*, 23,3-5)

A ambição o move a levar à quebra da Paz de Nícias, a ambição o leva a incentivar a ruínosa expedição à Sicília e a suscitar os amores e ódios da cidade que, provavelmente, o quiseram liquidar pela intriga.

A partir desse momento, a labilidade e as complexidades deste jovem político, tão genial quanto ambicioso, converteram-se numa vida de fugas, traições, de fausto e de perseguição, algo similar ao itinerário da sua cidade em crise. Talvez por isso ela o amasse e odiasse: por se sentir espelhada nele.

Quanto a Sócrates, sai do seu caminho mas, por amarga ironia, é condenado à morte por ter supostamente cometido o que sempre evitou – a corrupção da juventude. Como sublinha Gribble<sup>22</sup>, não foi minimamente Sócrates mas a sociedade quem corrompeu Alcibíades e outros jovens de análogo perfil<sup>23</sup>.

Em conclusão: Em toda a sua vida, pelo seu carácter, qualidades indismensuráveis, conduta política ora brilhante, que levou Atenas a grandes vitórias, ora contraditória, inesperada e de traição (também por se sentir perseguido), Alcibíades consubstancia a própria ambição e espírito de imperialismo atenienses, a que Atenas, a pólis que alcançou as mais altas manifestações do espírito, não soube pôr freio, perdendo progressivamente a sua ética política.

O fascínio que esta personagem exerceu na Antiguidade e continua a exercer até nós está comprovado pelo número de autores antigos, quer contemporâneos quer posteriores, que lhe devotaram atenção, na sua obra<sup>24</sup>.

Considerada a partir dos nossos dias, a existência e destino desta figura vê amplificada a sua dimensão simbólica. Consoante as palavras de Jacqueline de Romilly<sup>25</sup>: “há na vida de Alcibíades uma espécie de valor paradigmático que a torna simbólica e inesquecível. Ela ganha um sentido em todas as épocas. E também para a nossa ela ganha sentido, talvez mais que para qualquer outra. Alcibíades, como imagem da ambição individualista numa democracia em crise, ilumina, com as suas seduções e os seus escândalos, as nossas próprias crises...”.

---

<sup>22</sup> Gribble 1999: 394. Cf. Becchi 1999: 25-43.

<sup>23</sup> Cf. Ramsey 2012: 62, para quem Platão usa Alcibíades simbolicamente, como representante de uma geração.

<sup>24</sup> Mencione-se Aristófanes, Tucídides, Xenofonte, Platão, Andócides, Teofrasto, a filosofia de tradição platónica, estóicos como Zenão e Cleantes, oradores diversos, historiadores dos sécs. IV e III a. C., historiadores romanos, autores de literatura biográfica, de que distingo Cornélio Nepos, e, não esquecer, Plutarco.

<sup>25</sup> Romilly (1995) 32-33.

## BIBLIOGRAFIA

- Azevedo, M. T. Schiappa de (1991), *Platão. O Banquete*, introd. trad. do grego, notas. Lisboa.
- Becchi, F. (1999), “Plutarco fra platonismo e aristotelismo: la filosofia comme paideia dell’anima” in A. Pérez Jiménez, J. García López, R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S.* Madrid, 25-43.
- Blyth, D. (2012), “Socrates and Platonic models of love” in M. Johnson & H. Tarrant (eds.), *Alcibiades and the Socratic lover-educator*. London, 30-44.
- Cerezo Magán, M. (1999), “Embriguez y vida disoluta en las Vidas” in J. G. Monts Cala, M. Sanchez Ortiz de Landaluce, R. J. Jesus Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco*. Madrid, 171-180.
- Cornelli, G. (2013), “Seduzindo Sócrates: retórica de gênero e política da memória no Alcebiades platônico” in G. Cornelli, G. Guerreiro Costa (eds.), *Estudos Clássicos I*, Coleção Filosofia e Tradição. Brasília.
- Duff, T. (2003), “Plutarch on the childhood of Alcibiades (*Alk.2-3*)” *PCPS* 49: 89-117.
- Fialho, M. C. (2008), “From flower to chameleon. Values and counter-values in Alcibiades’Life” in J. R. Ferreira, L. Van der Stockt, M. C. Fialho (eds.), *Philosophy and society. Virtues and values in Plutarch*. Leuven-Coimbra, 107-116.
- Fialho, M. C. (2010) “Plutarco. *Vida de Alcibiades*. Introd. trad. do grego, notas” in M. C. Fialho, n. Simões Rodrigues, *Plutarco. Vidas Paralelas. Alcibiades e Coriolano*, introd. trad. do grego e notas. Coimbra.
- Frazier, F. (1988), “À propos de la philotimie dans les *Vies*. Quelques jalons dans l’histoire d’une notion” *RPb* 67.1: 109-127.
- Gribble, D. (1999), *Alcibiades and Athens: a study in literary presentation*. Oxford.
- Hershbell, J. P. (1988), “Plutarch’s portrait of Socrates”, *ICS* 13: 365-382.
- Pérez Jiménez, A. (1973), “Atitudes del hombre frente a la *tyche* en las *Vidas Paralelas* de Plutarco”, *BIEH* 7: 101-110.
- Pinheiro, J. (2013), *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco*. Coimbra.
- Ramsey, R. (2012), “Plato’s oblique response to issues of Socrates’ influence on Alcibiades: an examination of the *Protagoras* and the *Gorgias*” in M. Johnson & H. Tarrant (eds.), *Alcibiades and the Socratic lover-educator*. London, 61-76
- Romilly, J. de (1995), *Alcibiade ou les dangers de l’ambition*. Paris.
- Stadter, Ph. (1988), “The poems of Plutarch’s *Lives*”, *ICS* 13.2: 275-295.

(Página deixada propositadamente em branco.)

**A VIAGEM NAS PRIMEIRAS NARRATIVAS LATINAS –  
UMA PERSPECTIVA FEMININA**  
[Travelling in the first Roman novels – a female perspective]

JOANA BÁRBARA FONSECA (jbfonseca@gmail.com)  
Universidade de Coimbra

**RESUMO:** Gerada por uma curiosidade, pela sede de conhecimento ou apenas de evasão, há uma certa mística em torno do que nos mostram as primeiras narrativas latinas. Nelas, a viagem, a mobilidade, a aventura náutica, o naufrágio, a pirataria, e os encontros e desencontros são os *topoi* mais comuns. O tema da mobilidade feminina na antiguidade, seja ela meramente física, ou social, cultural, política, continua a ser assunto de frágil cariz. O que se pretende com esta exposição é, primeiramente, uma abordagem ao fenómeno da mobilidade física no feminino. Depois, pretendemos confrontar alguns exemplos práticos e discutir a forma como a viagem é abordada de maneiras tão diferentes, de uma narrativa para a outra. Divergindo em tom, em gravidade, em sub-temáticas dentro da categoria de viagem, serve este confronto de textos para revelar um tema de interesse ainda actual, como é o da mobilidade na perspectiva feminina.

**PALAVRAS-CHAVE:** Romance antigo; mobilidade; viagem; estudos de género

**ABSTRACT:** Motivated by curiosity, will of evasion or of knowledge, there is a certain mysticism around the first Latin novels. In these novels, travel, mobility, nautical adventures, shipwreck, piracy, encounters and disagreements, are the most common *topoi*. The subject of female mobility in antiquity, be it physical, social, cultural, or political, keeps being a fragile issue. What we intend, in the first place, is to talk about the physical mobility of women. Then, we will go on to confront some practical cases and discuss how travel is approached in such a different way from a narrative to another. Exposing differences in tone, gravity, and sub-subjects under the broader category of traveling, this confrontation reveals that female mobility is a phenomenon that remains of interest nowadays, as does mobility from a female perspective.

**KEYWORDS:** Ancient novel; mobility; travels; gender studies

Falemos do tema da viagem na Antiguidade, e numa perspectiva feminina, tendo por base as primeiras narrativas latinas, concretamente, de *A História de Apolónio Rei de Tiro*, de autor desconhecido e ainda não traduzida para o português<sup>1</sup> e, claro, de *Satyricon*<sup>2</sup>, de Petrónio.

Tomemos por mote a globalização e a origem deste fenómeno naquilo que é o precioso legado da Antiguidade. E não vamos mais longe, porque temos neste

---

<sup>1</sup> Por isso, para a tradução, usa-se a versão de Reardon 2008.

<sup>2</sup> Leão 2005.

encontro, nesta tessitura mista e colorida de que se faz, também, a lusofonia, o vivo exemplo; especialmente em quem é de fora, mas não perdendo de vista o enquadramento da parte de quem hospeda, de quem recebe. E é disto que falaremos: desta vontade de troca e partilha, deste querer saber do Outro e das suas coisas, e ir mais longe para isso, movido por uma *curiositas* e uma *anima* feitas de imensidão, que ultrapassa fronteiras, rasga mares, e regressa, mudado e, talvez, sem consciência da mudança causada no Outro. Mote dado, abordemos então a narrativa de viagem.

Estas primeiras narrativas latinas situam-se, temporalmente, nos primeiros séculos da nossa era. Não esqueçamos, contudo, a sua génese grega<sup>3</sup>, e não apenas na vertente narrativa, mas também historiográfica e dramática, de que já veremos breves exemplos. Ora, especialmente neste género em formação, a ficção novelística, de certa forma náutica, o naufrágio, a pirataria, e os encontros e desencontros, culturais também, são os *topoi* mais comuns<sup>4</sup>. Mais do que enveredar pelos bastidores do cânone literário, pretendemos saber daquelas para quem o conceito de liberdade de evasão, fosse ela de que género fosse, era praticamente inexistente. Tenhamos presente que o tema da mobilidade feminina na Antiguidade, fosse ela meramente física, ou social, cultural ou política, é assunto de frágil cariz e não muito abordado da perspectiva da própria mulher.

O caso da mulher que se ausenta é, contudo, contemplado em Plutarco<sup>5</sup>, que directamente «determinou que não saíssem com mais de três vestes, que não levassem comida e bebida de custo superior a um óbolo, nem um cesto de comprimento superior a um côvado», o que as impediria, certamente, de viajar para longe ou por um longo período de tempo. Determinou, ainda, «que não viajassem de noite, a não ser transportadas num carro e precedidas por uma luz acesa».

Vejamos, então, o que nos deixou a tragédia grega de exemplos notáveis de mobilidade feminina, que são de conhecimento geral e de memória presente entre a maioria de nós. Recordemos, pois, meramente a título de exemplo, a nem sempre amada Medeia, de Eurípides. Encarada numa perspectiva de viagem, ela é a princesa colca, neta do Sol, que viaja com Jasão para Corinto, onde vai ser confrontada com a situação de bárbara, não só pela forma como é vista pelos outros, mas pela inadaptação, pela constante infelicidade e sucessão de dores no seu percurso, desde que deixara a terra natal. Em Corinto, Jasão pretende casar-se com a princesa local e, claro, secundariza na sua vida a bárbara que sacrificara a sua postura social, a sua pátria, a sua família, e o seu conforto por um amor não correspondido. O homem a quem ela ajudara a concretizar um sonho, a suceder na empresa de captura do velo de ouro, sujeita-a a uma posição

---

<sup>3</sup> Pinheiro 2005: 9-26; Pimentel 2005: 81.

<sup>4</sup> Leão 2005: 117; Fedeli 2005: 119-122; Dimundo 2005: 131; Teixeira 2005: 174; Carrajana 2005: 204.

<sup>5</sup> *Vida de Sólon*, 21.5. Citamos pela tradução de Leão e Brandão 2012.



marginal e opressiva, apátrida e sem esperança. Diz a Ama, no início da peça (Eur., *Med.* vv. 1-15):<sup>6</sup>

«Quem dera que a nau de Argos, quando seguia para a terra da Cólquida, nunca tivesse batido as asas através das negras Simplégades, e que nas florestas do Pélion não houvesse tombado o pinheiro abatido, nem ele tivesse dado os remos aos braços dos homens valentes, que buscaram o velo de ouro para Pélias. Assim não teria Medeia, a minha senhora, navegado para as fortalezas da terra de Iolcos, ferida no seu peito por amor a Jasão. Nem depois de convencer as filhas de Pélias a matar o pai, habitaria esta terra de Corinto com o marido e os filhos, alegrando com a sua fuga os cidadãos a cujo país chegara, em tudo concorde com Jasão. Porque é essa certamente a maior segurança, que a mulher não discorde do marido.»

Sabemos que Medeia acabou por se vingar do amante, por quem encetara tão tortuosa viagem, da pior maneira que soube. Por entre o queixume solidário da Ama para com a sua senhora, percebemos a valentia associada a quem se fazia ao mar, precisamente pelos conhecidos perigos inerentes. Contudo, a mulher antes poderosa, ciente já do casamento de Jasão com a filha de Creonte, subjuga-se: «Casai, sede felizes. Mas deixem-me habitar este país. Mesmo ultrajadas, calar-nos-emos, vencidas pelos mais poderosos.» (vv. 313-315) Medeia está expatriada: note-se o desespero nas palavras do Coro: «Ai de ti! infeliz pela desgraça,/ pobre mulher,/ p'ra onde hás-de voltar-te? que hospitalidade,/ que casa, que país salva teus males?/ Como um deus te conduziu, ó Medeia,/ por um mar sem fim de calamidades.» (vv. 358-363).

Em semelhante situação, encarando a conjuntura por este prisma do apartamento da pátria amada, estão *As Suplicantes*, de Ésquilo. Expatriadas, mas por razões bem diferentes das que moviam uma cega Medeia. As filhas de Dánao fogem da sua própria pátria para evitar a imposição de casamento por parte dos primos egíptiades. Vendo-se obrigadas a deixar a terra natal, na companhia de seu velho e desesperado pai, procuram abrigo na Argólida, terra de Io, de quem descendem. Pelasgo, rei de Argos, hesita perante a súplica, mas acaba por aceitar a presença destas cinquenta mulheres e seu pai. Se, por um lado, Medeia perde o estatuto social em terra alheia, as suplicantes haviam-no já perdido na sua própria pátria, e daí o motivo da fuga. Uma inadaptação, portanto, ao próprio país, embora de culpa alheia (Aesch., *Sup.*, vv. 1-6):<sup>7</sup>

«Que Zeus Suplicante lance com benevolência a sua mirada sobre o nosso bando marítimo, que um dia partiu das desembocaduras de fina areia do Nilo.

<sup>6</sup> Citamos pela tradução de Rocha Pereira 1991.

<sup>7</sup> Citamos pela tradução de na tradução de Jesus (2012).

Deixando para trás a terra de Zeus, vizinha da Síria, fugimos para o exílio; não que, desterradas por voto popular, paga de um crime de sangue, tenhamos deixado a cidade; antes porque, detestando os varões da nossa raça, abominamos o casamento com os filhos de Egipto e a sua [demência] sacrílega. / Dánao, nosso pai, o conselheiro e estrategista do nosso destino, tendo disposto bem as peças no tabuleiro, de entre todas as aflições escolheu a mais enobrecedora: fugir em liberdade pela orla marítima e aportar a estas terras de Argos, de onde descende toda a nossa raça, orgulhosa de ter nascido de uma novilha perseguida pelo moscardo, graças ao toque e ao sopro de Zeus. »

Foquemo-nos apenas, por um momento, na mobilidade social; tema um pouco marginal ao da viagem, embora interessante por contraponto aos dois casos anteriores: falemos de Fortunata, mulher de nome falante, esposa de Trimalquião, protagonistas de uma boa parte de *Satyricon*. É, realmente, afortunada, a mulher deste rico liberto, não só pelo facto de o marido ter pago a sua liberdade («Resgatei a minha companheira, para ninguém limpar as mãos nos cabelos dela.» Petr., *Sat.*, 57.6), elevando a sua condição social de escrava a liberta, mas pela vida desafogada, luxuosa até de que desfruta. Há, contudo, uma nota que nos dá conta da forma como Fortunata, a certa altura, se desfaz dos seus próprios bens para encetar o negócio que dera à família o conforto financeiro que desconheciam («Nesta altura, Fortunata teve um gesto bonito: agarrou em todas as jóias, em todos os vestidos, vendeu-os e pôs-me na mão cem moedas de ouro. Foi esse o crescente do meu pé de meia.» 76.7). Há, então, uma dupla ascensão social por parte deste casal, situação bem diferente da de Medeia e das cinquenta danaiades. Há, ainda, uma particularidade interessante a mencionar acerca deste casal e desta ascensão. Como em todos os casos de mobilidade, há a questão da adaptação a uma nova realidade e, neste caso, Fortunata demonstra uma aprendizagem bem sólida das novas regras sociais, bem como uma consciência da importância da sua boa aplicação, e isso vê-se, claramente, no contraponto que constitui às atitudes despropositadas de Trimalquião em pleno banquete, perante os convivas. É a desadequação de Trimalquião que faz sobressair o maior decoro de uma liberta que assume perfeitamente o papel de matrona pudica que o novo estatuto lhe exige. Contudo, Fortunata deixa passar, em azáfama («aquela mulher que corria de um lado para o outro», 37.1), a imagem da liberta preocupada com o bem estar dos seus escravos, acima de tudo.

«É a esposa de Trimalquião, chama-se Fortunata e mede o seu dinheiro às arrobas. Ainda há pouco, quem era ela? Que o teu génio guardador me perdoe, mas tu nem um bocado de pão irias aceitar da mão dela. Agora, sem mais nem porquê, subiu às nuvens e é o braço direito de Trimalquião. Numa palavra: se em pleno sol do meio-dia lhe disser que é noite fechada, ele é capaz de acreditar. Ele nem sabe o que possui, podre de rico como é; mas esta pécora olha por tudo, está mesmo onde nem imaginas. É poupada, nada bebedolas

e de bom conselho. Vale em ouro quanto pesa. Mas tem cá uma má-língua, que pega alcoviteira! De quem gosta, gosta; de quem não gosta, não gosta.» *ibid.*, 1-7 Esta é a forma como ela é vista por um dos comensais, e poderia ser qualquer um.

Em pleno banquete, quando Trimalquião mostra um pouco do seu despropósito, Fortunata ri, envergonhada e em tom de aviso. «Enfim, se algum de vocês se quiser aliviar, não há de que ter vergonha. Nenhum de nós nasceu tapado. Para mim, não há tormento maior do que andar a apertar. É a única coisa que nem Júpiter pode proibir. Estás-te a rir, Fortunata, tu, que, de noite, não me deixas pregar olho? Nem mesmo na sala de jantar vou impedir alguém de se aliviar quando tiver vontade: se até os médicos nos proibem de andar a apertar!» (47.4-5)

Contudo, descamba o ambiente quando o próprio esposo, o despropositado Trimalquião, esquece por completo, tanto a sua nova posição como a da esposa, e a sujeita a tão embaraçosa situação: «Nenhum de vocês pede à minha Fortunata para dançar? Vão por mim: ninguém baila melhor a dança do ventre. E ele mesmo, com as mãos levantadas sobre a testa, imitava o actor Siro, ao mesmo tempo que toda a criadagem entoava em coro: “Tralalá-lalalalá!” E teria avançado para o meio da sala, se Fortunata não se tivesse chegado ao seu ouvido; cá para mim, deve ter-lhe dito que a uma pessoa da sua posição não ficavam bem figuras tristes como aquelas.» (52.9-10). Pelo mesmo vexame passa com um outro novo-rico, personagem paralela a Trimalquião: «Estavam elas nestas cumplicidades, quando Habinas se levanta muito sorrateiramente, puxa Fortunata pelos pés e lança-a sobre o leito. / - Ai, ai! – gritou ela, ao sentir a túnica subir-lhe acima dos joelhos; recompôs-se, então, no regaço de Cintila e escondeu com um pano o rosto ainda mais afogueado pelo rubor.» (67.12-13).

Num outro momento de discussão, volta a relembrar à esposa as raízes baixíssimas a que pertencera e das quais ele a resgatara: «Então como é? Essa tocadora de flauta já não se lembra? Fui eu que a livreí do estrado dos escravos, que fiz dela uma pessoa entre pessoas. ... Mas quem nasceu num palheiro não consegue pregar olho num palácio. » (74.13-14).

Falando de matronas pudicas, é impossível não referir a famosa Matrona de Éfeso, uma das pérfidias personagens femininas de *Satyricon*. Interessa, obviamente, a sua história, pela imagem de perfeita matrona, mas interessa-nos aqui, sobretudo, o exemplo dado pelo autor para reforçar esta imagem: vinham mulheres de fora para ver esta matrona: «Havia certa dama, em Éfeso<sup>8</sup>, tão famosa

---

<sup>8</sup> Há uma grande contradição entre as virtudes atribuídas à matrona e a fama da sua cidade: Éfeso, pela sua localização portuária, que implicaria um estilo de vida mais luxuoso e citadino, embora também leviano e pecaminoso. Cf. Pecere 1995: 15, 42-43; Leão (1998: 90; Anderson 1999: 56.

pela virtude, que até as mulheres das regiões vizinhas ela atraía à contemplação<sup>9</sup> do espectáculo da sua conduta.» (111.1)

Funcionava esta matrona, portanto, não só como *exemplum* de primeira, mas como atracção turística<sup>10</sup>, deslocando-se a Éfeso mulheres das mais diversas localidades para apreciar de perto a tão louvada esposa. Cai por terra esta imagem, ou não se tratasse de um mundo às avessas, por Petrónio retratado/reinventado. Enviuvada, chora o marido na campa, mas rapidamente se enamora de um soldado com quem acaba por passar três dias no sepulcro do recente defunto. Não bastando já a transgressão do estatuto que adquirira, mais o de viúva ideal, há ainda a questão da falta de um homem nas cruces que estariam à guarda do soldado. Mas é com prontidão que a pudica matrona oferece o cadáver antes amado, em troca de um amor vivo<sup>11</sup>.

Falemos agora de Trifena, outra mulher de nome falante<sup>12</sup> (*Tryphaina*, proveniente de *tryphe*, termo grego que significa ‘prazer’, ‘volúpia’). Não se trata de uma personagem central da obra petroniana, mas tem o seu lugar de destaque pela novidade que traz. Trifena viaja sozinha<sup>13</sup>. Numa época em que a mulher de alto estatuto social não estava autorizada a viajar sem a companhia de pai ou marido<sup>14</sup>, nem as escravas viajavam, nem as mulheres de classe média baixa o poderiam fazer. Trifena surge como a única mulher de classe mais elevada no navio de Licas de Tarento, aquando da chegada dos protagonistas de *Satyricon*. Mas ela não tem com Licas qualquer envolvimento além da amizade e, dela, se diz com clareza que viaja de cá para lá, por uma questão de prazer. Esta é a verdadeira novidade de Trifena, uma mulher poderosíssima<sup>15</sup>, cuja simples voz causa tremores nos viajantes ainda desconhecidos, embora rapidamente descobertos.

Trifena «a desterrada» (100.6) é, também, a única personagem feminina com papel verdadeiramente activo no episódio (100-108) do navio de Licas, assumindo o primeiro plano, não só pelo maior quinhão que ocupa na economia narrativa, mas especialmente pelo relevo forte da sua personalidade. É Eumolpo

---

<sup>9</sup> A localização da matrona num lugar famoso pela luxúria salientava a sua fama de caso exemplar, admirada como ‘*spectaculum*’ pelas outras mulheres. Leão 1998: 90.

<sup>10</sup> Cf. Anderson 1999: 56.

<sup>11</sup> Pecere 1975: 139.

<sup>12</sup> Cicu 1992: 92.

<sup>13</sup> *Sat.* 118.

<sup>14</sup> Ao contrário das outras mulheres de classe alta, casadas, que “a todo o momento têm um escravo ao seu alcance, o qual lhes evita os mais pequenos gestos; também nunca estão sós. [...] A omnipresença dos escravos equivalia a uma perpétua vigilância. [...] A decência e a preocupação da sua posição obrigam uma senhora a sair com as servidoras, damas de companhia (*comites*) ou um servidor cavaleiro (*custos*) de quem os poetas eróticos falam muitas vezes; esta prisão móvel que a segue para todo o lado equivale a um harém monogâmico, ou um gineceu.” Veine 1989): 198 e sqq.

<sup>15</sup> Cicu 1996: 116.

quem primeiro a descreve como uma pessoa respeitável, belíssima e que usufruía de toda a sua condição de liberdade, espelhada no gosto pela viagem, pela aventura e pela descoberta: «Trifena, a mais bela de todas as mulheres, que passa o tempo a viajar de um lado para o outro, só por diversão.» (101.5)

Em contraponto a Trifena, aventureira a solo, recordemos a esposa de Apolónio, rei de Tiro<sup>16</sup>, obra de autor desconhecido, mas de título homónimo, narrativa recheada de tudo o que, à época, do género em composição se esperava: a aventura náutica, os encontros e desencontros, a pirataria e a escravidão, a viragem do expectável.

Depois de casar com Apolónio, rei de Tiro, recentemente naufragado, a filha do rei Antíoco engravida. Apolónio, reconhecendo na costa uma nau sua, fica ciente de que estaria para si guardado tudo a que teria direito. Planeia, então, uma viagem de volta à pátria: «turned joyfully to his wife and said: “My lady, you believed me when I was shipwrecked; now you have proof. And so I beg you, dearest wife, to allow me to set out and obtain the kingdom that has been promised to me.”» (*Hist. Apol.*, 24) A esposa exige, contudo, ao marido, que a leve: «“Dear husband, if you had been away somewhere on a long journey, surely you should have hurried back for my confinement. But as it is, since you are here, are you planning to leave me? Let’s sail together. Whether on land or sea, wherever you are, let’s live or die together.”» (24)

Em pleno mar alto, dá-se o parto e a morte da esposa, situação desesperante para Apolónio, que planeava levar de volta a Antíoco a sua filha e neta: «“My dear wife and the king’s only daughter, what has become of you? What shall I say about you and what reply shall I give to your father, who rescued me when I was a poor, destitute victim of shipwreck?”» (25) E mais difícil ainda lhe fora lidar com a crua realidade para a qual lhe chama à atenção a tripulação. Compreendendo o luto do rei, embora tencionando proceder de modo a proteger toda a tripulação, os marinheiros convencem Apolónio de que a esposa, morta, não poderá permanecer a bordo. Faz-se-lhe, então, um caixão apropriado, onde, dentro, leva os vestidos e a soma necessária, em jóias e ouro, para uma decente cerimónia fúnebre. «“Master, you’re showing piety, but the ship cannot continue with a corpse aboard. Order that the body be thrown into the sea so that we can escape the force of the waves.”» (25) Então, despede-se o rei da defunta esposa: «He gave the last kiss to the dead girl, wept over her corpse, and ordered that the infant be taken away and nursed carefully so that he would have some little comfort in his time of troubles and be able to show the king a grandchild in return for his daughter. Weeping bitterly, he ordered that the coffin be thrown into the sea. Three days later waves cat up the coffin. It came to rest on the shoreline of Ephesus, not far from the estate of a doctor» (25-26).

---

<sup>16</sup> Panayotakis 2012: 301 sqq.

Dado o caixão à costa, e encontrado por estudantes de medicina, dentro contém uma missiva com os procedimentos desejados pelo remetente de tão triste correspondência: «I ask whoever find this coffin containing twenty thousand gold sesterces to keep ten thousand for himself and to spend ten thousand on a funeral, for this dead girl has left a legacy of many tears and bitter grief. If the finder does not do what the bereaved asks may he be the last of his family to die, and may there be no one to give his body burial.» (*ibid.*, 26). Acontece, contudo, que não está morta a mulher, percebe-se que estaria em coma e, pouco tempo volvido, estava de volta à vida. O médico, sabendo da ascendência da jovem, decide adoptá-la, cedendo embora à sua exigência de manter a castidade. Apartada da filha a quem ainda há pouco dera à luz, e do marido que a acompanhava, sente-se inadaptada, em nova pátria, e refugia-se no templo de Diana, dedicando-se a uma vida de religiosidade.

Paralelamente, a filha, Társia, dada a criar a um casal<sup>17</sup>, após a morte da mãe, acaba por, forçada pelas vicissitudes da sorte a que tinha sido sujeita, ser destinada a uma vida de prostituição. Quatorze anos depois de ter sido dada a acolher, o casal que a tinha por responsabilidade, ou melhor, a parte feminina do casal, decide livrar-se da moça, que frente fazia em beleza e encanto à filha legítima. Diz a ama, no leito de morte, a Társia:

«Mistress Tarsia, listen to the last words of an old woman on her deathbed. Listen to them and take them to heart. Who do you think your father and mother are, and what do you think your native land is?» The girl said. “my native land is Tarsus, my father is Stranguillio, and my mother is Dionysias.” The nurse sighed and said: “Listen, Mistress Tarsia, To my account of your lineage, so that you will know what you must do after my death. Your native land is Tyre, your father is named Apollonius, and your mother is the daughter of King Archistrates. [...] If after my death the guardians whom you call your parents should do you any harm, go to the marketplace, and you will find a statue of your father, Apollonius. Clutch the statue and proclaim, ‘I am the daughter of this man whose statue this is.’ The citizens are mindful of your father’s favors and will come to your rescue if necessary.» (29).

Enquanto a tentavam assassinar a mando da mãe adoptiva, Társia reza aos deuses e, nesse momento, salva-a da morte, embora raptando-a, um grupo de piratas que, em Mitilene, a vendem num mercado de escravos: «She was put off the ship and placed out for sale in the marketplace with the other slaves. When a most unpleasant pimp heard about this, he wanted to buy no man or woman except Tarsia and began to bid for her purchase.» (33).

---

<sup>17</sup> Carrajana, 2005: 211-212.

Társia e o próprio pai reconhecem-se em terra alheia, de modo surpreendente, ainda que tardio, quando já o rei havia perdido a esperança de encontrar a filha que dera a criar, mas que prometera ir buscar de volta. Entre celebrações, Társia é pedida em casamento e, de volta ao mar, pretende a nova família ir ao encontro do sogro e avô, retornando, depois, a casa. Não fosse um sonho premonitório de Apolônio:

«In a dream he saw someone who looked like an angel and who said: “Apollonius, instruct your helmsman to make for Ephesus. When you arrive there, enter the temple of Diana with your daughter and your son-in-law and recount in sequence all the misfortunes that you have suffered since the time you were young. Then go to Tarsus and avenge your innocent daughter.”» (48).

E voltas dadas, pai e filha reunidos, Apolônio acaba por reencontrar a esposa que julgava morta. A estratégia narrativa é a mesma usada com Társia, a do relato dos lamentos e posterior reconhecimento, desta feita com a esposa.

«After Apollonius had uttered such words, his wife let out a cry and shouted, “I am your wife, the daughter of King Archistrates.” Throwing herself into his embrace, she began to speak. “You are my Apollonius of Tyre [...] Where is my daughter?” He showed Tarsia to her and said, “Look, here she is.”» (*ibid.*, 49).

Esta é, no fundo, a história desventurada de uma família apartada em viagem<sup>18</sup>, a quem tudo o que é inusitado, ainda que expectável dentro do género em construção, acontece. As reuniões, pai e filha, e de ambos com a mãe e esposa, são a surpresa final de uma história de desencontros que acaba em *happy ending*.

## CONCLUSÕES

O que se pretende com esta exposição é, primeiramente, uma abordagem ao fenómeno da mobilidade física no feminino. Pretende-se, além desta primeira abordagem à realidade da viagem da mulher da época, raramente feita a solo, um confronto entre vários e diversos casos práticos, entre personagens, e a forma como a viagem é encarada de forma tão diversa por cada uma delas. Primeiro, a mítica Medeia, viajante por amor, bárbara por traição, vingadora pelo sofrimento. As suplicantes, desterradas por manterem uma vontade comum, procuram asilo em terras estranhas, que preferem habitar, ainda que apartadas da pátria, em vez de cederem às desrespeitosas imposições dos seus conterrâneos. Depois, Fortunata, a afortunada mulher que viaja, mas na pirâmide social dos primeiros

---

<sup>18</sup> Panayotakis 2002.

séculos da nossa era, uma mobilidade permitida pela estabilidade financeira, espelho de uma adaptação a um novo estatuto, contraste evidente com o desadequado marido. A Matrona de Éfeso, o claro exemplo de uma mulher-modelo, ainda que farsante, que é motivo de atracção para mulheres de outras cidades. E, de um lado, Trifena, a mulher aventureira, que viaja sem dar contas a marido nem pai, no Navio de Licas, sob o tom cómico-satírico de Petrónio; do outro, a tragédia da morte da esposa de Apolónio em pleno mar alto, acabada de dar à luz uma filha, Társia, e todas as aventuras (e desventuras, em especial), por que a família apartada passa em viagem, andando de cidade em cidade, lidando com reis, príncipes, pescadores, piratas, proxenetas, e sacerdotisas, até ao reencontro final.

Divergindo em tom, em gravidade, em sub-temáticas dentro da categoria de viagem, serve este confronto para revelar um tema de interesse ainda actual, como é o da mobilidade na perspectiva feminina, tema que se foi instalando, até hoje, na narrativa romanesca, bem como os *topoi* já referidos, da viagem, e tudo o que lhe é inerente, a descoberta, a estranheza, a aventura e desventura, o desespero da morte ou o sucesso da sobrevivência. É claro como, actualmente, nos prende e cativa ainda este género narrativo, já encetado nos séculos I e II da nossa era, que recorre a todos estes *topoi*, e mais ainda, tornando-o tão apreciado, acessível e diversificado – tão mais perto de nós, este legado antigo, do que poderíamos imaginar.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS

- Autor desconhecido (2008), *The Story of Apollonius King of Tyre*. Trad. B. P. Reardon, in *Collected Ancient Greek Novels*. California.
- Eurípides (1991), *Medeia*. Trad. M.H. Rocha Pereira. Coimbra.
- Ésquilo (2012), *Suplicantes*. Trad. C. A. M. de Jesus Coimbra.
- Petrônio (2005), *Satyricon*. Trad. D. F. Leão. Lisboa.
- Plutarco (2012), *Vidas Paralelas: Sólon e Públicola*. Trad. D. F. Leão & J. L. Brandão Coimbra.

### ESTUDOS

- Anderson, G. (1999), “The Novella in Petronius”, in H. Hoffman (ed.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London.
- Balsdon, J. P. V. D., *Roman Women: Their history and habits*, London, 1962
- Bodel, J. (1999), “The Cena Trimalchionis” in H. Hoffman (ed.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*. London.
- Carrajana, P. M. (2005), “Da *Historia Apollionii Regis Tyri* à *Confessio Amantis*: Leituras de uma narrativa singular”, in F. Oliveira, P. Fedeli & D. F. Leão (coords.): *O Romance Antigo. Origens de um género literário*. Coimbra, 201-218.
- Cicu, L. (1992), *Donne Petroniane*. Sassari.
- Dimundo, R. (2005), “Le novelle petroniane: forme de riscrittura dei modelli”, in F. Oliveira, P. Fedeli & D. F. Leão (coords.): *O Romance Antigo. Origens de um género literário*. Coimbra, 131-143.
- Lefkowitz, M. R. & Fant, M. B. (1994), *Women’s Life in Greece and Rome*, Baltimore.
- Fantham, E., Foley, H. P., Kampen, N. B., Pomeroy, S. B. & Shapiro, H. A. (1994), *Women in the Classical World*, New York.
- Fedeli, P. (2005), “Il Labirinto nel ‘Satyricon’”, in F. Oliveira, P. Fedeli & D. F. Leão (coords.): *O Romance Antigo. Origens de um género literário*. Coimbra, 119-129.
- Ferreira, P. S. M. (2008), “Contribution to the definition of the relationships between the *Satyricon* of Petronius and Mennipean Satire”, in D. F. Leão P. S. M. Ferreira & C. Teixeira, *The Satyricon of Petronius. Genre, Wandering and Style*. Coimbra, 11-57.
- Kitto, H. D. F. (1990), *A tragédia grega: estudo literário*. Coimbra.

- Leão, D. F. (1998), *As Ironias da Fortuna. Sátira e Moralidade no Satyricon de Petrónio*. Lisboa.
- Leão, D. F. (2005), “Eumolpo e as correntes místicas gregas”, in F. Oliveira, P. Fedeli & D. F. Leão (coords.): *O Romance Antigo. Origens de um género literário*. Coimbra, 105-118.
- Panayotakis, S. (2012), *The Story of Apollonius, King of Tyre. A Commentary*. Berlin.
- Pimentel, M. C. (2005), “Enquadramento histórico do romance em Roma”, in F. Oliveira, P. Fedeli & D. F. Leão (coords.): *O Romance Antigo. Origens de um género literário*. Coimbra, 71-86.
- Pinheiro, M. P. F. (2005), “Origens gregas do género”, in F. Oliveira, P. Fedeli & D. F. Leão (coords.): *O Romance Antigo. Origens de um género literário*. Coimbra, 9-32.
- Reardon, B. P. (1991), *The Form of Greek Romance*. New Jersey.
- Schlesier, R. & Zellmann, U. (eds.) (2004), *Mobility and Travel in the Mediterranean from Antiquity to the Middle Ages*. Münster.
- Skinner, M. B. (2012), “Fortunata and the Virtues of Freedwomen” in M. P. Pinheiro, M. B. Skinner, & F. I. Zeitlin (eds.) (2012), *Narrating Desire. Eros, Sex and Gender in the Ancient Novel*. Berlin, 199-210
- Teixeira, C. (2008), “Two closed universes in the *Satyricon* of Petronius: The *Cena Trimalchionis* and the city of Croton”, in D. F. Leão P. S. M. Ferreira & C. Teixeira, *The Satyricon of Petronius. Genre, Wandering and Style*. Coimbra, 59-93.
- Teixeira, C. (2005), “As Histórias no *Asinus Aureus* de Apuleio e a sua relação com o romance”, in F. Oliveira, P. Fedeli & D. F. Leão (coords.): *O Romance Antigo. Origens de um género literário*. Coimbra, 167-183.
- Veyne, P. (coord.) (1989), *História da Vida Privada*, Porto.

# MACROESPAÇO E MICROESPAÇO NO *SATYRICON* DE PETRÓNIO: A NARRATIVA DE VIAGENS E A TENSÃO ENTRE ESPAÇO ABERTO E FECHADO

(Macrospace and microspace in Petronius' *Satyricon*: the travel narrative and  
the tension between open and closed spaces)

DELFINO F. LEÃO (leo@fl.uc.pt)

JOSÉ LUÍS BRANDÃO (jlbrandao@fl.uc.pt)

Universidade de Coimbra - Centro de Estudos clássicos e Humanísticos

RESUMO: A parte conservada do *Satyricon* de Petrónio distribui-se por três grandes espaços marcados pela influência grega em mundo romano e pelo impulso da viagem, sendo ainda cruzados pelas dinâmicas da tensão entre espaço aberto e espaço fechado, e pela presença de personagens dominadoras: a *Graeca urbs* onde decorre a primeira parte da narrativa, controlada pela figura do liberto Trimalquião; o mar imenso sulcado pelo barco do severo Licas; a esterilidade impudica de Crotona, onde o velho poeta Eumolpo leva a melhor sobre a turba dos *heredipetae*. O objetivo deste estudo é analisar de que forma o cruzamento de sensibilidades espelha a própria mundividência do império romano, ao mesmo tempo que acentua um sentimento de falência identitária e de insegurança, sublinhada pela oscilação entre espaço aberto e espaço fechado.

PALAVRAS-CHAVE: Macroespaço; microespaço; interior; exterior; identidade; insegurança

ABSTRACT: The preserved part of the *Satyricon* develops its plot around three large spaces marked by Greek influence in the Roman world and by the impulse to travel, while at the same time being crossed by the dynamics of tension between open and closed space, and by the presence of dominant characters: the *Graeca urbs*, where the first part of the narrative is set, under the control of the freedman Trimalchio; the immense sea furrowed by the ship of the crude Lichas; the unashamed sterility of Crotona, where the old poet Eumolpus gets the better over the mob of *heredipetae*. The objective of this study is to examine how the crossing of different sensitivities reflects the worldview of the Roman Empire, while accentuating, on the other hand, a sense of collapsing identity and of insecurity, emphasized by the oscillation between open and closed spaces.

KEYWORDS: Macrospace; microspace; interior; exterior; identity; insecurity

## 1. ENQUADRAMENTO<sup>1</sup>

Quando falamos do início do império, pensamos imediatamente na *pax*

---

<sup>1</sup> Gostaríamos de expressar o nosso agradecimento ao árbitro anónimo que avaliou este estudo numa fase preliminar da publicação e a quem devemos pertinentes sugestões, que contribuíram para melhorar este trabalho. Estudo desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

*Romana*, na segurança dos mares, situação que favorecia a mobilidade, o comércio, a prosperidade das pessoas e das cidades. É bastante ilustrativo um passo de Suetónio no qual Augusto, já perto da morte, é agraciado por uns marinheiros de Alexandria que, com palavras e atitudes rituais, verbalizam as benesses que o *princeps* lhes facultou (*Aug.* 98.2):

*Forte Puteolanum sinum praeteruehenti uectores nautaeque de nauí Alexandrina, quae tantum quod appulerat, candidati coronatique et tura libantes fausta omina et eximias laudes congesserant: 'per illum se uiuere, per illum nauigare, libertate atque fortunis per illum frui'.*

Quando atravessava, um dia, a baía de Putéolos, os passageiros e os tripulantes de um navio de Alexandria, que acabara justamente de aportar, vestidos de branco e coroados com grinaldas, não só lhe ofereceram incenso, como também o cumularam de bons augúrios e de extraordinários louvores: 'Por ele viviam, por ele navegavam; da liberdade e da felicidade por ele fruíamos.'

O trecho transcrito celebra, de forma otimista, a paz universal e a vocação universalista de Augusto<sup>2</sup>. Além da origem dos marinheiros, não só é grego o contexto do ato, como se sublinha simbolicamente a síntese entre elementos gregos e latinos sob a autoridade do imperador: diz o biógrafo que o *princeps* promove uma permuta de vestuário e de língua entre as duas etnias e assiste ao costume grego dos jogos dos efecos de Cápreas (Suetónio, *Aug.* 98.3).

A facilidade de circulação é celebrada ainda no tempo dos Flávios pelo poeta Marcial, que vê a justificação para o seu êxito pessoal na vocação universalista e integradora de Roma, uma vez que possibilita a difusão dos seus escritos na Gália (7.88), ou em terras mais distantes: *hic est quem legis ille, quem requiris, / toto notus in orbe Martialis* (1.1.1-2) ('este é aquele que lês, aquele que reclamas, / Marcial, conhecido em todo o mundo'). Ou, de modo semelhante: *ore legor multo notumque per oppida nomen / non expectato dat mihi fama rogo* (3.95.7-8) ('sou lido por muitas bocas e um nome conhecido através das cidades / me dá a fama, sem esperar pela pira»<sup>3</sup>).

O poeta escreve numa época em que, depois da lembrança dos excessos de Nero e da guerra civil de 68-69 (em que quatro imperadores se sucederam no trono imperial, impostos mais pelo Orbe que pela Urbe), os Flávios pretendiam

---

<sup>2</sup> O passo evoca provavelmente uma cerimónia litúrgica, como sugere o aparato (roupas, flores, incenso) e o ritmo da invocação. Para Rocca-Serra 1974: 671-680, será a expressão de um dos temas da propaganda de Augusto (a paz universal e a segurança dos mares) e que subentende a assimilação do príncipe a Júpiter, como causa última. Segundo Benario 1975: 84, é reflexo da afeição e aprovação generalizada do Império à obra de Augusto e à estabilidade do governo (prometida em Suetónio, *Aug.* 28.2).

<sup>3</sup> Cf. 6.64.

operar a restauração da ordem e da beleza de Roma, numa repristinação propagandística ao modelo augustano<sup>4</sup>. E se há um monumento icónico da universalidade do império é sem dúvida o Coliseu ou Anfiteatro Flávio, obra que se tornará um símbolo difusor do poder e de propaganda, replicado nas cidades provinciais, mas que também se apresenta como síntese da força centrípeta de Roma e uma espécie de microcosmo do mundo romano. A construção aparece, logo à nascença, associada a motivos de proveniência diversa, desde a exibição de feras de toda a espécie<sup>5</sup> à convergência multicultural do público. Com efeito, no epigrama de abertura do *Liber Spectaculorum*, cuja publicação celebra a inauguração do monumento em 80 d.C., Marcial evoca cinco maravilhas do mundo antigo, para, no final (*Spect.* 1.7-8), proclamar a superioridade daquele anfiteatro, cuja denominação posterior, Coliseu, devida à proximidade do colosso de Nero, haverá de evocar também o de Rodes<sup>6</sup>. E, no terceiro epigrama, o Coliseu torna-se um espço de cosmopolitismo que abarca a diversidade cultural e étnica do império, visível nas origens exóticas dos presentes. A passagem da diversidade à unidade é simbolizada na figura do imperador: o variado linguajar que ressoa transforma-se numa só língua quando se trata de aclamar Tito como Pai da Pátria (Marcial, *Spect.* 3.12). Destaca-se assim o papel unificador do *imperium*, exercido pela função administrativa do imperador, pela língua e pela arquitetura, claros fatores de mundialização<sup>7</sup>.

A mobilidade física ajudava a fomentar a mobilidade social. A promoção das elites locais através da concessão da cidadania é uma estratégia de domínio e romanização<sup>8</sup>. E, em Roma, a substituição das famílias senatoriais por novos membros (em parte oriundos das províncias) dá-se a um ritmo que surpreende<sup>9</sup>; a classe equestre é um vasto grupo, com cargos reservados aos seus membros; os veteranos do exército podiam tornar-se em terratenentes com estatuto em comunidades espalhadas pelo império<sup>10</sup>; e os libertos em especial prosperavam,

---

<sup>4</sup> Cf. Suetónio, *Ves.* 8.1. Vespasiano justificava a construção do Anfiteatro como sendo já um projeto de Augusto (Suetónio, *Ves.* 9.1)

<sup>5</sup> Cf. Suetónio, *Tit.* 7.3; Marcial, *Spect.* 9; 10; 17-19; 22-23.

<sup>6</sup> As maravilhas referidas são as seguintes: pirâmides do Egito; jardins suspensos da Babilónia; templo de Diana, em Éfeso; altar feito de chifres entrelaçados, existente em Delos e dedicado a Apolo; Mausoléu de Halicarnasso. Para um conspecto da tradição relativa às maravilhas do Mundo Antigo, com elenco das fontes, tradução e análise, vide Ferreira e Ferreira 2009.

<sup>7</sup> Vide Brandão 2012: 135-137 e 153-154; Fitzgerald 2007: 34-43.

<sup>8</sup> Tomando como exemplo o nosso território e concretamente no que diz respeito a magistrados de Olissipo, vide Mantas 2005 (particularmente 29-30, a propósito de uma inscrição de um magistrado flâmide de Germânico e de Lívia); e sobre uma hipótese de antecipação na atribuição do direito latino a comunidades lusitanas, Mantas 2010.

<sup>9</sup> 75 em 100 por cada geração segundo Garnsey e Saller 1991: 141. Cláudio é conhecido pela abertura na concessão da cidadania, bem como da dignidade de senador, inclusivamente a filhos de libertos: cf. Suetónio, *Cl.* 22.1.

<sup>10</sup> Vide Garnsey e Saller 1991: 132-133.

e tinham mesmo maiores possibilidades de êxito do que os humildes de nascimento livre, uma vez que recebiam do seu patrono o capital inicial para empreendimentos no comércio ou manufatura. Eram, por assim dizer, bafejados pela fortuna do patrono. Com efeito, a manumissão constituía uma forma de transferência de riqueza, a par da herança paterna, da adoção, ou da inclusão em testamentos<sup>11</sup>.

Mas a verdade é que o preconceito em relação à origem servil os perseguia<sup>12</sup>, embora o direito previsse a atribuição de privilégios que, em diferentes graus, os aproximava dos *ingenui*<sup>13</sup>. Mesmo os libertos poderosíssimos, invejados e odiados, que a partir de Cláudio dirigem os gabinetes imperiais, a quem se chega a outorgar o «direito de nascimento livre», não podem evitar a pecha<sup>14</sup>. Porque a questão é tanto social como moral: possuem a riqueza mas o espírito continua, em essência, a ser o de um liberto<sup>15</sup>. Esta mentalidade aristocrata encontra pleno eco na construção de figuras célebres de novos-ricos, como sejam o Trimalquião de Petrónio ou o Zoilo de Marcial<sup>16</sup>, onde o sal se mistura com pessimismo e sentimento de castração. Ora é precisamente a sensação de acentuada falência da missão civilizadora da Roma neroniana, tal como vem retratada no *Satyricon* de Petrónio, que colherá agora a nossa atenção.

Com efeito, a parte conservada do *Satyricon* de Petrónio distribui-se por três grandes espaços profundamente marcados pela influência grega em mundo romano e pelo impulso da viagem, bem como pela tensão entre espaço aberto e espaço fechado, nos quais é notório o controlo exercido por personagens dominadoras<sup>17</sup>. Desta forma, a designação genérica de *Graeca urbs* atribuída ao espaço urbano onde decorre a primeira parte da narrativa salienta a influência assumidamente grega em espaço romano. Esta primeira parte da obra é dominada pela figura do liberto Trimalquião, cuja casa assume os contornos de uma micrópolis com regras próprias que vinculam moradores e visitantes à mesma lógica de um

---

<sup>11</sup> Como sublinham Garnsey e Saller 1991: 147-150. No que diz respeito aos libertos no atual território nacional, vide o estudo comparativo de registos epigráficos de Mantas 2002.

<sup>12</sup> Cf. Tácito, *Ann.* 13.26-27.

<sup>13</sup> Como o *ius aureum anulorum*, que aproximava o liberto dos ingénitos livres, sem os libertar dos direitos do patrono, e a *restitutio natalium*, que os libertava dos direitos dos patronos. Para uma síntese das questões jurídicas relacionadas com a manumissão e dos diversos estatutos dos libertos e relação com os patronos, vide Guillén 2009: 249-253.

<sup>14</sup> Sobre as honras concedidas a Palante e Narciso por Cláudio, que paradoxalmente se comportava de forma servil, cf. Suetónio *Cl.* 28-29.1. Plínio (*Ep.* 7.28-29) indigna-se perante uma inscrição que celebra as honras concedidas a Palante.

<sup>15</sup> Como diz Séneca (*Ep.* 27.5) a propósito de Calvíso Sabino. Cf. Horácio *Sat.* 2.8, a propósito do mau gosto de Nasidieno. Uma solução para de algum modo premiar o êxito dos libertos foi a criação dos colégios de *Augustales* nas cidades de Itália e das províncias ocidentais. Vide Garnsey e Saller 1991: 144-145.

<sup>16</sup> Vide Leão 2004; Brandão 2012: 143-144.

<sup>17</sup> Sobre o tema da viagem no *Satyricon* (em paralelo com o mesmo tema na *Eneida* e no *Asinus Aureus*), vide Teixeira 2007: 233-368.

espço marcado pela imagem do labirinto. Numa outra dimensão espacial, o mar imenso, através do qual Encólpio e Gíton buscam a esperança da evasão, acaba subitamente por circunscrevê-los ao barco do severo Licas, que constitui em si mesmo também uma micrópolis ou um pequeno Estado autocrático, cuja ordem será profundamente perturbada pela descoberta dos passageiros clandestinos, que descambará em paródica guerra civil. Por último, a esterilidade impudica de Crotona, onde o velho poeta Eumolpo leva a melhor sobre a turba dos *here-dipetae*, recria um cenário em que, ao contrário dos dois anteriores, o engano é assumido de forma pública e descarada, embora também aqui vários episódios sublinhem a tensão entre espço aberto e espço fechado (como a aventura de Encólpio/Polieno com as sacerdotisas ou o encontro de Eumolpo com os filhos de Filomela).

Por outro lado, o tema da viagem estimula, do ponto de vista narrativo, a mudança de enquadramento espacial, ao mesmo tempo que acentua um cruzamento de sensibilidades (grega e romana, escravos e libertos, eruditos e novos-ricos) que espelha a pujança cosmopolita do império romano. No entanto, se o tópico da viagem e a variação de enquadramentos cénicos são, em si mesmos, elementos positivos, pois cadenciam a narrativa e colocam as personagens (e leitores) perante novos desafios, não deixam ainda assim de exprimir, ao mesmo tempo, um sentimento de falência identitária e de insegurança omnipresente, acentuada pela ténue e muito instável separação entre espço aberto e espço fechado, sublinhado pela inerme fronteira decorrente do simbolismo da porta.

Este estudo pretende, portanto, abordar as manifestações de cosmopolitismo itinerante que acompanham as principais personagens da obra (Encólpio, Gíton e Eumolpo), cruzando-as com a dinâmica disruptiva de espços mais ou menos amplos que se combinam de formas várias para recriar um universo referencial profundamente marcado pela imagem da instabilidade.

## 2. O MACROESPÇO DA OBRA E O MICROESPÇO DE DOMINADORES E DOMINADOS

Um traço comum a Trimalquião, Licas e Eumolpo reside no facto de todas estas personagens estarem relacionadas com a imagem da morte ou da finitude — seja de forma real, anunciada ou simplesmente encenada —, ilustrando assim um tema recorrente na obra petroniana, que acentua um sentimento geral de caducidade humana<sup>18</sup>. Por outro lado, essas figuras aparecem igualmente ligadas, de preferência, a determinados espços urbanos: Licas, embora morra no mar,

---

<sup>18</sup> Sobre esta questão, vide Leão 2013, estudo do qual são recuperados alguns dos argumentos agora apresentados.

provém de anteriores aventuras, que talvez se tenham passado em Massília<sup>19</sup>; Trimalquião surge dominador na *Graeca urbs* e, depois do seu funeral fictício, quase não volta a ser referido; Eumolpo, que conhece Encólpio e Gíton também na *Graeca urbs*, protagoniza a sua maior aventura conhecida em Crotona, lugar onde se sugere que acabará por encontrar a morte, evocada pelo testamento que impõe a cena final de necrografia com que pretende ludibriar os *heredipetae*. Há assim, no enquadramento narrativo destas personagens, uma ligação clara ao cosmopolitismo do império romano, que potencia a mobilidade e a mudança. Delas decorre uma experiência da vida que torna estas personalidades, até certo ponto, em ilustrações de um determinado tipo de *sapientia* que tanto Trimalquião como Eumolpo procuram cultivar em vários momentos da sua atuação, ainda que com resultados nem sempre bem conseguidos, contribuindo assim para a dimensão paródica e satírica do universo recriado no romance. Licas não exhibe, por si próprio, este mesmo brilho (pseudo)intelectual, mas a morte efetiva a que se verá sujeito acabará por inspirar noutros — especialmente em Encólpio — amargas reflexões sobre a existência humana que ajudam a cumprir, à sua maneira, este mesmo perfil de uma sabedoria prática que ora procura impor-se pelas palavras ora decorre da vivência de situações extremas, mas que se traduz também, de forma positiva, na expressão de um conhecimento da vida marcado pela mobilidade física e social (neste último caso, notavelmente ilustrada por Trimalquião).

### **2.1. Trimalquião: do macroespaço da *Graeca urbs* ao microespaço autocrata da *Cena***

Um tema tradicional, já brevemente evocado na secção anterior e que encontra um notável tratamento no *Satyricon*, é o motivo dos ‘caçadores de heranças’. O mote dos *heredipetae* (explorado em particular em Crotona) pressupõe três realidades diferentes, mas correlativas: o poder inerente a quem é rico e a sedução que a riqueza exerce sobre quem procura insinuar-se junto dos poderosos; a hora da morte, mais ou menos veladamente esperada pelas pessoas que gravitam à volta da vítima eleita; a falta de herdeiros legítimos, cuja existência comprometeria a possibilidade de se vir a ser contemplado no testamento. Não surpreende, por isso, que este motivo se encontre presente, no todo ou em parte, nas aventuras que envolvem as três personagens que marcam os macroespaços da obra, embora com especial impacto nos casos de Trimalquião e Eumolpo. A crítica tem estudado, sobretudo, Trimalquião, uma atenção justamente atribuída a esta criação petroniana incontornável, protagonista de um episódio igualmente

---

<sup>19</sup> É certo que o encontro de Encólpio com Licas também pode ter-se verificado na Campânia ou de qualquer modo, como a profissão de armador requer, em uma cidade portuária. Sobre esta hipótese de reconstituição de eventos perdidos, vide Sullivan 1977: 30-32.



famoso e único, a *Cena Trimalchionis*, que funciona, de resto, como uma micrópolis autocrática dentro do ambiente mais amplo da *Graeca urbs*<sup>20</sup>. Com efeito, a riqueza do liberto — logo secundada pela sua ostentação — é imensa<sup>21</sup>. Muitos são os pormenores, ao longo do Festim, que salientam essa realidade<sup>22</sup>. Bastará evocar um deles, a título meramente ilustrativo, facultado por Hérmeros, um conviva que tinha explicado a Encólpio o jogo de palavras encoberto em *carpe* e lhe dera informação sobre a laboriosa Fortunata, a esposa de Trimalquião<sup>23</sup>. Hérmeros fala do anfitrião nestes termos (37.8-10):

*Ipse Trimalchio fundos habet, qua milui uolant, nummorum nummos. Argentum in ostiarii illius cella plus iacet, quam quisquam in fortunis habet. Familia uero babaebabae, non mebercules puto decumam partem esse quae dominum suum nouerit. Ad summam, quemuis ex istis babaecalis in rutae folium coniciet. Nec est quod putes illum quicquam emere. Omnia domi nascuntur: lana, credrae, piper; lacte gallinaecum, si quaesieris, inuenies.*

Quanto a Trimalquião, tem propriedades por onde os milhafres podem espraiair o voo, rios e rios de dinheiro. Há mais prata pelo chão do quarto do seu porteiro, que muito boa gente tem no seu património. Quanto à criadagem — ora, ora! Tenho para mim, caramba, que nem a décima parte conhece o patrão. Numa palavra: é bem capaz de enfiar na ponta dum chinelo qualquer um desses lambe-botas. E não vás pensar que ele compra seja o que for. É tudo produção da casa: lã, limões, pimenta... leite de galinha, se o pedires, aí o poderás encontrar.

É provável que a descrição esteja um tanto magnificada, pela evidente admiração que Hérmeros nutre pelo êxito conseguido por Trimalquião. No entanto, as afirmações que faz parecem confirmar-se ao longo do Festim: a referência à abundância de objetos em prata é um eco das primeiras impressões de Encólpio ao entrar na casa do seu anfitrião (28.8); por outro lado, a ideia de que a criadagem era tão numerosa que a maior parte nem conhecia o senhor também se afigura congruente com o relatório de contas exposto no decurso

---

<sup>20</sup> Sobre a forma como o ambiente fechado da *Cena* está sujeito à onipotência de Trimalquião e à sua tentativa de controlar os elementos definidores do sistema de mobilidade (espço, tempo e movimento), vide Teixeira 2005; 2007: 262-300; 2008: 59-79.

<sup>21</sup> Não são convincentes tentativas, como a de Baldwin 1978, para diminuir drasticamente essa realidade.

<sup>22</sup> E.g. 28.7-8; 29.3-8; 30.2-3; 32.4; 33.2; 34.2-3; 47.11-13; 52.1. Algumas das referências são, seguramente, hiperbólicas e ilustrativas, portanto, da megalomania do liberto: 48.1-3; 53.1-10; 67.7-8.

<sup>23</sup> 36.5-8 e 37.1-8, respetivamente. A propósito do senhor da casa, tinha já afirmado (37.6): *ipse nescit quid habeat, adeo saplutus est* ('ele nem sabe o que possui, podre de rico como é'). Para as citações latinas, adota-se o texto de Müller e Ehlers 1995; para a tradução, Leão 2006.

da *Cena* (53.1-10), mesmo descontando uma larga margem para o exagero. Por tudo isto, Hérmeros pode afirmar, com satisfação: *quemuis ex istis babaecalis in rutae folium coniciet*. O poder do anfitrião está presente, inclusive, no próprio nome que Petrónio lhe atribuiu, certamente para sublinhar este traço da sua personalidade. Com efeito, o termo ‘Trimalquião’ significará algo como ‘três vezes rei’ ou ‘três vezes poderoso’<sup>24</sup>.

Há na *Cena* um passo particularmente rico para a história do fundo económico e social deste período da época imperial, que espelha, igualmente, a mobilidade social potenciada pelo sucesso nos negócios, visível em especial na figura de alguns libertos<sup>25</sup>. Trata-se do momento em que Trimalquião, zangado com Fortunata, começa a ceder às instâncias dos amigos para que esqueça o incidente familiar. Esporeado por esta escaramuça doméstica que lhe garantira, uma vez mais, a atenção geral, o anfitrião resolve narrar a história da sua vida, a qual constitui um exemplo de aplicação e de pertinácia — o *coricillum* que pulsa em homens de fibra, algo de que se não podem ufanar os *scholastici*, cuja (pretensa) erudição lhes não permite viver acima do patamar dos arranjos de circunstância, como o que os levava à micrópolis constituída pela casa de Trimalquião. Essa capacidade empreendedora está bem patente nas palavras que sintetizam o êxito empreendedor do liberto (76.8): *quicquid tangebam, crescebat tanquam fauus*<sup>26</sup>. E Trimalquião tem plena consciência da importância que a riqueza acumulada representa para o juízo da sociedade (77.6):

*Credite mihi: assem habeas, assem ualeas; habes, habebis. Sic amicus uester, qui fuit rana, nunc est rex.*

Vão por mim: pataca que tenhas, pataca que vales; na conta do que tiveres, é nessa que serás tido. Assim o vosso amigo, que já foi rã, agora é rei.

Por isso, não tem ilusões: sabe que a consideração de que desfruta e os sorrisos amáveis que todos lhe dispensam se dirigem, de preferência, ao seu dinheiro. Por esse motivo, se estivesse certo de vir a ser recordado com genuína

---

<sup>24</sup> Cf. Schmeling 1969: 9; 2011: 84. A preocupação do liberto em se rodear de nomes propiciatórios (como a esposa Fortunata ou o *puer delicatus* Creso) remete, em última análise, para a sua superstição, um traço que partilha aliás com os demais ex-escravos. Sobre o nome de Trimalquião, vide ainda Walsh 1970: 114; Anderson 1981: 50. Interpretação depreciativa do nome em Castorina 1973: 22-23 e n. 16. Sobre a possível simbologia do número três e do esquema da triplicação aplicado a vários dos episódios da obra, vide Leão 1998: 57-58. Considerar, ainda, sobre os três níveis de leitura que permite o banquete do liberto, o artigo de Martin 1988: 242-244.

<sup>25</sup> A riqueza dos libertos torna-se proverbial, sendo conseguida por vezes de forma indigna de homens livres. Por isso, cedo deu azo também à expressão de lugares-comuns de novo-riquismo. Sobre a afluência de libertos a Roma e a expressão literária da crítica ao uso que dão à sua riqueza em Séneca, Petrónio, Marcial e Juvenal, vide Guillén 2009 254-257; Brandão 2012 143-144.

<sup>26</sup> ‘Coisa em que eu pusesse as mãos, medrava que nem favo de mel.’

saudade, depois de morto, talvez não visse a necessidade de fazer um mausoléu tão sumptuoso como o que arquitetara com Habinas, o empresário de pompas fúnebres que se vem juntar mais tarde aos convivas. O objetivo é deixado bem claro (71.5-6 e 71.11):

*Respiciens deinde Habinnam 'quid dicis' inquit 'amice carissime? Aedificas monumentum meum, quemadmodum te iussi? Valde te rogo ut secundum pedes statuae meae catellam pingas et coronas et unguenta et Petraitis omnes pugnas, ut mihi contingat tuo beneficio post mortem uiuere. [...] Horologium in medio, ut quisquis horas inspiciet, uelit nolit, nomen meum legat.*

Fixou então os olhos em Habinas e perguntou:

— E tu que dizes, meu amigo do peito? Vais tratar de me construir o monumento fúnebre, tal como eu te pedi? Peço-te encarecidamente que junto aos pés da minha estátua faças representar uma cachorrinha, coroas de flores, vasos de perfume e ainda todos os combates de Petraitis, a fim de que eu consiga, através da tua benevolente aplicação, a graça da vida depois da morte. [...] E um relógio ao centro, para que quem for ver as horas, com ou sem vontade, tenha de ler o meu nome.

O novo-rico pretende que o seu túmulo seja um verdadeiro *monumentum*, isto é, algo que lhe assegure um lugar na memória dos vivos<sup>27</sup>. Poderá dizer-se, com razão, que estas ideias mais não exprimem do que a usual jactância do liberto. Mas verdade é, também, que Trimalquião sentia a mágoa de não ter ninguém que continuasse o seu nome e perpetuasse o império por ele conquistado<sup>28</sup>. Trata-se de um homem que conseguiu singrar na vida, até atingir um lugar de relevo no seu meio, graças à riqueza e ao poder de que a Fortuna o dotou. Apesar de tudo, é um ser inquieto. Sente que a atenção que lhe dispensam, salvo raras exceções, é mais interesseira que genuína. A sombra da morte tolda-lhe, cada vez mais, os dias, e o liberto ensaia a ilusão de controlar esse momento final, procurando torná-lo presente e adivinhar os efeitos que irá provocar. Mas pesa-lhe que toda a sua vida caia no esquecimento. Por isso, procura conquistar um lugar no coração dos mais diretos colaboradores e garantir a perenidade no seu *monumentum*. Desta forma, apesar de o seu poder se estender pelo macroespço da *Graeca urbs* e de a *Cena* assumir, de forma clara, os contornos de uma micrópolis dominada pela autoridade omnipresente do liberto, a imagem da morte que, de forma progressiva, toma conta da atmosfera de Festim e inclusive motiva o seu termo sugere que este espço interior acaba por tornar-se simbolicamente na própria tumba permanente do Trimalquião, selando no tempo a sua existência e personalidade.

<sup>27</sup> Cf. Schlant 1991: 51-53.

<sup>28</sup> Revela esse pesar, quando se zanga com Fortunata (74.15-16).

Alargando agora a análise ao contexto histórico de produção do *Satyricon*, este microcosmos autocrático e fechado definido pela casa de Trimalquião e pela *Cena* lembra a tradição relativa à descrição da famosa *Domus Aurea* de Nero, lançada em volta de uma lago central e dominada pelo colosso do imperador, como regista Suetónio (*Nero* 31.1-2):

*Vestibulum eius fuit, in quo colossus CXX pedum staret ipsius effigie; tanta laxitas, ut porticus triplices miliarias haberet; item stagnum maris instar, circumsaeptum aedificiis ad urbium speciem; rura insuper aruis atque uinetis et pascuís siluisque uaria, cum multitudine omnis generis pecudum ac ferarum. In ceteris partibus cuncta auro lita, distincta gemmis unionumque conchis erant; cenationes laqueatae tabulis eburneis uersatilibus, ut flores, fistulatis, ut unguenta desuper spargerentur; praecipua cenationum rotunda, quae perpetuo diebus ac noctibus uice mundi circumageretur; balineae marinis et albulis fluentes aquis. Eius modi domum cum absolutam dedicaret, hactenus comprobauit, ut se diceret quasi hominem tandem habitare coepisse.*

Era tal o vestíbulo que nele se erguia um colosso de cento e vinte pés com os traços do dono; eram tão grandes as áreas, que continham um triplo pórtico de uma milha; e também um lago à imitação de um mar, rodeado de construções a fingir de cidades; e, ainda por cima, diversos campos, de cultivo e de vinhas, de pastagens e florestas, com uma vasta fauna de todo o tipo, de gado doméstico e animais selvagens. Nas restantes partes, tudo estava recoberto de ouro e adornado de gemas e de conchas de pérolas. As salas de jantar tinham os tetos artesoados com placas de marfim móveis, de modo a espalhar flores do alto, e perfuradas, para lançar borrifos de perfumes. A sala de jantar principal era arredondada, para poder rodar continuamente, dia e noite, a fazer as vezes de mundo. Nos banhos corria água do mar e de Álbula. Concluída deste jeito a moradia, ao inaugurar-la, deu a sua aprovação, limitando-se a dizer que finalmente começava a habitar que nem um homem!

Os excessos de Nero oprimem os cidadãos, com a agravante de que se passa do plano ficcional para o cívico, ou pelo menos biográfico. Tratava-se da realização de uma fantasia de um tirano: uma *uilla* no centro da cidade (cf. Tácito, *Ann.* 15.42.1), o que causava indignação, pela lembrança do incêndio e pelas expropriações que o *superbus ager* implicara, como nota Marcial (*Spect.* 2.8)<sup>29</sup> e como sugerem os grafitos de protesto<sup>30</sup>. A representação de cidades e campos ao redor do lago central corresponderia, para Grimal, a uma espécie de microcosmos do mundo mediterrâneo<sup>31</sup>. As inovações mecânicas das salas de jantar, sinais de

---

<sup>29</sup> Vide Aiardi 1978: 99.

<sup>30</sup> Cf. Suetónio, *Nero*, 39.2.

<sup>31</sup> Vide Grimal 1955: 16-17. Cf. Marcial *Spect.* 2.5-6.

extravagância e do caráter histriônico do imperador — com dispositivos que permitiam espalhar flores e perfumes sobre os convivas —, têm claros ecos em Petrónio (*Sat.* 60) e Séneca (*Ep.* 90. 15)<sup>32</sup>. O paralelismo vai mais longe: no cume da gradação, estava a *praecipua cenatio rotunda*, que girava em representação do universo e do devir do tempo<sup>33</sup>.

É interessante notar que o Coliseu será o símbolo oposto a esta centralização autocrática, segundo a propaganda dos Flávios visível em Marcial. No segundo epigrama do já referido *Liber spectaculorum*, o poeta louva as construções que se elevaram no lugar da *Domus Aurea*, a extravagante *uilla*, símbolo da arrogância tirânica de Nero, a culminar numa expressão que traduz a propaganda flaviana (*Spect.* 2.11): *reddita Roma sibi est* ('Roma foi restituída a si mesma'). O teor laudatório do epigrama centra-se, pois, na metamorfose de espço fechado em espço aberto de circulação, de convívio e de espetáculo; e na transformação dos deleites de um soberano (*dominus*) em deleites do *populus* (*Spect.* 2.12).

## 2.2. Licas: do macroespço evasivo do mar ao microespço fatal do barco

Apesar de ter muito menos peso na obra do que a figura anterior, em Licas a questão do poder e da morte encontra-se também gravada com incontestável clareza, bem como a expressão da dinâmica macroespço *vs* microespço. Uma vez que Licas e Trifena integraram, forçosamente, aventuras da parte não conservada do *Satyricon*, a informação disponível sobre estas personagens é menos abundante, mas ainda assim suficiente para ilustrar um padrão referencial semelhante.

Depois do tumulto vivido na locanda, e de novo causado pela disputada beleza de Gíton, este último e o ferido amante Encólpio resolvem embarcar, juntamente com o poeta Eumolpo e o seu mercenário Córax, num navio que se prepara para zarpar, numa tentativa de escaparem às contrariedades vividas na *Graeca urbs*, em especial dos riscos da desavença com Ascilto<sup>34</sup>. A bordo, o jovem Encólpio tenta atrair o sono, mas ainda não adormecera e já o afligia um pesadelo, infelizmente de contornos bem nítidos e persuasivos. Vozes conhecidas, vindas diretamente de um passado do qual procuravam fugir, deixavam-no em alvoroço, tal como a Gíton. Urgia perguntar a Eumolpo, com fugidia esperança, o nome do dono do barco onde incautamente se tinham deixado encerrar, quando procuravam a salvação do mar aberto. Eumolpo levou a mal

---

<sup>32</sup> Segundo a *História Augusta*, um artifício semelhante será, mais tarde, atribuído à sala de jantar de Heliogábalo (*SHA Hel.* 90.15).

<sup>33</sup> Talvez se possa, por isso, falar de paródia de Nero em Petrónio, ou talvez se trate de *topoi* retóricos ou literários que já existiam e eram usados em situações similares. Vide Aiardi 1978 : 95-96; Morford 1968 : 158-179; Blaison 1998 : 621-623; Brandão 2009: 223-230.

<sup>34</sup> Para uma análise pormenorizada destas peripécias vividas na segunda parte da estada na *Graeca urbs* e da travessia na nau de Licas, vide Teixeira 2007: 301-344.

que o importunassem e foi dizendo, em tom de reprimenda (100.6-7):

*Hoc erat — inquit — quod placuerat tibi, ut subter constratum nauis occuparemus secretissimum locum, ne nos patereris requiescere? Quid porro ad rem pertinet, si dixero Licham Tarentinum esse dominum huiusce nauigii, qui Tryphaenam exulem Tarentum ferat?*

Ah, então era esta — vociferou ele — a veneta que trazias? Assim que estivéssemos instalados no canto mais retirado, debaixo da cobertura do navio, tu não nos deixares pregar olho! Que adianta ao caso, se eu disser que o dono deste barco é Licas de Tarento, que a Tarento leva Trifena, a desterrada?

A revelação atingiu-os como um raio fulminante. Não havia salvação aparente. Eumolpo tinha-os atraído ao antro do Ciclope, ao domínio dos seus piores inimigos: Licas e Trifena. A esperança evasiva do espaço aberto do mar tinha-se subitamente confinado à estreiteza do barco de Licas — o qual, à imagem do que acontecera já com a *Cena* de Trimalquião, em breve se revelaria uma micrópolis autocrata, com a agravante de estar prestes a ser sacudida por um conflito civil. Só lhes restava apelar à piedade do poeta, companheiro de letras (101.2). Contudo Eumolpo resistia ao apelo, sem ver justificação para tal dramatismo, enquanto procurava dar mais informações sobre o proprietário da embarcação, para se certificar de que falavam de pessoas diferentes (101.4):

*Lichas Tarentinus, homo uerecundissimus et non tantum huius nauigii dominus quod regit, sed fundorum etiam aliquot et familiae negotiantis, onus deferendum ad mercatum conducit.*

Licas de Tarento, homem de muito respeito, e que não é só dono deste barco que governa, como também senhor de algumas propriedades e de uma casa de comércio, e que trata o transporte de cargas para o mercado.

O passo torna claro o poder de Licas, já adivinhado pelo medo que infunde em Encólpio e Gíton, embora este também possa ser explicado pela falta que os dois jovens haviam cometido e pela possível crueldade do capitão<sup>35</sup>. Eumolpo enuncia vários sinais que espelhavam a importância de Licas — a sua respeitabilidade social, a riqueza que possuía e a atividade de armador a que se dedicava —, confirmando assim involuntariamente que era mesmo aquela pessoa de quem Encólpio e Gíton fugiam. Perante este cenário, urgia agora descobrir uma forma de os jovens escaparem à vista destes inimigos. Vários planos são propostos e

---

<sup>35</sup> Com efeito, uma das interpretações para o nome de Licas é a de ‘cruel’. Ele, contudo, afirma não ter esse defeito (106.3). Cf. Walsh 1970: 99; Barchiesi 1984: 169; Schmelting 2011: 400-401.

rejeitados, acabando, por fim, por escolher exatamente o que porá a descoberto o seu disfarce. Com efeito, decidem vestir a pele de escravos fugitivos e têm, para isso, de se despojar das suas cabeleiras, gesto que constitui um voto supremo dos náufragos e, por tal motivo, de mau agouro<sup>36</sup>. É neste ato que são surpreendidos por um passageiro enjoado (103.5-6), que, de manhã, os denuncia ao capitão (104.5).

Mostrando o seu caráter totalitário e inflexível, Licas decide castigar os faltosos com boa dose de vergastadas e é nesse momento que se descobre a verdadeira identidade de Encólpio e de Gíton (105.5-11). Os ânimos exaltam-se e os passageiros dividem-se em duas fações, fazendo com que a micrópolis do barco entre num cenário de contenda intestina: uns apoiam, outros atacam os impostores. Algumas feridas ligeiras começam a aparecer, até que a intervenção radical de Gíton, seguido de Trifena e do piloto do barco (108.9-14), põe fim à peleja. Adivinhando a oportunidade, Eumolpo aproveita para se autoproclamar árbitro e negociador autorizado (*dux Eumolpos*, 109.1) dos termos da paz, definindo assim as linhas de uma nova ordem social. Na sequência dessa intervenção, o macroespço marítimo e o microespço recriado no interior do barco afinam, momentaneamente, pela mesma imagem de paz social.

Com os ânimos arrefecidos, a calma do mar convida, igualmente, à confraternização. Come-se, bebe-se e não faltam, sequer, as histórias picantes que despertam os apetites e as risadas sonoras. Mas, entretanto, o céu carregara o semblante e o mar respondeu com agitação crescente ao desafio das nuvens e dos ventos. Não seria o esforço humano: o barco baloiçava, como frágil folha, segundo o capricho das ondas. O naufrágio era inevitável. Licas, o capitão, não foi o último a abandonar o barco — como ditava a tradição —, mas antes o primeiro. O vento arrojou-o ao mar e logo uma onda lhe deu o abraço letal (114.6). Navio, equipagem e passageiros, todos se tornaram presa das águas<sup>37</sup>. E mais tarde, hão de ser os inimigos confessos de Licas, amolecidos embora por sentimentos humanitários que o momento despertou, quem lhe garantirá umas improvisadas honrarias fúnebres.

A tensão entre macroespço e microespço é assim dissolvida pela força do mar, que a todos coloca em idêntico patamar de fragilidade humana, preparando

---

<sup>36</sup> Já antes tinha havido uma referência à possibilidade do naufrágio (101.7). Curiosamente será esse desastre a pôr fim à aventura com Licas e Trifena. A ocorrência de um naufrágio estava dentro da tradição do romance grego, que esta obra parcialmente parodia. Sobre a relação entre o ato de cortar o cabelo e o risco do naufrágio, vide Scarola 1986. Sobre este tópico e em especial sobre o poema paródico que Eumolpo recita, dirigido a quem perdeu o cabelo (109.9-10), vide Setaioli 2011: 177-191.

<sup>37</sup> Licas é o único de quem se narra expressamente a morte. Trifena é recolhida em salva-vidas pelos escravos (114.7) e outros passageiros conseguem auxílio de uns pescadores (114.14). Este tratamento diferenciado acaba por acentuar o isolamento de Eumolpo e o simbolismo da sua queda.

igualmente o caminho para um novo enquadramento narrativo e uma nova existência (fictícia) das personagens sobreviventes.

### 2.3. Eumolpo: o macroespaço aberto como expressão de impudico alheamento ético e social

Durante a situação extrema que marcou o final da secção anterior, Eumolpo tenta compor um epitáfio em honra do falecido Licas, espriando o olhar pelo horizonte, eventualmente em busca de inspiração. Tal atitude seria normal num poeta e, por conseguinte, o seu significado pode esgotar-se nessa interpretação mais imediata. Mas talvez, no seu íntimo, o Bom Cantor se preparasse para a possibilidade de vir, também ele, a protagonizar um desfecho semelhante, como viria de facto a acontecer algum tempo depois. Na realidade, uma vez refeitos do susto do naufrágio, os sobreviventes metem-se ao caminho e, horas depois, avistam uma cidade, cuja identidade lhes é desconhecida. Obtêm então de certo *uilius* a explicação de que se trata de Crotona, centro urbano outrora florescente, mas agora infestado de *heredipetae* (116.1-9), estando assim criadas as condições para entrar no derradeiro macroespaço da obra.

Eumolpo vê nesta praga dos ‘caçadores de heranças’ a oportunidade ideal para inverter, em termos paródicos, a lógica inerente a esta forma de exploração social, transformando os *captatores* em *captati*. A fim de pôr o plano em ação, necessita da conivência dos companheiros (Córax, Encólpio e Gíton), que prontamente aceitam fazer o papel de escravos de Eumolpo e, assim, contribuir para a ficção engendrada<sup>38</sup>. Na montagem da comédia, nenhum pormenor é descurado (117.6-8):

*Post peractum sacramentum seruiliter ficti dominum consalutamus, elatumque ab Eumolpo filium pariter condiscimus, iuuenem ingentis eloquentiae et spei, ideoque de ciuitate sua miserrimum senem exisse, ne aut clientes sodalesque filii sui aut sepulcrum quotidie causam lacrimarum cerneret. Accessisse huic tristitiae proximum naufragium, quo amplius uicies sestertium amiserit; nec illum iactura moueri, sed destitutum ministerio non agnoscere dignitatem suam. Praeterea habere in Africa trecenties sestertium fundis nominibusque depositum; nam familiam quidem tam magnam per agros Numidiae esse sparsam, ut possit uel Carthaginem capere.*

Depois de prestarmos juramento, disfarçámo-nos de escravos, saudámos em coro o nosso amo e aprendemos todos a mesma lição: Eumolpo acabara de perder um filho, jovem de grande eloquência e muito promissor. Por isso, o pobre do velho decidira abandonar a cidade onde habitava, para que nem os amigos e companheiros do filho, nem a visão do seu túmulo fossem, cada

<sup>38</sup> Para a leitura deste episódio à luz da estratégia de encenação de uma comédia, vide Leão 1997.



dia, causa de lágrimas. Acrescia a esta desgraça o naufrágio recente, onde perdera mais de dois milhões de sestércios; não o perturbava tanto o prejuízo como a incapacidade de tornar reconhecida a sua posição, agora que estava sem servidores. Possuía, ainda, em África, trinta milhões de sestércios em propriedades e em títulos de crédito. E quanto à criadagem, era tanta a que tinha espalhada pelas suas terras da Numídia, que até poderia tomar Cartago de assalto.

O plano tinha sido cuidadosamente pensado para ir ao encontro das expectativas que os *heredipetae* alimentavam relativamente a novas presas<sup>39</sup>: primeiro, a perda recente do filho, desgosto ainda mais pungente, porquanto havia que tomar em conta as promissoras qualidades do falecido; a mágoa inconsolável, que levava o pai a evitar tudo o que pudesse avivar a recordação da tragédia; a decisão de viajar para espairer, não contando que a sorte, uma vez mais, lhe seria desfavorável, acrescentando às suas desgraças o agravo de um naufrágio recente. Até aqui, a invenção procurava tornar o episódio verosímil e espevitar o interesse dos *heredipetae*, na ânsia, certamente, de que estes começos auspiciosos se vissem confirmados pelo fator mais importante: a desejada riqueza que pudessem servir de saque. E ela aí estava, nédia e luzidia: a narrativa inventada deixava claro que, apesar das avultadas perdas no naufrágio, os bens do velho atingiam ainda proporções quase lendárias. O cozinhado tinha todos os ingredientes para agradar aos *captatores*, que não tardaram a morder o isco (124.2-4).

Embora a fortuna e poder de Eumolpo comecem por ser fictícios, a verdade é que, pouco tempo decorrido, se tornam reais, em consequência das liberalidades dos caçadores de heranças. O próprio Encólpio, mais alegre e viçoso com a vida fácil que agora levava, o reconhece claramente (125.1):

*Eumolpus felicitate plenus prioris fortunae esset oblitus adeo ut †suis† iactaret neminem gratiae suae ibi posse resistere impuneque suos, si quid deliquissent, beneficio amicorum laturos.*

Eumolpo, inchado com a presente abundância, tinha-se esquecido das misérias passadas, a ponto de se vangloriar aos da casa de que ninguém ali poderia escapar à sua influência e de que, se eles cometessem algum delito, ficariam impunes, graças à intervenção dos seus amigos.

Mas o próprio Encólpio, logo a seguir, dá expressão ao temor de que a sorte deixe de lhes ser favorável e o engano se torne conhecido (125.3-4). Efetivamente,

---

<sup>39</sup> De acordo com a informação previamente facultada pelo *uilicus* (116.7-8): em termos simples, só obtinha consideração social quem fosse rico e não tivesse parentes/herdeiros próximos. Melhor ainda se fosse velho, doente e com a morte à vista, pois menor seria o investimento de tempo dos *heredipetae* até obterem proveito.

a situação altera-se, talvez porque Eumolpo não retribui a generosidade dos *heredipetae* e estes começam a refrear as larguezas (141.1), ou então porque o estado de saúde do velho se teria degradado mesmo. Inicialmente, a doença fazia parte da ficção criada (117.9 e 140.6-9), pelo que poderia dar-se o caso de o velho estar somente a ganhar tempo até vir a melhor oportunidade para se pôr em fuga, juntamente com os mais diretos colaboradores. Mas a hipótese de que, desta vez, a debilidade física seria real está mais de acordo com o modelo analisado para Trimalquião e Licas, pois estabelece um paralelo com o encerramento das aventuras na *Graeca urbs* e no mar. A ser assim, o testamento de Eumolpo constituiria a sua derradeira e maior falácia. Embora seja um episódio bem conhecido, vale a pena evocar os termos em que está elaborado (141.2):

*Omnes qui in testamento meo legata habent, praeter libertos meos, hac condicione percipient quae dedi, si corpus meum in partes conciderint et, astante populo, comederint.*

Todos os que são contemplados no meu testamento, à exceção dos meus libertos, só entrarão na posse dos bens que lhes leguei com esta condição: que cortem em pedaços o meu corpo e, na presença do povo, o devorem.

Aos que se afadigavam à sua volta, na ânsia de conseguirem presa de vulto, mais não deixará do que o corpo velho, curtido pelos anos, e a consciência de terem sido enganados por quem projetavam burlar. E cegava-os de tal forma a miragem da riqueza de Eumolpo que bem depressa houve quem estivesse disposto a seguir a cláusula do testamento (141.5). A situação é ainda mais significativa se for tido em consideração que este último episódio acontece em Crotona, antigo bastião do pitagorismo. Segundo as palavras do *uilius* (116.9), a cidade, infestada pela praga dos caçadores de heranças, assemelhava-se a um campo semeado de morte, estabelecendo assim um profundo contraste de expectativas, uma vez que o simples contacto com a morte levantava reservas aos pitagóricos, que de resto eram partidários do vegetarianismo<sup>40</sup>. Em plena inversão desse comportamento, os Crotoniatas não só se alimentam de carne (136.1; 137.12) como vão mais longe: levam a avidez pelo dinheiro ao ponto de não recuarem perante uma condição que pressupõe, para ser satisfeita, a antropofagia. Mesmo admitindo que Petrônio esteja a parodiar um *topos* da retórica, torna-se difícil não considerar profundamente trágica e pessimista a cena final do *Satyricon*.

---

<sup>40</sup> Cf. Nardomario 1990: 57: «L'idea della morte, tanto distante dall'ambiente pitagorico (si ricordi che agli iniziati non era consentito prendere parte ai funerali), diviene onnipresente nella Crotona di Petronio.» Vide ainda Fedeli 1987, esp. 20-21. Para a leitura da representação de Crotona enquanto distopia pitagórica, vide Teixeira 2009. Sobre o pitagorismo enquanto categoria historiográfica, vide Cornelli 2013.

Por outro lado, ao salientar que esse ato tem de ser feito em público (*astante populo*), Petrónio sublinha igualmente que, por oposição ao que acontecia na *Graeca urbs* e no episódio de Licas, a aventura em Crotona é marcada preferencialmente pelo macroespço aberto<sup>41</sup>, destacando-se desta forma que o universo dos *heredipetatae* e das suas vítimas constitui não tanto um engano velado, mas antes uma ficção por todos abertamente cultivada.

### 3. A PORTA E A TENSÃO ENTRE O ESPAÇO INTERIOR E O EXTERIOR: A VERTIGEM DO VOYEURISMO

Apesar de ser um cenário dominado pelo espço aberto, na aventura em Crotona verifica-se também a utilização simbólica da porta enquanto fronteira ténue que permite definir dimensões mais restritas de microespço. É esse último aspeto que será brevemente evocado nesta parte final da análise, à luz da dinâmica entre espço interior e exterior e da relação que estabelece com o tema do voyeurismo.

O *topos* do voyeurismo é bastante recorrente no *Satyricon* e a tentação de espiar os outros verifica-se, em especial, na forma de caracterizar a atuação dos *scholastici* e das figuras com as quais eles se cruzam. Embora o estudo do voyeurismo das personagens humanas não constitua o motivo central da presente reflexão, valerá ainda assim evocar alguns exemplos que possam ilustrar a forma insistente como o tópico aparece evocado, sendo conjugado em especial com o tema da porta, precisamente enquanto meio de transição e mecanismo que permite circunscrever pequenas células de microespço íntimo, criando muitas vezes uma falsa ilusão de segurança<sup>42</sup>.

Essa ambivalência da porta encontra-se de facto presente logo nas primeiras cenas do *Satyricon*, mais concretamente no episódio do Foro. Com efeito, Ascilto, Gíton e Encólpio regressam rapidamente à estalagem onde se encontravam hospedados, na expectativa de poderem aí celebrar, de portas bem cerradas, a recuperação da túnica com as moedas perdidas, mas a tranca que os isolava do exterior, dando-lhes uma aparência de resguardo, desprende-se por si mesma e permite a entrada intempestiva de Quartila (15.8-16.2), que os irá arrastar para aventuras mais desgastantes do que prazenteiras.

---

<sup>41</sup> Perspetiva diferente em Teixeira 2008: 79-89, a qual defende que, como um todo, Crotona funciona como “a closed universe — the city of the *heredipetae*” (p. 79).

<sup>42</sup> Embora seja ancilar para os objetivos deste estudo, vale a pena referir a chamada “Warren Cup”, uma taça de prata assim denominada em homenagem ao seu primeiro possuidor em tempos modernos. Esta peça trata cenas de homoerotismo, com a particularidade de numa delas haver a sugestão de voyeurismo representado por uma porta entreaberta através da qual alguém observa a relação entre os amantes. A taça encontra-se no British Museum e é datável da primeira metade do séc. I da Era cristã, estando por conseguinte próxima da data de composição do *Satyricon*, em época neroniana. Esta datação tradicional da obra petroniana é amplamente aceite pela comunidade científica, embora não de forma unânime. Sobre esta questão, vide Leão 1998: 19-31.

É precisamente no decurso de um dos jogos de lascívia inventados pela sacerdotisa de Priapo que o motivo da porta associada ao voyeurismo e à devassa do microespaço da privacidade se destacam de maneira particularmente clara, durante a celebração das núpcias farsescas de Gíton e Pâniquis. A cena passa-se no quarto de dormir, portanto num local reservado à intimidade, mas tudo é espiado através de uma fenda na porta, descaradamente alargada, para servir de estímulo a Quartila no jogo erótico com Encólpio (26.4-5).

Uma outra referência ao voyeurismo, também num contexto marcadamente sexual, ocorre de novo na parte final da obra, já em Crotona, na paródia à ética educativa protagonizada por Filomela e por Eumolpo, o pretense pedagogo dos filhos daquela falsa matrona (140.1-11). No decurso do episódio, há um demorado recurso ao expediente do buraco da fechadura (140.11), por onde um dos filhos de Filomela espreitava o envolvimento erótico da irmã com o velho Eumolpo — cuja proficiência a nível sexual sublinharia, por contraste, o desânimo e impotência de Encólpio/Polieno.

No episódio do Foro inicialmente evocado, a abertura intempestiva das portas acentua o sentimento de insegurança que permeia o ambiente da obra, tanto a nível do macroespaço (e.g. o mar) como do microespaço mais reduzido. Nos jogos eróticos, porém, a devassa da privacidade atenua essa conotação negativa, privilegiando antes estratégias de lascívia e de descontrolada sensualidade<sup>43</sup>.

Ambos os temas contribuem, porém, para sublinhar como as categorias de espaço aberto e fechado, de interior e exterior, de mobilidade e recolhimento, se enquadram numa visão mais ampla do universo recriado por esta obra da época neroniana, acentuando um sentimento de insegurança e de certa falência do papel civilizador de uma Roma universalista e aberta, construída à volta do ideal da *pax Romana* e do governo augustano.

---

<sup>43</sup> Para outros exemplos onde a porta assume esta função de separar dois mundos, conjugada com a ideia de uma falsa segurança, de isolamento e de invasão da privacidade, vide 11.1-4; 63.1-64.1; 91.3-4; 92.1-3; 94.7-8; 95.7-9; 96.1-4; 97.7-8; 98.2.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aiardi, A. (1978), “Per un’interpretazione della *Domus Aurea*”, *PP* 33: 90-103.
- Anderson, G. (1981), “Trimalchio at Sousa-on-sea”, *AJPb* 102: 50-53.
- Baldwin, B. (1978), “Trimalchio’s domestic staff”, *AClass* 21: 87-97.
- Barchiesi, A. (1984), “Il nome di Lica e la poetica dei nomi in Petronio”, *MD* 12, 169-175.
- Benario, H. W. (1975), “Augustus princeps”, *ANRW* II. 2: 75-85.
- Blaison, M. (1998), “Suétone et l’*ekphrasis* de la *Domus Aurea*”, *Latomus* 57: 617-624.
- Brandão, J. L. (2009), “A *ekphrasis* suetoniana da *Domus aurea*”, in F. Oliveira, C. Teixeira e P. B. Dias (Coords.), *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas vol. 1 Línguas e Literaturas. Grécia e Roma*. Coimbra, 223-230.
- Brandão, J. L. (2012), “Marcial e a Urbe: o meio físico e histórico-social dos *Epigramas*” in C. Pimentel, J. L. Brandão e Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano*. Coimbra, 135-175.
- Castorina, E. (1973), “La lingua di Petronio e la figura di Trimalchione”, *SicGymn* 26: 18-40.
- Cornelli, G. (2013), *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an Historiographical Category*. Berlin.
- Fedeli, P. (1987), “Petronio: Crotone o il mondo alla rovescia”, *Aufidus* 1: 3-34.
- Ferreira, J. R. e Ferreira, L. N. (2009), *As Sete Maravilhas do Mundo Antigo: fontes, fantasias e reconstituições*. Lisboa.
- Fitzgerald, W. (2007), *Martial. The World of the Epigram*. Chicago.
- Garnsey, P. e Saller, R. (1991), *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*, Berkeley, 1987; trad. esp. *El Imperio romano, economía, sociedad y cultura*. Barcelona, 1991.
- Grimal, P. (1955), “Sur deux mots de Néron”: *AFLT Pallas* 3: 15-20.
- Guillén, J. (2009), *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. IV. Constitución y desarrollo de la sociedad*. Salamanca, 2ª ed.
- Leão, D. F. (1997), “*Satyricon* (117): encenação de uma comédia”, *Boletim de Estudos Clássicos* 27: 38-44.
- Leão, D. F. (1998), *As ironias da Fortuna. Sátira e moralidade no ‘Satyricon’ de Petrónio*. Lisboa.
- Leão, D. F. (2004), “Zoiló e Trimalquião: duas variações sobre o tema do novo-rico”, in C. S. Pimentel, D. F. Leão e J. L. Brandão (eds.), *Toto notus in orbe Martialis. Marcial 1900 anos após a sua morte*. Coimbra e Lisboa, 191-208.

- Leão, D. F. (2006), *Petrônio. Satyricon*. Tradução do latim e introdução. Lisboa, 2ª ed.
- Leão, D. F. (2013), “Poder, sabedoria e finitude no *Satyricon* de Petrónio”, in F. V. Cerqueira, A. T. Gonçalves, E. B. Medeiros e D. F. Leão (coords.), *Saberes e poderes no Mundo Antigo. Vol. II*. Coimbra, 33-52.
- Mantas, V. (2002), “Libertos e escravos na cidade luso-romana de *Ammaia*”, *Ibn Marúan* 12: 49-68.
- Mantas, V. (2005), “Os magistrados Olisiponenses do período romano”, *História das figuras do poder. Coleção Turrets Veteras VII*. Torres Vedras, 21-56.
- Mantas, V. (2010), “Epigrafia, notáveis e estatuto urbano”, *Conimbriga* 49: 15-39.
- Martin, R. (1988), “La *Cena Trimalchionis*: les trois niveaux d’un festin”, *BAGB*: 232-247.
- Morford, M. (1968), “The distortion of the *Domus Aurea* tradition”, *Eranos* 66: 158-179.
- Müller, K. e Ehlers, W. (1995), *Petronius Satyrica*. München, 4ª ed.
- Nardomarino, F. (1990), “Petronio, *Satyricon* 141: il testamento e la scelta necrofagica”, *Aufidus* 11-12: 25-59.
- Rocca-Serra, G. (1974), “Une formule culturelle chez Suétone (*Divus Augustus*, 98,2)”, *Mélanges de philosophie, de littérature et d’histoire ancienne offerts à P. Boyancé*. Rome, 671-680.
- Scarola, M. (1986), “Un naufragio da capelli (Petronio, *Sat.* 101-115)”, *AFLB* 29: 39-56.
- Schlant, E. (1991), “Petronius: our contemporary”, *Helios* 18: 49-71.
- Schmeling, G. (1969), “The literary use of names in Petronius’ *Satyricon*”, *RSC* 17: 5-10.
- Schmeling, G. (2011) *A Commentary on the Satyrica of Petronius*, with the collaboration of Aldo Setaioli. Oxford.
- Setaioli, A. (2011), *Arbitri Nugae. Petronius’ Short Poems in the Satyrica*. Frankfurt.
- Sullivan, J.P. (1977), *The Satyricon of Petronius. A Literary Study*; trad. ital. *Il Satyricon di Petronio. Uno studio letterario*. Firenze.
- Teixeira, C. (2005), “A odisseia romanesca do *Satyricon* de Petrónio: a *Cena Trimalchionis*”, *Humanitas* 57: 137-157.
- Teixeira, C. (2007), *Estrutura da viagem na épica de Virgílio e no romance latino*. Lisboa.
- Teixeira, C. (2008), “Two closed universes in the *Satyricon* of Petronius: the *Cena Trimalchionis* and the city of Croton”, in C. Teixeira, D. F. Leão e P. S. Ferreira, *The Satyricon of Petronius: Genre, Wandering and Style*. Coimbra, 59-93.

Teixeira, C. (2009), “Crotona no *Satyricon* de Petrónio: uma distopia pitagórica”, in M. F. Silva (coord.), *Utopias e Distopias*. Coimbra.

Walsh, P.G. (1970), *The Roman novel. The Satyricon of Petronius and the Metamorphoses of Apuleius*. Cambridge.

(Página deixada propositadamente em branco.)



# CAMINHOS DA RETOMADA DO CÉTICISMO ANTIGO NO PENSAMENTO MODERNO

(Trajectories of the rediscovery of Ancient Scepticism in Modern Thought)

DANILO MARCONDES (danilo@puc-rio.br)

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/Universidade Federal Fluminense

It is my contention that scepticism plays a special and different role in the period extending from the religious quarrels leading to the Reformation up to the development of modern metaphysical systems in the seventeenth century.

Richard Popkin, *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*

**RESUMO:** Richard Popkin mostrou que a retomada do ceticismo antigo no período moderno levou à formulação de um ceticismo moderno, distinto do ceticismo antigo. Uma dessas características em seu período inicial foi o que Popkin denominou “ceticismo fideísta”, consistindo no uso de argumentos céticos para problematizar os limites da razão, abrindo assim caminho para a fé. Essa discussão é particularmente importante no contexto da Reforma e da Contra-Reforma. Alguns historiadores da filosofia contestam porém a centralidade que Popkin atribui ao ceticismo nesse contexto e questionam a própria concepção de um ceticismo fideísta. Recorrendo ao humanista Guillaume Budé procuro mostrar que este pensador defende um tipo de fideísmo, atacando o recurso aos clássicos, inclusive ao ceticismo e ao estoicismo. Pode-se ver aí a influência de pensadores cristãos do Helenismo, os apologistas e representantes da patrística do período ante-nicêncio, que, relidos no início do período moderno, permitem um paralelo entre as controvérsias do início do Cristianismo e as do século XVI. Além disso, os textos dos apologistas e da patrística são também fonte de transmissão da filosofia cética através de referências a estes filósofos. Proponho assim uma leitura que favorece a interpretação de Popkin sobre o início do ceticismo moderno.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ceticismo antigo e moderno; Popkin; Patrística

**ABSTRACT:** According to Richard Popkin, the rediscovery of ancient philosophy in modern thought opened the way to a new form of scepticism which he considers characteristic of modernity, sceptical fideism. This has been contested by a number of historians of philosophy. I turn to a neglected author, the humanist Guillaume Budé, who in his later work criticized the humanistic revival of the Classics as a threat to Christianity. Budé refers to the transition from Hellenism to Christian thought in Late Antiquity as importing philosophical questions into religious thought and thus provoking a conflict of doctrines inherited from philosophy. This argument allows us to show a parallel between early Christian thought and the religious conflicts in the sixteenth century, as well as to consider the revival of Patristic thought in the Renaissance as an important source for the knowledge of Classical philosophers, among them Pyrrhonians and Academics.

**KEYWORDS:** Ancient and modern scepticism; Popkin; Patristic

A interpretação da formação do pensamento moderno foi revolucionada na década de sessenta do século XX por novas e originais hipóteses formuladas por historiadores da filosofia como Richard Popkin (2003), Paul Oskar Kristeller (1979) e Charles B. Schmitt (1983). Popkin e Schmitt, sobretudo, mostraram que a retomada do ceticismo antigo no contexto do humanismo renascentista teve um impacto sobre a Modernidade até então pouco reconhecido.

Popkin (1979) em “O ressurgimento do ceticismo grego no século XVI” (segundo capítulo de *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*) e Schmitt (1983) em “The rediscovery of ancient skepticism in modern times”<sup>1</sup>, significativamente textos com títulos muito próximos, apontam sobretudo para o impacto da releitura de obras clássicas principalmente de Sexto Empírico (1979), Cícero (1976) e Diógenes Laércio (1989). Popkin (*op. cit.*) analisa a recepção dessas obras no contexto do que denomina “crise intelectual da Reforma” (título do primeiro capítulo do livro supracitado), enfatizando as controvérsias teológicas como pano de fundo dessa releitura, o que, segundo sua interpretação, acaba por dar origem a um novo tipo de ceticismo, desconhecido na Antiguidade, consistindo no uso de argumentos céticos, derivados dos filósofos antigos, acadêmicos e pirrônicos, para a discussão de questões religiosas. Isso culmina efetivamente, ainda segundo essa interpretação, na formulação de uma nova problemática cética e de um novo tipo de ceticismo, que denomina de “ceticismo fideísta”. Este é para Popkin (*op. cit.*) um dos principais caminhos da retomada do ceticismo antigo na Modernidade, levando à formulação de um ceticismo moderno, ou melhor, de uma versão moderna do ceticismo, não encontrada no Helenismo. Pretendo discutir aqui em que sentido e em que medida isso realmente se dá.

Mostra também como esse caminho foi aberto a partir da controvérsia, central para a Reforma, em torno da proposta por Lutero da “regra da fé” como critério de solução para disputas quanto à interpretação das Escrituras e também quanto a outras questões teológicas, ou doutrinárias, da época<sup>2</sup>. Segundo Popkin isso teria levado à retomada de um dos principais problemas do ceticismo antigo, “o problema do critério da verdade”, cuja resposta seria dada neste momento pelo recurso à fé como a única forma de superação do conflito.

De acordo com essa análise o problema cético do critério e o uso dos argumentos céticos na Modernidade teriam começado no contexto desta controvérsia de caráter teológico e apenas em um segundo momento se desenvolvido como questão epistemológica. Popkin chega mesmo a dizer que Descartes fez a “Reforma na filosofia”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Em Miles Burnyeat 1983: 225-252.

<sup>2</sup> Popkin 2003, capítulo 1. Ver, por exemplo, a controvérsia entre Erasmo e Lutero a propósito do livre arbítrio. Ver Winter 2005.

<sup>3</sup> Popkin, 2003, capítulos 9 e 10.

Contudo, mais recentemente historiadores das ideias como Quentin Skinner (2002) e especialistas na filosofia dos séculos XVI e XVII como Françoise Caujolle-Zaslowski (1977), Emmanuel Naya (2009) e Sylvia Giocanti (1998) têm questionado esta tese por diferentes motivos.

Skinner (*op. cit.*) diverge da relevância atribuída ao ceticismo neste período, considerando que a argumentação dialética que Popkin (*op. cit.*) e Schmitt (*op. cit.*) identificam como evidência do recurso ao ceticismo pode ser interpretada simplesmente como característica mais geral da retórica antiga revivida e reelaborada no Renascimento. Não haveria assim nenhuma especificidade na recepção do ceticismo antigo nesse contexto, este seria apenas uma das várias correntes filosóficas do Helenismo então retomadas e as obras destes filósofos, como Sexto Empírico, não teriam trazido nenhuma contribuição em especial. As referências a autores céticos não teriam sido, segundo Skinner, particularmente importantes<sup>4</sup>:

“My hypothesis is thus that the anxieties expressed by seventeenth-century philosophers about moral ambiguity stem less from the rise of Pyrrhonism than from the Renaissance revival of the classical art of eloquence.

This [i.e. Popkin’s hypothesis] has certainly proved a fruitful hypothesis, but it has, I think led to an overemphasis on this particular strand of thought. Such writers as Hobbes, Wilkins and Locke were not merely or even primarily responding to a set of epistemological arguments. Rather they were reacting against the entire rhetorical culture of humanism within which the vogue for scepticism had developed. Nor were they mainly concerned with the technical arguments put forward by the sceptics, whether of a Pyrrhonian or an Academic stamp. Rather they were seeking to overcome a more general sceptical outlook encouraged by the emphasis placed by the humanists on the *Ars rhetorica*, with its characteristic insistence that there will always be two sides to any question, and thus that in moral reasoning it will always be possible to construct a plausible argument *in utramque partem*, on either side of the case”.

Pode-se contra-argumentar porém, que há uma diferença central entre por um lado a retomada da retórica antiga e seu uso sobretudo no discurso político, analisado por Skinner em várias de suas obras<sup>5</sup>, e por outro lado o uso de argumentos céticos como os tropos de Enesidemo<sup>6</sup>, por exemplo, que têm um objetivo epistêmico, ou seja, levam ao questionamento de pretensões a conhecimento, inclusive teológico, como encontrados na escolástica do final da Idade Média. Os tropos são efetivamente retomados no pensamento moderno. O

<sup>4</sup> Skinner 2002: 265-266.

<sup>5</sup> O texto clássico é Skinner 1997.

<sup>6</sup> Annas & Barnes: 1985

destaque dado à existência de edições em separado do capítulo sobre Pirro<sup>7</sup>, *A vida de Pirro*, em Diógenes Laércio evidencia o grande interesse pela filosofia cética no início da Modernidade para além do campo da retórica e do uso de argumentos *in utramque partem*. O uso desses tropos na *Apologia de Raimond Sebond* de Michel de Montaigne é um dos principais exemplos disso. E a *Apologia* foi um texto de grande influência na Modernidade. Outro exemplo importante nesse novo contexto se encontra, um pouco mais tarde, no *Dictionnaire historique et critique* (1696) de Pierre Bayle, sobretudo em sua discussão sobre o ceticismo no verbete “Pyrrhon”<sup>8</sup>.

Skinner estabelece, contudo, uma distinção que me parece importante e com a qual tendo a concordar, entre a influência mais direta da retomada de textos céticos, Pirrônicos ou Acadêmicos, e o que chama de “*a more general sceptical outlook*”, resultando de um contexto de conflito de doutrinas e de ausência de critério de solução deste conflito. É em relação a este contexto histórico que a retomada do ceticismo antigo no período moderno deve ser interpretada.

Em outra direção, Caujolle-Zaslowsky (1977), Giocanti (1998) e Naya (2009) veem uma supervalorização do papel do ceticismo na interpretação que Popkin (*op. cit.*) apresenta especificamente do contexto do protestantismo e das controvérsias religiosas do século XVI. Para esses autores, nem a retomada dos textos céticos alimenta significativamente a controvérsia religiosa, nem a controvérsia religiosa recorre especialmente aos céticos gregos.

Caujolle-Zaslowsky (1977) aponta que a problemática religiosa não se encontra no ceticismo antigo e que nenhum filósofo cético antigo jamais foi acusado de ateísmo, embora outros o tenham sido como Diágoras, Pródicos e Anaxágoras. Conserva-se mesmo a tradição relatada por Diógenes Laércio de que Pirro teria exercido a função de sacerdote em Elis, possivelmente do templo de Hades. Como a questão religiosa enquanto objeto de controvérsia está ausente deste contexto, não se encontra tampouco nenhuma versão de ceticismo fideísta, nem do ataque à razão como um caminho para a fé, ou outro tipo de experiência transcendente. Essa problemática sequer se colocaria no contexto do ceticismo antigo. Segundo sua análise as posições encontradas nos séculos XVI e XVII que relacionam o ceticismo seja com o ateísmo, seja com o fideísmo são incoerentes com o ceticismo pirrônico tal como apresentado por Sexto Empírico e vão contra a postulação pelos pirrônicos da suspensão do juízo diante de posições opostas. Ao contrário da interpretação de Popkin, o fideísmo moderno não poderia assim ter sua origem no Pirronismo. O argumento de Popkin (*op. cit.*, cap.1), contudo, não depende da fidelidade interpretativa do assim chamado

---

<sup>7</sup> Na própria edição de H. Etienne das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. Ver Diógenes Laércio 1989: 267-279, cuja primeira edição latina é de 1533. Ver também Floridi 2002: 73.

<sup>8</sup> Bayle 1994: 62-65; E. Naya 2009: 15-32; Blackwell: 1993.

“ceticismo fideísta” ao Pirronismo. Trata-se antes de uma versão moderna do ceticismo, precisamente não encontrada na filosofia cética antiga, mas resultando da apropriação dos argumentos céticos sobre os limites da razão em defesa da fé como superação desses limites. Isso se dá no contexto de disputas religiosas provocadas pela Reforma e pela Contra-Reforma.

Giocanti (1998) e Naya (2009) também consideram que o ceticismo não tem o peso que Popkin (op. cit.) lhe atribui neste período da Reforma e da Contra Reforma. Sua influência no século XVII corresponde à retomada de textos clássicos desta corrente como as edições de Sexto Empírico em latim realizadas apenas na segunda metade do século XVI. Colocam assim em questão o próprio sentido de um “ceticismo fideísta” característico da Modernidade e ausente do contexto antigo. Giocanti (1998) questiona diretamente a articulação proposta por Popkin entre religião e ceticismo assim como sua caracterização do ceticismo fideísta moderno, sobretudo quanto à interpretação da *Apologia de Raimond Sebond* de Montaigne<sup>9</sup>. Contrariamente a Popkin, não vê nesta obra evidências da utilização de argumentos céticos como colocando em xeque a razão e com isso abrindo caminho para a experiência da fé.

Proponho examinar um pensador, hoje um tanto obscuro, mas muito influente em sua época, que pode nos fornecer uma nova perspectiva sobre esta controvérsia. Trata-se do grande humanista francês Guillaume Budé (1467-1540) que em uma de suas últimas obras, *De transitu Hellenismi ad Christianismum libri tres* (1535/1993) foi um dos primeiros a discutir criticamente a retomada do pensamento antigo e sua influência no Cristianismo do Renascimento e do início da modernidade. Levantando a questão do impacto e das consequências desta “transferência cultural”<sup>10</sup>, o “*transitu*” do título, Budé preocupa-se sobretudo em defender a superioridade do Cristianismo diante do que receia ser o ressurgimento de um pensamento pagão por influência desta retomada. A retomada do pensamento filosófico antigo pelos humanistas significaria que suas controvérsias seriam trazidas para dentro do Cristianismo e se tornariam uma ameaça à sua unidade.

Pode parecer surpreendente que um grande humanista como Budé, um dos principais responsáveis pela difusão dos clássicos na França do século XVI, conselheiro de Francisco I e responsável pela biblioteca do rei em Fontainebleau, origem da Biblioteca Nacional, e inspirador do Collège de France, tenha condenado ele próprio nessa sua última obra o Humanismo que anteriormente propagara.

No quadro de meu projeto atual de pesquisa sobre os vários caminhos da retomada do ceticismo antigo no período moderno, pretendo defender aqui a

---

<sup>9</sup> Ver também Zerba 2012.

<sup>10</sup> Recorro aqui ao conceito inicialmente proposto por E.T. Hall: 1976.

posição de Popkin (*op. cit.*) e Schmitt (*op. cit.*) de que efetivamente o ceticismo antigo teve um papel preponderante neste processo e, em sua versão moderna, produziu inclusive novas formas de ceticismo, dentre elas o ceticismo fideísta. A crítica de Budé ao Humanismo parece apontar para este caminho e tem um forte parentesco com os argumentos em defesa da fé contra a filosofia grega encontrados no início do Cristianismo. Pretendo indicar assim que o que Popkin (*op. cit.*) denomina de “crise intelectual da Reforma” tem um precedente importante nas controvérsias religiosas dos dois primeiros séculos do Cristianismo, período em que se apelou igualmente para a filosofia grega pagã, inclusive o ceticismo, na formulação de doutrinas e no combate às heresias. Sendo assim, as obras dos apologistas e da Patrística, às quais se recorreu nesse contexto de controvérsia religiosa, também contribuíram para a retomada do ceticismo antigo no período moderno e para a formulação de uma nova versão do fideísmo já encontrado no início do Cristianismo<sup>11</sup>. Os apologistas embora historicamente estejam incluídos na Patrística se distinguem desta por terem escrito defesas do Cristianismo nos três primeiros séculos, algumas delas dirigidas a imperadores romanos. Destacam-se São Justino e Atenágoras, ambos do século II. Dentre os filósofos da Patrística são particularmente importantes Orígenes e São Clemente, cujo *Stromateis*, uma antologia de textos de filósofos gregos, é uma fonte importante dos tropos de Enesidemo.

Tertuliano (c. 155-222), teólogo latino que se contrapõe ao recurso à filosofia grega, chega já a empregar inclusive a usar a expressão “*regula fidei*”<sup>12</sup> a que Lutero recorre a propósito das controvérsias sobre a interpretação das Escrituras (Popkin, *op. cit.*)

Para desenvolver esta análise proponho uma distinção na linha de Skinner (acima) entre (1) um “sentido amplo de ceticismo” como consequência de um contexto de conflito e de um conjunto de problemas e de estratégias argumentativas derivados dos filósofos céticos antigos, e (2) a filosofia cética, ou seja, a corrente filosófica representada na Antiguidade pelos filósofos Acadêmicos e Pirrônicos.

A modernidade teria sido influenciada por um lado pelo ceticismo em um sentido amplo e por outro lado, pelos Acadêmicos e Pirrônicos. A presença de questões céticas, ou seja do conflito entre doutrinas e da ausência de um critério argumentativo, racional, para defender uma das posições, constatando assim um impasse (aporia), não depende apenas da leitura efetiva de textos de filósofos considerados céticos, mas caracteriza uma problemática filosófica mais ampla e uma atitude diante de problemas filosóficos, ou teóricos, de modo geral. A

---

<sup>11</sup> Sobre este contexto em relação ao humanismo renascentista ver Stinger 1977 e Zerba 2012.

<sup>12</sup> P. Boehner e E. Gilson 1970: 133.

existência de uma problemática cética, característica de um contexto de crise e conflito de doutrinas, e a recepção dos filósofos céticos não são excludentes. Ao contrário, a existência deste contexto ressalta a relevância dos textos dos céticos e faz com que sejam lidos à luz dessa problemática. Foi o que ocorreu no Helenismo caracteristicamente entre os apologistas e os pensadores da patrística. Isso se deu, sobretudo, mas não exclusivamente, no período anterior ao Concílio de Nicéia (325). Este concílio acabou por determinar uma doutrina ortodoxa por decreto imperial, o que nem de longe significou um efetivo consenso entre as várias correntes da época. É nesse sentido que a controvérsia não foi superada pela via teórica ou argumentativa, mas teve tão somente uma solução política.

É no contexto do início da Modernidade que se pode falar do ceticismo fideísta, que embora ausente da filosofia cética antiga deve ser visto como consequência das críticas céticas às faculdades da razão, abrindo caminho assim para a experiência transcendente da fé, enquanto a razão seria limitada em sua capacidade de estabelecer, ou ao menos de alcançar, a certeza. Essa discussão já é encontrada no Helenismo nos primeiros três séculos do Cristianismo<sup>13</sup>.

Os argumentos céticos, sobretudo pirrônicos, tiveram um papel relevante neste momento histórico, portanto no período bastante conturbado e instável desta religião nascente, anterior ao Concílio de Nicéia e ao edito de Teodósio (380) que finalmente a estabeleceu como religião oficial do Império Romano. É sobretudo na obra dos apologistas que encontramos o recurso aos argumentos céticos, apontando para a *diaphonia* entre as doutrinas filosóficas gregas, com suas controvérsias insolúveis, embora nem sempre Acadêmicos e Pirrônicos sejam explicitamente citados, ou quando o são, sejam distinguidos claramente. O único caminho para o verdadeiro conhecimento é a fé, como superação dos limites da razão humana, caminho este inexistente para os filósofos da Antiguidade grega.

A principal fonte sobre essa discussão é a *Praeparatio Evangelica* (principalmente livro XV) de Eusébio de Cesarea (início do século IV), que se tornou inclusive, por este motivo, uma fonte importante de doxografia de filósofos céticos, destacando-se os tropos de Enesidemo<sup>14</sup>. Em suas três principais obras *Praeparatio Evangelica*, *Demonstratio Evangelica* e *Historia Ecclesiae*, Eusébio apresenta sua versão dos dois primeiros séculos do Cristianismo e expõe o pensamento dos apologistas, os primeiros a defenderem a religião nascente. As obras de Eusébio, destacando-se a *Praeparatio Evangelica*, traduzida no século XV pelo humanista de origem bizantina Gregório de Trebizonda, tiveram um grande impacto no Humanismo moderno e estão na base das questões de Budé no *De transitu Hellenismi ad Christianismum*<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Brown 1971: 49-95.

<sup>14</sup> Eusébio discute explicitamente a *diaphonia* e a *époche*, Barnes 1990:7.

<sup>15</sup> Stinger 1977.

É aparentemente nos apologistas, em Clemente de Alexandria (150-215) e posteriormente em Gregório Nazianzeno (329-390), que encontramos a origem do conceito de Helenismo tal como discutido por Budé<sup>16</sup>. O Helenismo representa assim um dos mais importantes momentos históricos do que se convencionou denominar de um ponto de vista sociológico e antropológico de “transferência cultural”. Podemos entender deste modo a passagem do pensamento filosófico grego para o pensamento cristão com a consequente formação nos séculos seguintes de uma cultura híbrida no contexto do mundo europeu ocidental, integrando elementos do pensamento greco-romano, do Judaísmo e do Cristianismo. O que se constata nesse contexto é que o recurso pelo Cristianismo à filosofia grega no caminho aberto por Fílon de Alexandria, o filósofo judaico do séc. I a.C. que primeiro aproxima a tradição mosaica da platônica e da estoíca, é irreversível e tampouco pode ser delimitado em uma leitura seletiva apenas pelas características e interesses do próprio Cristianismo.

Os apologistas dos séculos II e III empregaram argumentos procurando defender a superioridade do Cristianismo sobre a filosofia grega, mostrando como esta vive mergulhada em controvérsias, e apresenta uma pluralidade de doutrinas em confronto e inconciliáveis, portanto em uma *diaphonia anepícriton* na expressão usada pelos cétricos, um conflito sem critério de solução. É curioso notar a preocupação dos apologistas não apenas em mostrar a inferioridade da religião (por exemplo, o Orfismo) e dos mitos gregos, mas sobretudo da filosofia grega. Isso pode ser devido a formulações pelos platônicos, aristotélicos, estoícos e epicuristas já no contexto do Helenismo de concepções de *sophia*, ou seja sabedoria em sentido positivo e prático e não apenas de filosofia, enquanto busca do saber ou da verdade. Esta *sophia* não tem uma pretensão apenas epistêmica, explicativa, ou seja, científica, mas formula sobretudo uma ética prática, constituindo um modo de viver, estabelecendo uma ética com regras do bem viver, com pretensão de levar à tranquilidade e à felicidade. Um dos grande exemplos disso são as *Meditações* de Marco Aurélio (121-180), de inspiração estoíca. É principalmente sob esse aspecto que a filosofia grega pode ser vista como rival do Cristianismo. E é nesse sentido também que a nova religião se apresenta como fundada na fé e na revelação divina, que a tornam superior, e não apenas nas opiniões e nas doutrinas humanas, ou seja, em uma razão limitada por natureza e sujeita a inúmeras controvérsias insolúveis. Portanto, a discordância entre os filósofos é evidência da fragilidade de suas teorias e dos limites da razão argumentativa diante da fé e da revelação, único caminho capaz de levar à certeza e à verdade.

Esse momento histórico é de importância crucial porque o Cristianismo ainda não se tornara uma religião de estado, fato talvez inédito, ao menos no

---

<sup>16</sup> “Heleno” era o termo utilizado em sentido amplo neste período para designar os não-cristãos ou pagãos. (Chadwick 1993: 152).



mundo ocidental e do Oriente Médio. Sua institucionalização e a preservação de sua unidade dependiam do estabelecimento de uma *ortodoxia*, isto é, de uma doutrina aceita como correta.

Mas, este é o paradoxo. A crítica referente à controvérsia insolúvel e estéril lançada pelos apologistas contra os filósofos gregos afinal pode ser aplicada igualmente às diferentes seitas do Cristianismo dos primeiros séculos, o período ante-nicênico. O Concílio de Nicéia tampouco conseguiu estabelecer a pretendida homogeneidade da doutrina cristã, o que de um ponto de vista histórico jamais foi alcançado. As controvérsias entre as seitas, as heresias, ou diferentes “escolhas” (sentido literal de *hairesis*) não foram menos acirradas do que entre os filósofos gregos, ao contrário, levaram mesmo a perseguições e tentativas de supressão raramente encontradas no contexto filosófico (Mansfeld, 1988).

Apesar de episódios como a condenação de Sócrates, a expulsão de Platão de Siracusa e o suicídio de Sêneca, resultados de confrontos políticos, na Grécia Antiga as controvérsias e as disputas entre os filósofos eram consideradas parte de sua atividade.

Alguns dos apologistas chegaram mesmo a atribuir as controvérsias no âmbito do Cristianismo à permanência da influência da filosofia grega no pensamento religioso, remontando à Fílon de Alexandria, que efetivamente primeiro estabeleceu essa ponte. Isso teria influenciado por sua vez decisivamente o Cristianismo a partir de pensadores como São Justino Mártir, filósofo de formação e também os primeiros representantes da patrística na escola neoplatônica cristã de Alexandria, Clemente e Orígenes. O recurso aos conceitos filosóficos gregos na formulação de teses teológicas teria introduzido inevitavelmente essas controvérsias no próprio Cristianismo.

Questões filosóficas penetraram assim o pensamento religioso que em seu desenvolvimento institucional e no combate às heresias tornou-se altamente dogmático. Ao introduzir a *diaphonia* entre correntes filosóficas para apontar as limitações da razão, a discussão teológica acaba mostrando como essa *diaphonia* ocorre entre as próprias doutrinas religiosas e interpretações concorrentes das Sagradas Escrituras.

Podemos considerar, portanto, que a crise teológica que Popkin identifica no início da modernidade e que exemplifica pela controvérsia entre Erasmo e Lutero e que Budé vê como uma ameaça ao Cristianismo tem um precedente significativo nas controvérsias dos primeiros séculos do Cristianismo. Tampouco nesse momento houve solução teórica, mas apenas uma solução política através do Concílio de Nicéia, que mesmo assim não produziu o consenso esperado uma vez que muitos líderes cristãos não se submeteram a suas resoluções e foram declarados hereges.

Quando se dá uma transferência cultural, a cultura de que se apropria nunca é apropriada de forma homogênea, sem conflitos interpretativos e a leitura feita, por mais seletiva que seja, não impede que traços críticos de um pensamento

contaminem o outro como efetivamente aconteceu no Cristianismo dos primeiros séculos e no início do Renascimento, mais uma vez com a retomada do pensamento grego, sobretudo da filosofia cética.

A ambiguidade se encontra portanto no fato de que o pensamento cristão recorre à filosofia grega em suas várias correntes para o estabelecimento da doutrina ortodoxa, e esta a origem da teologia, mas ao mesmo tempo deve reiterar sua superioridade sobre este pensamento de modo a superá-lo, recorrendo para isso à fé e à revelação. De um ponto de vista institucional, contudo, a fé e a revelação são insuficientes enquanto fundamentos da doutrina. Embora a doutrina reafirme essa superioridade, isso deve ser feito recorrendo a conceitos e argumentos tomados de empréstimo aos filósofos gregos em uma defesa argumentativa do que a revelação proclama.

É exatamente esse contexto de controvérsia que Guillaume Budé, conhecedor dos apologistas, ao menos através de sua leitura de Eusébio de Cesarea, vê ser retomado no Humanismo Renascentista. Vê assim o que Popkin (*op. cit.*) denominou de “crise intelectual da Reforma” como até certo ponto reproduzindo as controvérsias do início do Cristianismo. Os textos clássicos cuja leitura se difunde nessa época trazem mais lenha para a fogueira de uma crise institucional que já sacudia a Igreja desde o século XIV e que se radicaliza irremediavelmente nos séculos XV e XVI. É como se ele próprio, enquanto influente humanista no reinado de Francisco I tivesse contribuído diretamente para introduzir a “serpente no paraíso”.

Inicialmente admirador da filosofia cética, recomendando mesmo que seja seguida contra a “arrogância de nosso pensamento”, Budé muda posteriormente de posição<sup>17</sup>. Passa a reiterar assim, tal como os primeiros apologistas, a superioridade do Cristianismo sobre os clássicos, recorrendo a formulações inusitadas como, “se os filósofos tem a razão nós temos o oráculo”. É curiosa a referência à fé e à revelação como “oráculo”, expressão que parece deslocada ao ser aplicada ao Cristianismo. Porém, esta palavra latina, derivada de *orare*, falar, e equivalente ao grego *logion*, diminutivo de *logos*, era também empregada no sentido de “revelação” e de “palavra divina”. É encontrada em traduções de textos do Antigo e Novo Testamento, tendo uso corrente nesta época. Além disso, pode tratar-se também de uma referência ao oráculo da Sibila de Cumas e à misteriosa profecia contida na IVa. Écloga de Virgílio, que antecipa a vinda de Cristo, citação que se encontra no apologista Justino Mártir e é retomada ao longo da tradição medieval e Renascentista<sup>18</sup>.

“Mas, na verdade, nossa filosofia, filha do Cristianismo, é totalmente oposta e hostil à filosofia estoíca e arrogante, que paga tributo e recorre à sabedoria

---

<sup>17</sup> Floridi 2002: 36 e McNeil 1975: 127.

<sup>18</sup> Bourne 1916.

humana. Nossa filosofia que se fundamenta sobre um oráculo (*oraculari autoritate condocfacta*) considera que o homem – por mais excelente e feliz que seja sua natureza, tão sábio e sapiente quanto é – não possui, ao menos quando se trata de alcançar o soberano bem, nenhum suporte ou proteção ao recorrer ao conjunto de seus sentidos nem aos recursos de seu espírito”. (Budé, *op. cit.*: 96)

Portanto o elo entre os primeiros séculos do Cristianismo ainda não institucionalizado e o contexto do século XVI quando essa institucionalização sofre sua crise mais grave é mais forte do que a interpretação que aqueles que minimizam a controvérsia religiosa e o sentido de fideísmo como Caujolle-Jaslowski (op. cit.), Giocanti (op. cit.) e Naya (op. cit.) parecem admitir. E sua importância para o ressurgimento do ceticismo é por sua vez particularmente relevante tendo em vista ser esta corrente filosófica grega por excelência que enfatiza o conflito insolúvel e o problema do critério e fornece os argumentos que alimentam essa controvérsia – essa *dynamis antithétike*, de acordo com a terminologia cética.

A análise comparativa entre as controvérsias encontradas no contexto do surgimento do Cristianismo e a crise intelectual da Reforma a que Popkin se refere mostra assim que na verdade o contexto do século XVI tem um antecedente importante no Helenismo.

Pode-se dizer, portanto, que não é apenas a retomada dos cétricos antigos no contexto do Humanismo Renascentista e sua recepção, fiel ou não a estes filósofos, na controvérsia da Reforma e da Contra-Reforma que traz uma contribuição fundamental a esse debate e à eventual formulação de um ceticismo fideísta no sentido de anti-intelectualista. Mas, o uso que os apologistas e a patrística do início do Cristianismo fizeram dos filósofos gregos, inclusive Acadêmicos e Pirrônicos, também se constitui em uma fonte importante de argumentos para essa controvérsia, que teria tido um antecedente nesse período histórico do início do Cristianismo.

Nem o apelo à filosofia grega, nem a rejeição da filosofia grega e o apelo à fé garantiram a almejada unidade doutrinária do Cristianismo nem no Helenismo, nem na Modernidade, talvez porque a principal lição da filosofia cética seja que a experiência humana é plural e diversificada e qualquer tentativa de reduzi-la a uma unidade dará origem a uma *diaphonia anepícriton*.

## BIBLIOGRAFIA

- Annas, J. e Barnes, J. (1985), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and their Modern Interpretation*. Cambridge.
- Barnes, J. (1990), *The Toils of Scepticism*, Cambridge.
- Bayle, P. (1994), “Pirro” em *Dictionnaire historique et critique*, in *O que nos faz pensar* 8: 62-65.
- Bourne, E. (1916), “The Messianic Prophecy in Virgil’s fourth eclogue”, *CJ* 11: 7, 390-400.
- Blackwell, C. (1993), “Diogenes Laertius’s “Life of Pyrrho” and the interpretation of ancient scepticism in the history of philosophy – Stanley through Bruckner to Tennemann”, in R. Popkin e A. Vanderjagt (eds.) *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden, 324-336.
- Boehner, P. e E. Gilson (1970), *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis.
- Brown, P. (1971), *The World of Late Antiquity AD 150-750*. London.
- Budé, G. (1993), *De transitu Hellenismi ad Christiamum Libri tres*. Paris.
- Burnyeat, M. (ed.) (1983), *The Sceptical Tradition*. Los Angeles & Berkeley.
- Caujolle-Zaslavsky, F. (1977): “L’interprétation du scepticisme comme philosophie du doute religieux: analyse d’un malentendu”, *Revue de Théologie et de Philosophie* 27.2: 81-111.
- Chadwick, H. (1993), *The Early Church*. London.
- Cicero (1976), *Academica*. Oxford.
- Floridi, L. (2002), *Sextus Empiricus: the Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. New York.
- Giocanti, S. (1998) “Histoire du fidéisme, histoire du scepticisme?” *Revue de Synthèse* 119: 93-110 [[http://download.springer.com/static/pdf/457/art%253A10.1007%252FBBF03181378.pdf?auth66=1420500389\\_3d3f1eabcb38f8ad427208b750b5aa3f&ext=.pdf](http://download.springer.com/static/pdf/457/art%253A10.1007%252FBBF03181378.pdf?auth66=1420500389_3d3f1eabcb38f8ad427208b750b5aa3f&ext=.pdf) em 20/11/2014]
- Hall, E. T. (1976), *Beyond Culture*. New York.
- Kristeller, P. O. (1979), *Renaissance Thought and its Sources*. New York.
- Laércio, Diógenes (1989), *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Brasília.
- Mansfeld, J. (1988), “Philosophy in the service of Scripture”, in J. M. Dillon e A. A. Long (eds.), *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley & Los Angeles. [<http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft029002rv&chunk.id=d0e3936&toc.depth=1&toc.id=d0e3936&brand=ucpress> em 04/01/2015]
- Marcus Aurelius (1930), *Meditations*. Oxford.

- McNeil D. O. (1975), *Guillaume Budé and Humanism in the Reign of Francis I*. Genebra.
- Montaigne, M. de (1962), *Apologie de Raimond Sebond*. Paris.
- Naya, E. (2009), “Renaissant Pyrrhonism: a relative phenomenon”, in G. Paganini e J. R Maia Neto (eds.), *Renaissance Scepticisms*. Springer, 15-32.
- Popkin, R. H. (2003) *The History of Skepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford.
- Sextus Empiricus, (1979), *Works*. Oxford.
- Skinner, Q. 2002, “Moral ambiguity and the Renaissance art of eloquence”, in *Visions of Politics*, vol. II. Cambridge, cap.10.
- Skinner, Q. (1997), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge.
- Stinger, C. L. (1977), *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari and Christian Antiquity in Italian Renaissance*. New York.
- Winter, E. (ed.) (2005), *Discourse on Free Will: Erasmus and Luther*. New York.
- Zerba, M. (2012), *Doubt and Skepticism in Antiquity and the Renaissance*. Cambridge.

(Página deixada propositadamente em branco.)

**AS ETIÓPICAS DE HELIODORO COMO COSMOLOGIA LITERÁRIA:  
A DRAMATIZAÇÃO DA NARRATIVA E SUAS IMPLICAÇÕES  
HERMENÊUTICAS<sup>1</sup>**

(Heliodorus' *Aithiopika* as a literary cosmology: drama, narrative, and hermeneutics)

MARCUS MOTA (marcusmotaunb@gmail.com)  
Universidade de Brasília, Laboratório de Dramaturgia

RESUMO: Em sua obra *As Etiópicas*, Heliodoro procurou realizar um ambicioso projeto ficcional a partir de uma revisão da tradição textual helênica, produzindo a imagem de um cosmo, de uma totalidade que não se reduzisse à soma de suas partes. Para tanto, Intertextualidade, enciclopedismo e teatralidade são três procedimentos fundamentais desse projeto. Neste artigo, tais procedimentos são examinados e correlacionados, de modo a demonstrar como *As Etiópicas* se apresenta como um ponto de confluência e redefinição da cultura textual e material da Antiguidade.

PALAVRAS-CHAVE: Heliodoro; *As Etiópicas*; intertextualidade; enciclopedismo; teatralidade

ABSTRACT: Heliodorus' *Aithiopika* is an ambitious fictional project that produces a cosmic world based on the revision of the Hellenic textual tradition. In particular, Heliodorus uses three basic procedures: intertextuality, encyclopedism, and theatricality. In this paper, these procedures are examined and related to one another to demonstrate how *Aithiopika* seems to be a point of convergence and redefinition of the textual and material culture of Antiquity.

KEYWORDS: Heliodorus; *Aithiopika*; encyclopedism; theatricality

## INTRODUÇÃO

Em um de seus últimos textos, M. Bakhtin afirma que “o autor ao criar uma obra não a destina aos especialistas de literatura e não pressupõe uma compreensão científica dela, não almeja a criação de uma equipe de pesquisadores. Não convida os teóricos literários ao seu festim<sup>2</sup>”. Para além da oposição entre tipos de leitores proposta, o *corpus* que reúne os exemplares restantes do que se convencionou chamar “romance grego” apresenta desafios interpretativos que apontam uma comunidade recepcional pluralizada. No caso de sua produção mais complexa, *As Etiópicas*, de Heliodoro, tal pluralismo pode ser depreendido na correlação entre os seguintes procedimentos composicionais: enciclopedismo, hibridismo cultural e teatralização narrativa.

---

<sup>1</sup> Este texto integra pesquisa de Pós-Doutorado financiada pela Capes e desenvolvida na Universidade de Lisboa sob supervisão da Profa. Dra. Marília Futre Pinheiro.

<sup>2</sup> Bakhtin 1992: 402.

Ou seja, em *As Etiópicas*, temos uma longa narrativa que se organiza 1- na reelaboração de textos da tradição grega, como Épica Homérica, Tragédia Grega (Eurípides), Filosofia (Platão), História (Heródoto) entre outros gêneros e autores; 2- na justaposição de referências a indivíduos e grupos que apresentam diversos traços identitários, como provenientes do Egito, da Grécia, Etiópia, entre outros; 3- na apresentação de acontecimentos por meio de molduras teatrais, enfatizando que tudo o que se mostra é um evento observável por uma audiência.

Assim, *As Etiópicas* projeta uma força atrativa, convergente, como um livro sobre tudo, que não se resume a deleitar e a instruir. E se tudo existe para acabar num livro, conforme Mallarmé, *As Etiópicas* como livro dos livros – ou livro feito a partir de outros livros para que novos livros se produzam – encontra na teatralidade mais que um recurso escritural: no teatro, figuras e audiência se reúnem e se implicam mutuamente. Se ser homem é ter um mundo<sup>3</sup>, em Heliodoro, ser um leitor é mover-se nas aventuras imaginativas que sobrepõem culturas e formas de expressão. *As Etiópicas* nos oferece uma cosmologia literária que dramatiza a experiência da leitura. Problematizar estes temas será o foco deste trabalho.

### INTERTEXTUALIDADE

Na recepção da Antiguidade, a oposição entre erudição e arte não é uma norma absoluta. Há um diálogo fundamental entre produção artística e transmissão da tradição que precisa ser melhor definido. A partir de uma compreensão mais clara das relações entre práticas culturais diversas muitas aproximações podem ser realizadas. Para tanto o caso de *As Etiópicas*, de Heliodoro, parece modelar.

Em uma crítica de fontes da obra de Heliodoro, mesmo que trabalhoso, é relativamente fácil determinar algumas relações intertextuais mais evidentes. Nessa crítica fica demonstrado a enorme presença de referências a Homero, especialmente, a *Odisséia*, e à dramaturgia ateniense<sup>4</sup>. A figura de Homero adquire um destaque todo especial: além do técnicas narrativas (*In medias res*, o retorno como horizonte narrativo, clímax e reconhecimento, unidades narrativas baseadas na alternância de dias e noites, referências topográficas, *topoi* literários, fraseologia e construção de personagens), o próprio Homero é textualizado em uma discussão sobre suas origens, sobre seu nascimento<sup>5</sup>.

Tais discussões alinham a escritura de Heliodoro aos empreendimentos e jogos intelectuais na Segunda Sofística, que, a partir da ‘canonicidade de Homero’, com ele estabelecem vínculos de reinvenção e paródia. Essa erudita familiaridade com Homero, da discussão de passagens textuais à proposição de

---

<sup>3</sup> Sousa 1981.

<sup>4</sup> Para uma lista das referências, v. Cueva 2004: 131-132. V. ainda Morgan & Harrison 2008: 224-227 e Feuilltre 1966.

<sup>5</sup> *Aethiopika* 3.12.2. V. Whitmarsh 1998, Equihua 2012.



abordagens interpretativas, engloba habilidades de lidar com minúcias filológicas e com a tradição clássica em toda a sua extensão, seja nas obras e autores, seja nas questões de sua recepção<sup>6</sup>. Se *As Etiópicas* pode, entre outras coisas, ser «a mais bem sucedida transformação literária da *Odisséia* do Império”<sup>7</sup>, tal conquista situa Heliodoro como participante dessas práticas ao mesmo tempo que nos leva a reconsiderar a sua atividade como realizador de ficções.

Neste ponto, *As Etiópicas* se manifesta tanto como um produto dessa cultura textualista em tornos da recepção e transmissão dos clássicos, quanto uma obra que se integra ao cânone, por com ele estabelecer mais que relações de comentário e discussão intelectual. Simultaneamente *As Etiópicas* é uma obra de erudição e de artesanaria, aproximando ambos os universos.

### ENCICLOPÉDISMO

Como ler então *As Etiópicas* a partir dessa dupla chave? Inicialmente, está em cheque não a obra de Heliodoro, mas nossas premissas ao entrarmos em contato com narrativas. Para além do pressuposto da diferenciação estética que, segundo Gadamer postula uma distinção entre o mundo da arte e o mundo da vida, *As Etiópicas* não se resume a contar uma história<sup>8</sup>. Junto com as técnicas narrativas há todo um conjunto de referências e procedimentos interdisciplinares que conjugam as figuras e as cenas apresentadas a diversas áreas de conhecimento e ação. De forma que o caráter enciclopédico da narrativa demanda um enciclopédismo de sua recepção<sup>9</sup>.

Novamente Homero: em Íon, a figura de Sócrates questiona o rapsodo Íon quanto ao seu conhecimento de Homero. A seção central do monodialogo socrático se concentra em interrogatórios nos quais são extraídos trechos em que aparecem atividades específicas como conduzir carros de cavalos, carpintaria, adivinhação, entre outras<sup>10</sup>. Ou seja, no texto homérico há referências a diversas ações que possuem seus próprios contextos, as quais podem ser reconhecidas e identificáveis como tais. Disto, o texto homérico possui essa marca de atravessar diversos campos de saber, de apresentar diversas atividades específicas, sem que por isso seja igualado a qualquer uma das atividades citadas. A amplitude da épica homérica se percebe na amplitude dos saberes e fazeres justapostos na narrativa.

Essa proto-enciclopédia não é apenas a transmissão de pressupostos de ação, como o queria Havelock<sup>11</sup>: o que importa é a flexibilidade do ato criativo

---

<sup>6</sup> Morgan & Harrison 2008.

<sup>7</sup> Kim 2010: 19.

<sup>8</sup> Gadamer 1999.

<sup>9</sup> Desogus 2012. Sobre o conceito, v. Eco 1986, Eco 1984.

<sup>10</sup> Para a tradução do texto de Íon, v. Mota 2009.

<sup>11</sup> Havelock 1996. V. Para o conceito de proto-enciclopédia homérica v. König & Woolf 2013.

homérico, no qual a poematização de atividades específicas aponta para a própria atividade da poesia épica em reunir, integrar múltiplos contextos e referências. Essa *poikilia* como procedimento composicional não projeta um conteúdo ou uma instância transcendental responsável por unificar os materiais dispostos e justapostos no texto. Só foi possível louvar a ira de Aquiles quando houve a capacidade de se mostrar como se veste uma armadura, como se faz um cozido. Nesse sentido, fica supérflua a distinção entre o que é e o que não é ficcional, narrativo. Tudo é obra e a obra é justamente essa projeção heterogênea de atividades conjugadas no texto. A isso pode-se atribuir o caráter de ‘ enciclopédia’.

Em *As Etiópicas* tal procedimento é explorado já a partir de um diálogo com a erudição em torno da recepção das de Homero e de outras obras da cultura greco-latina. A partir dessa organização multirreferencial, junto com a narrativa, com a sucessão de eventos e personagens, temos momentos da escritura no qual são não apenas nomes de pessoas e lugares são arrolados, como também há digressões sobre os lugares e acontecimentos referidos no texto<sup>12</sup>.

Na abertura do texto por exemplo, temos que:

“O dia mal acabara de brilhar sorrindo e o sol resplandecia no cume das montanhas quando um bando de ladrões armados passou a espiar a partir de cima do monte que se eleva ao longo de uma das bocas do Nilo, chamada de Heracleótica. Por instantes eles permaneceram examinando visualmente o mar em sua extensão abaixo deles. Primeiro lançaram os olhos sobre o oceano, mas, como não avistaram nenhuma embarcação que prometia saque ou roubo, volveram o olhar à praia à beira do mar. E isso foi o que viram ali.”

A sucessão de imagens a partir do campo de observação da personagem coletiva dos grupo de bandidos é brevemente interrompida pelo aposto explicativo sobre o rio Nilo. Em meio a uma série de inderterminações que continuam além desse momento de abertura (quem são os bandidos? o que vêem? quem é a mulher que tem um homem ferido aos seus pés?), o único ancoramento é a ênfase no rio. O aposto especifica o lugar onde a narrativa se inicia.

Nos fragmentos restantes da obra perdida *Geographika*, o erudito (polímata) Eratóstenes de Cirene (285 a.C - 205a.C)<sup>13</sup>, após considerar Homero o pai da geografia, censura o *performer* épico por não conhecer as quais eram as bocas do rio Nilo<sup>14</sup>. Reagindo a tal desconhecimento, Eratóstenes detalha que na região de Canobo (Canopo) e Alexandria fica o último braço ou embocadura do delta

---

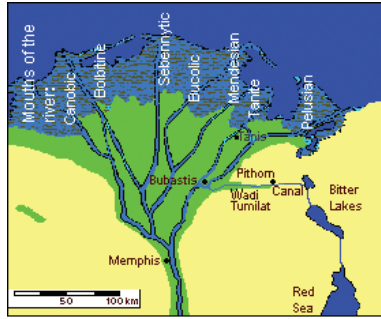
<sup>12</sup> S. Bartsch associa essa produção de referentes aos exercícios retóricos- *progymnasmata* - e lista trechos em que Heliodoro realiza tais exercícios. V. Bartsch 1989: 12-13.

<sup>13</sup> V. Suda, E2898. V. Vanusia 2001.

<sup>14</sup> Eratóstenes fr. 10 (Roller 2010: 22).

do Nilo, e que se chama canóbica ou heracleótica<sup>15</sup>. Esse detalhamento procura distinguir o empreendimento de Eratóstenes daquele do rapsodo. Homero teria conhecimento de regiões próximas, mas não de lugares que necessitassem longas viagens e viagens pelos mares<sup>16</sup>.

(Para uma visualização, de como seriam estas bocas do Nilo, eis a seguinte ilustração:<sup>17</sup>)



Tais afirmações e muitas outras do perdido livro de Eratóstenes manifestam uma polêmica para com Homero selecionada nos dois primeiros livros da *Geografia*, de Estrabão. O esforço de Eratóstenes em defender um campo de conhecimento distinto da autoridade da tradição poética acaba por, como Platão, em uma refutação do processo composicional do rapsodo como acesso a dados que são obtidos por meio da etnografia e do cruzamento de fontes orais e escritas. A refutação é feita por meio da seleção de trechos, com foco nas referências escritas e sua relação com efetivas fontes, registros, depoimentos e observações *in loco*.

Mas a situação fica mais complicada: explicitando essa polêmica entre modos de se construir discursos sobre o mundo, e posicionando-se contra Eratóstenes, Estrabão afirma que “Todo mundo acredita que sua poesia {a de Homero} é uma produção erudita (*poiêsin philosophêma*), menos Eratóstenes que nos proíbe de julgar as ideias (*diánoian*) dos poemas e de buscar as referências históricas deles.<sup>18</sup>” Não sendo investigações ou tratados eruditos, as obras de Homero são apenas fantasias ou falsidades.

Estrabão preludia suas investigações geográficas por um debate e refutação de Eratóstenes que refutou Homero. Escrevendo quase dois séculos após seu predecessor, Estrabão apresenta uma obra monumental, dividida em 17 livros, em caráter enciclopédico, sendo os dois primeiros capítulos a exposição dos métodos do livro por meio da crítica empreendimentos assemelhados e

<sup>15</sup> Eratóstenes Fr. 56 (Roller 2010: 75).

<sup>16</sup> Eratóstenes Fr. 8 (Roller 2010: 45).

<sup>17</sup> <http://www.waa.ox.ac.uk/XDB/tours/nile36.asp>

<sup>18</sup> Eratóstenes Fr. 5 (Roller 2010: 75). V. Gardner 1977, Snowden 1970.

reabilitação de Homero, e, partir do livro 3, descrição e discussão de lugares, povos e culturas reunidos por regiões<sup>19</sup>.

A cosmologia geocultural de Estrabão é uma réplica etnográfica da cosmologia literária de Homero, que em muito determinará o projeto ficcional de Heliodoro.

Voltando para o trecho de abertura de *As Etiópicas*, o detalhe do aposto situa o leitor em lugar que é confluência de culturas: os dois jovens enamorados que são alvos dos olhares de cobiça, fascínio e temor que os bandidos cintilam encontram-se no meio de sua aventura, nas margens do Egito, na parte mais meridional do Mediterrâneo. Enquanto os relatos paralelos fornecem os antecedentes da narrativa, o casal continua fisicamente no Egito até a Meroé, na Etiópia, região tida por Homero como lugar mais extremo da terra<sup>20</sup>. Dessa forma, o momento de abertura da narrativa de *As Etiópicas* é o meio do caminho, no Egito, do retorno à Etiópia. Nesse lugar onde se encontram os bandidos, os restos de um naufrágio e um anônimo casal, temos uma justaposição de lugares, culturas e histórias. A abertura *in medias res* é uma estrutura em camadas reunidas como uma enciclopédia multicultural: temos os bandidos egípcios, o casal misterioso que fala em grego e depois os acontecimentos finais na Etiópia. Assim, o movimento da narrativa vai em direção contrária ao da *Odisséia*: do centro para as margens, do helenocentrismo para os lugares finais da expansão.

Aqui a referência geográfica se defronta com a cronológica. A referência ao Nilo, além de localização questão espacial, ajuda a determinar a datação dos eventos representar, pois aqui e nos momentos seguintes não há referência à cidade de Alexandria, o que nos levar a propor como marcos temporais “a data entre a conquista do Egito em 525 a.C e a campanha de Alexandre o Grande no Egito<sup>21</sup>” Ou seja, Heliodoro situa sua narrativa aproximadamente na Grécia Clássica, em um Egito ocupado pelos Persas. O naufrágio, os jogos interculturais no passado vinculam-se às questões identitárias que ocupam o projeto narrativo de Heliodoro, que se anuncia ao fim do livro (*sphragis*) como “um Fenício de Emesa” na Síria<sup>22</sup>.

Mobilizando todo um conjunto de referências clássicas e pós-clássicas, Heliodoro, vindo da periferia do Império Romano, entra em debate com o cânone ao reescrever a *Odisséia* em uma épica erótica, que coloca, ao fim de um trajeto iniciático, o primevo, o antigo, o periférico agora transformado, como a mística instância ideal. Cada vez mais distante da Hélade, o casal se integra em Meroé<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Estrabão mesmo defende o caráter enciclopédico de sua Geografia (1.1.12-14).

<sup>20</sup> *Odisséia* 1.21-25. Outras referências de Homero à Etiópia: *Iliada* 1.423-424; *Iliada* 23.205-207; *Odisséia* 4.81-84; *Odisséia* 5.281-287.

<sup>21</sup> Morgan 2007:483.

<sup>22</sup> *Etiópicas* 10.41.4. V. Hilton 2012, Peirano 2014.

<sup>23</sup> Whitmarsh 1999, Whitmarsh 2011.

## TEATRALIDADE

Mas todas as questões geográficas, literárias, multiculturais se dão em uma moldura cênica. Todo o texto de *As Etiópicas* é atravessado seja por referências a termos relacionados a eventos teatrais, seja por disposição dos encontros personativos em um arranjo cênico<sup>24</sup>.

Novamente o aposto explicativo da abertura. Os bandidos se reúnem para ver que acontece ali na boca heracléotica como se estivessem em um teatro. O texto explicitamente marca o símile: “eles {os bandidos} estavam nos montes como a audiência em um teatro.”<sup>25</sup> A partir do elevado dos montes para o palco na praia se constroi uma organização espacial que distribui os partícipes do evento cênico homóloga ao arquitetura do teatro helenístico: os observadores distintos dos atores cercam a orquestra, como se vê nesta ilustração de Abraham Bloemaert (1625)<sup>26</sup>.



Usando o mesmo cenário, Sêneca escreve em *Naturales Quaestiones* (IV.a,13) que “Balbilo, um excelente homem perfeccionado em todo tipo de literatura

<sup>24</sup> Bartsh 1989, Calpe 2010, Mota 2013.

<sup>25</sup> *Etiópicas* 1.1.1.

<sup>26</sup> Link: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abraham\\_Bloemaert\\_-\\_Charikleia\\_and\\_Theagenes\\_-\\_WGA02275.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abraham_Bloemaert_-_Charikleia_and_Theagenes_-_WGA02275.jpg).

inusitada afirma que, quando era prefeito do Egito, na boca heracleótica do Nilo, a maior de todas, assistiu a um espetáculo (*spectaculo*) de luta entre golfinhos que vinham do mar e uns crocodilos do rio.<sup>27</sup>

A partir da boca heracleótica do Nilo multiplicam-se não somente eventos organizados em homologia a espetáculos ou uso de vocabulário teatral para descrever encontros entre personagens: mais que metáforas ou exercícios retóricos, a questão da teatralização da narrativa heliodoriana consome os tópicos previamente abordados.

A moldura cênica não se reduz a analogias ou a imagens do dispositivo teatral. Ampliando a questão, a ideia de uma reunião de díspares, de integração dos diversos e dispersos em um espaço é uma ideia-projeto que evidencia processos de retraditionalização, de contato criativo, de reinvenção da tradição.

Não mais o teatro, e sim a teatralidade, como procedimento de se tornar compreensiva essa intervenção e configuração da memória cultural. Novamente Homero, o pai dos tragediógrafos, em seu intergênero épico-dramático é o alvo<sup>28</sup>.

Heliodoro ao posicionar uma audiência em sua narrativa, estabelecer um horizonte cênico para a construção de sua enciclopédia textual, projeta a participação do leitor em um grande teatro, em uma reunião maior que atravessa a grande narrativa que é *As Etiópicas* mas que não se resume à história contada. O recurso ao intergênero, à fronteira entre produções e tradições escriturais faculta o acesso a uma diversidade de protocolos de leitura, no entrechoque de estratégias de interpretação cujo resultado é de fato reside no teste, na perturbação mesma dessas estratégias e protocolos. Uma narrativa teatralizada estruturalmente, ou seja, organizada para produzir efeitos de reorientação das disposições e ações de sua recepção ao fim, toma como sujeito da narrativa não *o narrado* e sim *o leitor*. Se, como Homero, e ainda mais, Heliodoro em sua dramaturgia narrativa desloca a condução dos eventos para o acúmulos de justaposição de referências e mistério sobre o casal protagonista, por meio de um narrador que cede a prerrogativa de sua onisciência diversos narradores e cenas teatralizadas, temos o estabelecimento de uma experiência de leitura que demanda diversas habilidades outras que o seguir o fio da história.

Assim, a poderosa ideia que o evento teatral viabiliza - a construção de uma comunidade a partir de uma experiência recepcional<sup>29</sup> - encontra em *As Etiópicas* mais que um expediente técnico-narrativo. Escrevendo no fim de uma época, o último dos romances gregos projeta a amplitude de um mundo instável, o centro político sendo devorado por suas margens, a ruína em meio ao sol que brilha,

---

<sup>27</sup> Aguilar 2006: 161-162.

<sup>28</sup> Expressão platônica em *A República*, 607a.

<sup>29</sup> Richtner 2011.

uma utopia - chegar a Meroé, ao passado antes do passado, fora da história mas a partir da história, fora de Homero e da Hélade, mas a partir da tradição revisitada<sup>30</sup>.

Em todo caso, atravessando séculos, obras e homens, a moldura cênica continua frente o mundo em colapso ou a uma nova ordem que se ergue, pois, em cena, continua o mínimo para que haja mundo: é um homem diante de outro, dois estranhos face a face.

---

<sup>30</sup> Whitmarsh 2011b. V. Ndione 2007/2008 sobre as relações entre Meroé e *Aithiopia*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, D. (2006), *El panorama literario técnico-científico en Roma (Siglos I-II D.C.) "Et Docere et Delectare"*. Salamanca.
- Arthos, J. (2013), *Gadamer's Poetics: A Critique of Modern Aesthetics*. Londres/ Nova York.
- Bakhtin, M. (1992), "Epistemologia das Ciências Humanas", in *Estética da Criação Verbal*. São Paulo, 398-414.
- Bartsch, S. (1989), *Decoding the Ancient Novel. The Reader and the Role of Description in Heliodorus and Achilles Tatius*. Princeton.
- Calpe, M. (2010), "Les Etiópiques: La Novella com a parodia dels gèneres dramàtics", *Studia Philologica Valentina* 12.9: 105-117.
- Cueva, E. (2004), *The Myths of Fiction. Studies in the Canonical Greek Novels*. Michigan.
- Desogus, P. (2012), "The encyclopedia in Umberto Eco's semiotics", *Semiotica* 192: 501-521.
- Eco, U. (1986), *Lector in Fabula*. São Paulo.
- Eco, U. (1984), «Metaphor, dictionary and encyclopedia», *New Literary History* 15: 255-271.
- Equihua, R. (2012), *La influencia escolar en Las Etiopicas de Heliodoro*. Tese de Doutorado: Universidade de Salamanca.
- Feuilltre, E. (1966), *Études sur les Éthiopiennes d'Héliodore*. Paris.
- Gadamer, H.-G. (1999), *Verdade e Método I*. Petrópolis.
- Gardner, J. (1977), "Blameless Ethiopians and other", *G&R* 24.2: 185-193.
- Havelock, E. (1996), *Prefácio a Platão*. Campinas.
- Hilton, J. (2012), "The *sphragis* of Heliodorus, genealogy in the *Aithiopika*, and Julian's *Hymn to King Helios*", *Agora* 14: 195-219.
- Kim, L. (2010), *Homer Between History and Fiction in Imperial Greek Literature*. Cambridge.
- König, J. & Woolf, G. (2013), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*. Cambridge.
- Morgan, J. & Harrison, S. (2008), "Intertextuality", in T. Whitmarsh (ed.), *The Cambridge Companion to The Greek and Roman Novel*. Cambridge, 218-236.
- Morgan, J.R. (2007), "Heliodorus" In: I. de Jong & R. Nünlist, *Time in Ancient Greek Literature*. Leiden, 483-504.
- Mota, M. (2008), *A dramaturgia musical de Ésquilo*. Brasília.



- Mota, M. (2009), “Performance e inteligibilidade: traduzindo Íon, de Platão”, *Archai* 2: 183-204.
- Mota, M. (2013), *Nos Passos de Homero. Ensaio sobre performance, filosofia, música e dança a partir da Antiguidade*. São Paulo.
- Ndione, J. (2007/2008), *Les Éthiopiennes d’Heliodore: document historique sur Méroé ou fiction romanesque*. Tese de Doutorado, Université Nancy 2. Link: <http://docnum.univ-lorraine.fr/public/NANCY2/doc524/2009NAN21001.pdf>
- Peirano, I. (2014), “Sealing’ the book.: the *sphragis* as paratext”, In L. Jansen (Org.) *The Roman Paratext. Frame, Text, Readers*. Cambridge.
- Richter, D. (2011), *Cosmopolis: Imagining Community in Late Classical Athens and Early Roman Empire*. Oxford.
- Roller, D. (2010), *Eratosthenes’ Geography. Fragments Collected and Translated, with Commentary and Additional Material*. Princeton.
- Snowden, F. (1970), *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. Harvard.
- Sousa, E. (1981), *História e Mito*. Brasília.
- Strabo. (1912), *Geography. Books I& II*. H.L. Jones (trad.). Harvard.
- Vanusia, P. (2001), *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*. Berkeley.
- Whitmarsh, T. (1998), “The birth of a prodigy: Heliodorus and the genealogy of Hellenism”, in R. Hunter (ed.), *Studies in Heliodorus*. Cambridge, 93-124.
- Whitmarsh, T. (1999), “The rites of passage: cultural initiation in Heliodorus’ *Aithiopika*”, in R. Miles, *Constructing Identities in Late Antiquity*. London, 16-40.
- Whitmarsh, T. (2001), *Greek Literature and the Roman Empire: the Politics of Imitatio*. Oxford.
- Whitmarsh, T. (2011a), *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel: Returning Romance*. Cambridge.
- Whitmarsh, T. (2011b) “Hellenism, nationalism, hybridity: the invention of the novel”, in D. Orrells, G. K. Bhambra & T. Roynon (eds.), *African Athena: New Agendas*. Oxford, 210-224.

(Página deixada propositadamente em branco.)

# O ROMANCE DRAMÁTICO DE ADONIAS FILHO:

## A MOBILIDADE DOS PROCEDIMENTOS

(The dramatic Novel of Adonias Filho: the mobility in the way of procedures)

MARCUS MOTA (marcusmotaunb@gmail.com)

Universidade de Brasília - Laboratório de Dramaturgia

RESUMO: O romance dramático de Adonias Filho propõe um diálogo criativo com a tradição clássica, produzindo um encontro e tensão entre técnicas narrativas modernas e processos criativos do teatro grego antigo. Neste texto, procura-se explicitar este diálogo criativo por meio de referências às obras narrativas e teóricas de Adonias Filho e pela retomada da questão da tipologia de modos narrativos proposta por Platão em *A República* 392d.

PALAVRAS-CHAVE: Adonias Filho; teatro grego; romance moderno; teoria narrativa; recepção.

ABSTRACT: Adonias Filho is a Brazilian novelist who wrote his works mixing Classical tradition and modern narrative techniques. This fusion of traditions constitutes a unique narrative experiment. In this paper, it is revalued by references to Adonias Filho's fictional and theoretical works and to Plato's theory of narrative modes as set out in *Republic* 392d.

KEYWORDS: Adonias Filho; Greek theatre; modern novel; narrative theory; reception

### INTRODUÇÃO

Na trilogia composta por *Servos da Morte* (1946), *Memórias de Lázaro* (1952), *Corpo Vivo* (1962), podemos observar o experimento ficcional de Adonias Filho (1915-1990) em transpor procedimentos compositivos da dramaturgia ateniense para a narrativa.

Nesse sentido, forma-se um curioso hibridismo que reivindica estratégias interpretativas específicas. Pois, na recepção e redefinição da tradição teatral ateniense, temos agora não uma diálogo entre figuras e temas, e sim de processos criativos.

Especialmente no romance *Memórias de Lázaro*, a técnica coral de composição é rearticulada por meio de uma justaposição de procedimentos vindos do cinema, da narrativa e poesia modernas.

Desse modo, o esclarecimento do dramaturgia narrativa de Adonias Filho pode iluminar não apenas aspectos da recepção da tragédia grega como também processo criativos da dramaturgia ateniense mesma.

A hipótese aqui levantada é a seguinte: na elaboração de seu experimento narrativo híbrido Adonias Filho age duplamente como produtor de realizações ficcionais e pesquisador/intérprete do material fonte estudado. Tal

desdobramento transforma a criação de romances em poéticas que tanto podem ser vistas como esclarecimentos de materiais prévios como disponibilização de recursos que podem ser apropriados e transformados em outros atos criativos.

Diante disso, a partir do caso Adonias Filho proponho que o eixo continuidade/descontinuidade da tradição clássica possa ser também compreendido a partir da mobilidade dos procedimentos, ou da comunidade que se forma no jogo entre processos criativos que são retomados e transformados. Ou seja, enfatiza-se a dimensão criativa da tradição em sua constante reinvenção.

Creio isso ser considerado relevante, ainda mais quando nos aproximamos do centenário de Adonias Filho, a ser celebrado em 2015.

### DISCURSOS E REVISÕES

Nas palavras iniciais de seu discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, em 28 de Abril de 1965, Adonias Filho afirma: “O encontro que a Academia permite, fora da contemporaneidade, explica o que possa ser o mistério das aproximações entre certos homens. Em suas gerações distantes, ultrapassando os problemas imediatos, suprimem todas as diferenças impostas pelo tempo para que subsistam as afinidades no sentido de percepção para com os extremos valores da vida. E, já iguais pela vocação, robustecem o grande encontro na exploração da mesma temática e na reivindicação das gerações. Esse encontro se capaz de explicar a compreensão crítica – como na exegese de Dante feita por T. S. Eliot, como no reconhecimento de Pascal, feito por François Mauriac –, assegura que os escritores se congregam em torno de motivos permanentes. Dir-se-ia o caminho interior por onde passam, confirmando que há força na tradição dos próprios valores que estabelecem as aproximações<sup>1</sup>.”

Tais palavras buscam conceptualizar a rotina de um ritual que põe em funcionamento a continuidade de uma instituição cuja longa história dialoga com a reinvenção da tradição clássica. No caso de Adonias, esse encontro ou associação entre escritores e intelectuais é vista no jogo entre a pluralidade de tempos/espacos e uma unidade, um núcleo de temas e valores. Ou seja, a entrada nesse grupo seletivo faculta a Adonias Filho o exercício de reflexão sobre sua pertença à tradição literária, fazendo com que se coloque em um primeiro plano não o indivíduo mas a explicitação do contexto de consórcio de figuras distintas. Em todo caso, para Adonias em primeiro plano fica a lógica histórico-cultural dos eventos, a racionalidade dos atos expressivos.

Adonias Filho foi nesse dia recebido em discurso de Jorge Amado, que durante sua vida faria apenas um outro, vinte seis anos depois deste, saudando o dramaturgo Dias Gomes. A singularidade dessa convergência de ocasiões dá

---

<sup>1</sup> <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=19&sid=230>

a oportunidade de o baiano mais famoso celebrar aquele que considerava um escritor singular, mestre da ficção<sup>2</sup>, corroborando o que o Dias Gomes haveria de enunciar em seu discurso de posse, que ratificava opinião comum de Adonias Filho ser colocado “muito justamente no nível de Machado, de Graciliano e de Guimarães Rosa”<sup>3</sup>. Contudo, em que pese a admirada consensual excelência da produção adoniana, já em 1991 Dias Gomes aponta para os limites da recepção dessa obra, ao comentar que “Adonias ainda não teve a sua obra devidamente dimensionada. Talvez por nunca ter-se deixado seduzir pela popularidade, mantendo-se fiel a seu projeto artístico, sem concessões. Como seus personagens, seguiu sempre seu áspero caminho, que parece previamente traçado, em linha reta, indiferente aos atalhos, prisioneiro da maravilhosa maldição de não poder se deixar cair em tentações. Essa postura estoíca pode levar a uma rotulação equivocada de elitismo<sup>4</sup>.”

O recurso aos comentários de Jorge Amado e Dias Gomes concretiza aquele jogo histórico-cultural, aquela dinâmica da Tradição referidos por Adonias Filho. Nas cerimônias de posse, o eleito faz um discurso tentando situar-se a partir dos antigos detentores da cadeira. E um integrante atual da academia faz um discurso sobre a obra e a figura de quem agora é empossado. Neste jogo e nesta dinâmica, por exemplo, a Jorge Amado coube saudar a entrada de Adonias Filho em 1965 e o substituto deste, Dias Gomes, em 1991. Dessa maneira o discurso de posse de Dias Gomes se torna tanto uma reavaliação da obra de Adonias Filho e do discurso de Jorge Amado em 1965, quanto uma reiteração do funcionamento da instituição. Novamente, como fora apontado por Adonias Filho, temos o entrechoque entre a cronotopia heterogênea e orientação de unidade ou unificação do processo.

A entrada de Adonias Filho na Academia Brasileira de Letras pode ser vista como o começo do fim, a sua *akmé*. O escritor cede lugar ao «intelectual orgânico», cujas ideias serão cooptadas pelo regime militar em vigor. A ambivalência dessa sua posição como esteta e «amigo dos militares» contribuiria e muito, além das razões apontadas por Dias Gomes, para o ostracismo da obra de Adonias Filho<sup>5</sup>.

Naquele momento Adonias Filho havia acabado de lançar sua obra *O Forte*, obra que marcava tanto uma redefinição de suas experimentações narrativas, ao

---

<sup>2</sup> <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=13557&sid=244>

<sup>3</sup> <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=13550&sid=231>. Assis Brasil reafirma este parecer ao asseverar em 1969 que “a ficção brasileira está hoje entregue a quatro escritores, todos já plenos e amadurecidos(não diria realizados) em sua carreira literária. Há um morto, João Guimarães Rosa. Os outros são Clarice Lispector, Autran Dourado e Adonias Filho. (...) Os nomes apontados atrás e surgiram mais ou menos na mesma época, entre 1944 e 1946” ( Assis Brasil 1969: 15).

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Expressão em Jorge 1999: 412. Para a questão de intelectual orgânico, v. Gramsci 1978, Silva 2011.

valer-se, entre outras coisas, de ambiente urbano, quanto ratifica aquilo que desde o primeiro romance, *Servos da Morte* (1946), Jorge Amado qualifica de uma produção “de densidade pouco comum em nossa Literatura, onde as figuras se movem num baixo relevo de tragédias(...) as vossas criaturas estão presas nas malhas de um destino sempre terrível, ao qual não podem escapar”

As associações da obra de Adonias Filho com termos relacionados à dramaturgia ateniense não são marginais. As três primeiras obras de Adonias Filho são consideradas uma trilogia, a ‘trilogia dos campos do sul da Bahia’ ou trilogia do cacau. Na maioria da vezes, porém, essas associações se referem ao conteúdo textualizado, aos signos de ‘primitiva violência’, ‘atalho de horrores e misérias, de angústias e brutalidades’ que abundam em *Servos da Morte*, *Memórias de Lázaro*(1952), *Corpo Vivo*(1962)<sup>7</sup>. Em outras palavras, tais expressões traduzem a percepção da tragicidade, do conteúdo trágico como efeito das narrativas.

Uma faceta pouco comentada na recepção da obra adoniana proporciona um melhor esclarecimento desse efeito narrativo. Trata-se da produção ensaística de Adonias Filho.

Relembrando em entrevista sua carreira, Adonias Filho afirma que “já naquele momento, no rapaz de dezoito anos, as exigências da ficção de tal modo pareciam um desafio que chegou à crítica literária como uma maneira de - estudando os outros - aprender a trabalhar os próprios romances. Os meus primeiros artigos publicados, ainda aos 18 anos, no Diário de Notícias, de Salvador, foram de crítica literária (van STEEN 2008:162). “

Como se pode concluir, Adonias Filho se inicia-se como escritor na função de leitor profissional, no diálogo de aprendizagem com outros escritores. Nos artigos tal dimensão é bem clara: o foco do comentário não é o de uma apreciação valorativa individual da obra, e sim do estabelecimento de vínculos da obra analisada com diversas tradições interconectadas: a nacional, com suas várias historicidades, e internacional, entre a produção européia e a norte-americana. No entanto, mais que a correlação entre obras e tradições, temos o foco nas técnicas narrativas, naquilo que, ao falar de seu trabalho com *Memórias de Lázaro*, ele denomina “o romance como uma obra de arte(...) sua configuração arquitetônica”<sup>8</sup>. Para Adonias, era fundamental, frente à mudança nos modos construção narrativas no século XX, acompanhar “o problema arquitetônico do romance, sua armação plástica, a aplicação do tempo e do espaço”<sup>9</sup>

O destaque a questões composicionais não se reveste aqui de uma oposição forma/contéudo<sup>10</sup>. Dirige-se ao momento excepcional da ficção moderna e sua

---

<sup>6</sup> Novamente, trecho do discurso de saudação a Adonias Filho.

<sup>7</sup> Ainda, trechos em aspas do discurso de Jorge Amado saudando Adonias Filho.

<sup>8</sup> van Steen 2008: 163.

<sup>9</sup> Adonias Filho 1965: 9.

<sup>10</sup> Em entrevista, Adonias Filho pondera que “Antes de o escritor poder se dedicar a

proliferação de novos modos de narrar, sua ‘revolução na estrutura’, na qual “o tronco antigo, da narrativa organizada numa seriação pacífica de episódios, da apresentação direta e objetiva- responsável pelo excesso de detalhes e pormenores inúteis, o movimento lerdo, a focalização paisagística sempre fatigante-, não podia prevalecer em uma espécie de arte organicamente dependente do tempo.”<sup>11</sup>

O deslocamento do ato narrativo para a exploração de suas possibilidades não apenas mobiliza atividades expressivas mais específicas por parte dos narradores: “a aplicação dos elementos, na consideração das perspectivas, no emprego dos suportes, na abertura do roteiro, o romancista pensa compreensivamente no equilíbrio, na proporção em todo um sistema simétrico para a colocação das peças” (Adonias Filho 1958: 23); há também a abertura para outras áreas de conhecimento e arte, com o romance “ movendo-se em um espaço amplo que se insere nas conquistas culturais mais recentes - da linguística ao neo-existencialismo, da renovação plástica à criação cinematográfica<sup>12</sup>.”

E como compreender este paradoxo aparente entre o efeito trágico da narrativa e sua atualidade técnica em Adonias Filho? Em parte pode-se interrogar os textos antigos de Adonias, reunidos sobre o título de *Jornal de um Escritor*. Trata-se de apontamentos críticos, reflexões publicadas em jornais entre 1943 e 1946, relativas a apreciação de ideias, autores e obras europeias e norte-americanas. Há toda uma mistura de impressões de limite e esgotamento com as estéticas e produções ali analisadas, como se o enfado vencesse o fascínio da descoberta, como se já não bastasse ler o que outros fizeram, escrever sobre o que os outros estavam escrevendo naquele tempo. Tal aura penumbriada retoma valores e posturas de fins do século XIX, com inquietações a partir da busca de alternativas factíveis ou não frente ao presente imediato. Dentro desse espectro cético, Adonias cultivava toda uma fraseologia de forte acento lírico-negativista para caracterizar as obras e autores que comenta. Assim “o terrível drama de consolar na aridez do coração a insatisfação do nosso maior desejo. A fixação da vida que nasceu irremediavelmente perdida”; “Homem que não se exalta, bem um romancista do nosso tempo, não faz do romance um refúgio” ; “O homem não é totalmente miserável porque sonha, sonha e enlouquece, durante alguns momentos da vida”; “A criatura que delira é a criatura que sofre<sup>13</sup>.”

Tais momentos do texto crítico parecem independentes, como uma outra criação: no lugar de se dirigir a comentar a obra lida, Adonias sobrepõe o que

---

elementos tão importantes como o homem, a realidade, a humanidade, em resumo, ao que definimos aqui como compromisso, deve demonstrar primeiramente que é um escritor. Um conteúdo tão vasto, tão transcendente, uma responsabilidade temática tão grande requer naturalmente a forma digna de tal empresa ( Lorenz 1973:371).

<sup>11</sup> Adonias Filho 1958: 20-21.

<sup>12</sup> Adonias Filho 1958: 22.

<sup>13</sup> Adonias Filho 1954: 10, 8, 16, 15.

escreve a referências e informação ao que leu. O espaço da escritura fica saturado com simultâneos e múltiplos funções e focos. Essa interferência, este ato de apor ao outro a sua própria coisa, seu universo particular, desencadeia o efeito de reorientação do leitor que, durante os textos curtos e intensos que usufrui, participa dessa demonstração de construção não de um argumentos, mas de encaixes, recortes, planos unidos em sua descontinuidade.

Assim, o máximo de atualidade, de presentismo acaba por ser lançar o autor em um dupla espiral: em uma crise, em um senso de desconexão frente ao imediato; e uma revisão de sua historicidade. Se o melhor de hoje não é o suficiente, se o agora não me basta ou sustenta, é preciso ir além, romper com a ilusão do presente como algo dado, fechado. Essa busca por horizontes e fundamentos é tratada nos apontamentos sobre a renovação do Espírito da Tragédia. Na acumulação de temas e autores deste tópico de página e meia - Homero, Platão, Sófocles, Eurípides, Tito Lívio, Petrarca, Nietzsche)-, Adonias Filho centra-se na discussão da tradição clássica, de sua dinâmica histórico-expressiva. A problematização do presente passa pelos modos como a tradição clássica foi revisitada.

Adonias Filho refina mais a que classicismo este ele e suas implicações de seu projeto artístico quando passa de valer-se de vocabulário relacionado ao trágico para locomover-se dentro da dramaturgia mesma.

Para precisar tal procedimento, é preciso retornar à retórica da academia. Em 16 de Outubro de 1967, a saudar o empossado acadêmico Joracy Camargo, homem de teatro, autor de dezenas de textos teatrais, entre eles,» Deus lhe Pague»(1933)<sup>14</sup>, Adonias Filho detem-se em reflexão histórico-cultural do teatro ocidental. Para Adonias, “dentre as artes, nenhuma será mais receptiva que o teatro. E receptiva no sentido da interferência cultural<sup>15</sup>” Essa excepcionalidade da teatralidade como matriz cultural é assim desenvolvida: “Se a pesquisa é feita, no fundo da auscultação que toma culturalmente as fundações será fatal que o vejamos (o teatro) mobilizando os elementos ficcionais da epopeia para transmiti-los à Novelística nos países velhos.”

## TEATRO E NARRATIVA

Como ex-professor de Teoria e História do Teatro (e dramaturgo bissexto), Adonias retoma um tópico fundamental da dramaturgia ateniense, o de suas relações com a épica homérica, tópico que pode ser lido em outra via, como na definição teatral da épica homérica, proposto por Platão. Hoje sabemos que o tema é bem mais complexo: a formação daquilo que chamamos ‘teatro grego’ não se deu em um vazio de formas e tradições performativas. Antes, não apenas a épica foi apropriada e transformada: no contexto do que podemos chamar “gênero

<sup>14</sup> <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=12815&sid=230>

<sup>15</sup> Seguem-se em aspas trechos deste discurso de recepção a Joracy Camargo.



coral” temos a intersecção multilateral entre lirismo coral trágicos e não trágico, estes como o Peã, o Epinício, a Partenéia, o Himeneu e o Trenodia<sup>16</sup>. Por outro lado, no decorrer de seu primeiro século, a dramaturgia não apenas absorveu outras tradições performativas e as modificou, como se impôs hegemonicamente<sup>17</sup>.

Assim, o esboço histórico-cultural de Adonias Filho o mais importante é que o teatro articula-se no meio, no espaço entre a épica e a narrativa. Dessa maneira, a novelística é herdeira desse hibridismo, dessa campo intergêneros entre teatro e épica.

Nesse sentido é importante retomar as colocações de Platão, que acusa o Homero de ser “o primeiro mestre e guia de todos esses belos trágicos” ou “o primeiros dos tragediógrafos”<sup>18</sup>. Ora nisso, no encontro entre a Adonias Filho e Platão, temos que se Homero é trágico, dramático, é por que o teatro é épico. Assim, compreender a teatralidade de Homero torna possível compreender a epicização da cena.

Para tornar esse tópico mais claro, é razoável ter em mente que estamos falando de tradições performativas em contato. O que determina a reciprocidade reside no modo de sua articulação, de organização efetiva de seu modo de produção de efeitos.

A teoria dos três modos de articulação narrativa no livro terceiro de *A República* (392d), mesmo que construída como uma refutação de atos performativos, subsidia o entendimento das fronteiras entre teatro e narração<sup>19</sup>. Platão postula a existência de três modos narrativos: 1- a narrativa simples ou sem mistura (*haple diegesis*) ou narrativa autorial, restrita à voz de seu emissor, ao seu suporte discursivo único; 2-narrativa mimética ou por meio de mimesis (*diegesis dia mimeseos*) em que cada figura se apresenta em sua própria voz, como no discurso direto; 3- narrativa mista ou por meio de ambos os modos supracitados (*diegesis di'amphoteron*), na qual se encontram presentes tanto uma voz narrativa autoral quanto vozes de outras figuras.

Como se pode observar, o modelo tripartite na verdade é dicotômico: há uma distinção entre *diegesis* e *mimesis*, e entre a identidade de um discurso baseada na identidade singular ou plural de seus articuladores ou figuras. Nos exemplos dados por Platão essa distinção é aclarada:

TIPO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
Simple	“narração do próprio poeta”	Ditirambo
Mimético	“Espécie que é toda imitação	Tragédia, Comédia

<sup>16</sup> Swift 2010.

<sup>17</sup> Herington 1985.

<sup>18</sup> Platão, *República* 595b, 607a.

<sup>19</sup> Para uma análise do trecho, v. Halliwell 2009, Brandão 2006.

Misto	“constituída por ambas”	na Epopéia e em muitos outros gêneros
-------	-------------------------	---------------------------------------

A partir dessas distinções e exemplos as aproximações entre épica e teatro se fazem notar. O que as aproxima é a mimesis, aqui entendida como “fazer seus discurso como se fosse outra pessoa (393c).” Tanto que a narrativa simples é produzida por Platão quando de um trecho de Homero reescrito e a partir da redução da mimesis ou centralização narrativa em uma voz única que apresenta o que aconteceu com as outras pessoas no lugar delas mesmas enunciarem a respeito de si mesmas (393c, d). Assim, no início de *Ilíada*, seguimos “o próprio poeta que fala e não tenta voltar o nosso pensamento para outro lado, como se fosse outra pessoa que dissesse e não ele. E depois disto fala como se Crises fosse ele mesmo e tenta o mais possível fazer-nos supor que não é Homero que fala, mas o sacerdote, que é um ancião (393a, b)” neste caso temos em sequência o uso de narrativa simples e por mimesis.

Desse modo, tanto na narrativa mimética quanto na mista ou composta temos situações em que as personagens falam por sua própria voz, estão presentes no texto como agentes do discurso, identificáveis não apenas por uma voz que se estende por toda a narrativa, mas também por aquilo que elas mesmas enunciam.

Assim, a aproximação entre dramaturgia e épica, tema recorrente nas teorias teatrais e narrativas dividido em Adonias Filho aqui encontra, em parte, sua contextualização conceptual: Adonias Filho aponta para uma matriz dramática existente na Epopéia e que três mil anos depois se encontra nas atividades do romance contemporâneo. No caso de Platão, há a identificação de procedimentos narrativos, de manipulação das vozes do discurso. Em um e outro caso, o diferencial é o dramático, a presença de vozes plurais no discurso. Mais ainda: que haja a personificação ou desdobramento personativo, o narrador deixando de ser a única instância de referência do discurso para que a multiplicação de outras instâncias<sup>20</sup>. Com isso, a matriz dramática é o da moldura de um deslize ou uma fronteira instável entre o contar e o mostrar.

Adonias Filho, no mesmo discurso de saudação ao dramaturgo Joracy Camargo volta ao tema, agora com o foco em sua contemporaneidade e atividade de romancista: “E a acrescento que, descendendo da epopéia -sempre os poema épicos que inspiraram o Teatro Grego e, equivale dizer, o Teatro Ocidental de Ésquilo aos contemporâneos -, o Romance, nem por se o mais recente gênero literário, perde sua natureza clássica. Na motivação clássica é que se vai apoiar, já em nosso século, a sua grande revolução.”<sup>21</sup>

<sup>20</sup> V. De Jong 1987:1-14, Halliwell 2009, Kirby 1991, Brandão 2006, Brandão 2007, Halliwell 2012.

<sup>21</sup> Ainda trecho do discurso de recepção a Joracy Camargo.

Se a chamada revolução na estrutura da narrativa moderna passa pelo diálogo com a tradição clássica, se a arqueologia histórica de Adonias Filho nos direciona para as matrizes dramáticas, em que termos se dá essa mediação histórico-expressiva da teatralidade?

A distinção e tensão entre modos narrativos diversos foi utilizada pelos narradores modernos como seu campo de experimentação. Ponto comum e determinante para isso foi descentralização narrativa, com proliferação de várias vozes autonomizadas. No texto, “não se trata mais de um sujeito, cujas impressões são reproduzidas, mas de muitos sujeitos amiúde cambiantes<sup>22</sup>.” E tal horizonte das vozes autonomizadas em contato tem um nome: *coro*.

É no romance *Memórias de Lázaro* que essa ‘coralização’ ou heterofonia da narrativa melhor se compreende. Eis a abertura, o prólogo da obra:

“Infinita é a estrada com suas curvas, suas colinas e suas árvores. Não é uma estrada como outra qualquer, com pássaros e ladeada de grama, mas uma linha sinuosa no chão avermelhado e seco. Onde começa, ninguém sabe. Onde termina, ninguém sabe também. Tão íntima quanto os rudes objetos das habitações primitivas, para nós que a conhecemos desde crianças, existe quase como uma criatura humana. Insensível, acolhe-nos com desprezo, sem bondade. Ficássemos cegos e localizaríamos com facilidade todos os cactos que a tornam agressiva, perdêssemos o tato e diríamos sem esforço qual da suas pedras é a mais áspera. Para os outros, os viajantes que por milagre a atravessassem sem conseguir filar os seus segredos, seria apenas uma estrada. Para nós, gente do vale, que a limpamos todos os dias com os nossos pés, que sobre ela suportamos o sol e toleramos a chuva, é o mundo que liga a nossa vida e une as nossas esperanças e sofrimentos. (...)

Mas, o que caracteriza esse vale após este chão, quase uma lava que não esfriou inteiramente, o que caracteriza em todas as partes é o vento perdido.(...)

É provável que venha das montanhas. Sobre a chapada, eco por assim dizer da garganta que separa o vale da montanhas, seu ruído não é áspero, mas também não é rouco. Um lamento que assusta e provoca o endurecimento dos nervos. Em criança, amei-o. Odiei-a seguir. Hoje, não poderia compreender o vale e juro que seria impossível admitir a estrada sem suas rajadas.<sup>23</sup>”

Neste trecho imagens do Vale de Ouro sucedem-se a partir da perspectiva de dois enunciadore: primeiro, o sujeito coletivo dos habitantes do vale; depois, um de seus moradores, o protagonista Alexandre, ainda não nomeado. O Vale de Ouro irrompe terrível, primitivo tão vivo quanto aqueles que o enunciam. A amplitude dessas referências atávicas e rústicas ecoa na amplitude das vozes que a apresentam. Neste ponto aquilo que se mostra ultrapassa seu ponto origem,

---

<sup>22</sup> Auerbach 1971: 483.

<sup>23</sup> Adonias Filho 1978.

sua enunciação. O Vale de Ouro em si mesmo é maior e maior robusto que seus habitantes. Estes são como que abarcados pela coisa narrada. Para quem lê importa mais seguir o fluxo das imagens que a figura que as apresenta. Esse focalização na atualidade daquilo que se mostra subverte o recurso recorrente de se identificar a narrativa como extensão de um programa de interesses e ações de uma exclusiva fonte enunciativa<sup>24</sup>. Nesse sentido aproxima-se daquilo que F. Stanzel denominou de situação ‘narrativa personativa, na qual temos “uma disjunção entre narração e perspectiva de personagem”<sup>25</sup>, o que abre a experiência do leitor para seguir referências a ele dispostas e não indexadas a um constante comentário e sobredeterminação.<sup>26</sup> Uma série de ‘narradores’ se sucedem com suas limitadas perspectivas como refletores: vemos por eles o que acontece, eles nos mostram suas limitadas e incompletas experiências.

De volta ao trecho a voz coral dos habitantes do vale que se traduz nas imagens e acontecimentos que projeta para o leitor e em seus diversos e sucessivos enunciadores explicita a mediação histórico-expressiva que Adonias Filho via na teatralidade como *link* entre a tradição clássica e produção narrativa moderna. O dramático em Adonias Filho, essa transhistoricidade da matriz dramática, não reside na oferta de eventos funestos. A recurso ao campo de referências cênicas reside na vinculação de procedimentos, de modos de organizar e veicular essa organização.

Antes de Homero e a partir dele, os vínculos entre a comunidade e suas narrativas puderam adquirir um modo de construção que estabelecia algumas isomorfias entre o contexto de performance narrativa e os próprios produtos dessa performance. Entre elas, o *performer* engaja-se em um jogo com sua atividade diante da audiência, de forma a fundir-se com ou se distinguir quanto as figuras que apresenta. Este jogo entre performer, comunidade e mundo representado encontra no modelo épico-dramático de Homero uma exploração de suas possibilidades. *A Ilíada e a Odisséia* são documentos dessas possibilidades. Como ficções exploratórias, os textos homéricos se oferecem como novos pontos de partidas para novos empreendimentos expressivos, como o foram para o teatro grego, para a filosofia platônica e para o antigo romance grego, entre outros<sup>27</sup>.

No caso de Adonias Filho, digno de nota é o fato de a recepção dessa tradição ser bipartida, entre esboços ensaísticos e textos ficcionais. No caso destes últimos, pode-se ver, assim como Adonias Filho apontou em seu discurso de posse, a constituição de um diálogo que atravessa tempos e espaços e se completa em uma convergência de esforços. Assim, a transhistoricidade da matriz dramática se materializa em uma comunidade de autores, obras e leitores que

---

<sup>24</sup> V. Stanzel 1977: 92.

<sup>25</sup> Walsh 2010: 44-45.

<sup>26</sup> Stanzel 1971, Stanzel 1986.

<sup>27</sup> Para o conceito de ‘ficção exploratória’, v. Iser 2000.

atravessa os tempos consumidos produtos que parte de procedimentos de organização narrativa a partir de um horizonte performativo do ato narrativo. Essa mobilidade dos procedimentos, porém, não organiza apenas os relatos. Se por modos teatralizados de produção ficcional temos uma heterofonia narrativa com vozes autonomizadas, quem se aproxima dessa tradição dela participa em sua pluralismo focal: Homero não é «o narrador» dessa longa história. Não se pode traçar retrospectivamente uma fonte original responsável por todos os processos posteriores. O que temos é a mobilidade dos procedimentos, que mobilizam leitores e autores na experiência de trânsito entre o acontecer narrativo em sua configuração cênica.

Dessa maneira, o romance dramático de Adonias Filho assim se qualifica não por que expõe o leitor a emoções terríveis, a eventos chocantes: antes, é dramático na participação e exploração das possibilidades do agenciamento da teatralidade da narrativa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adonias Filho (1954), *Jornal de um escritor*. Rio de Janeiro.
- Adonias Filho (1958), *Modernos Ficcionalistas Brasileiros*. Rio de Janeiro.
- Adonias Filho (1965), *Modernos Ficcionalistas Brasileiros*. Rio de Janeiro.
- Adonias Filho (1978), *Memórias de Lázaro*. 5a. ed. Rio de Janeiro.
- Assis Brasil, F. (1969), *Adonias Filho*. Rio de Janeiro.
- Auerbach, E. (1971), *Mimesis*. Trad. De G. B. Sperber, S. Paulo.
- Brandão, J. (2007), “A Teoria dos gêneros literários e o estatuto da narrativa simples em Platão”. Link: [http://www.letras.ufmg.br/jlinsbrandao/JLB\\_teoria\\_generos\\_literarios.pdf](http://www.letras.ufmg.br/jlinsbrandao/JLB_teoria_generos_literarios.pdf).
- Brandão, J. (2006), “Traduzir Homero do grego para o grego (as mediações da teoria)”, *Scripta Classica On-line* 2: 5-29. Link: <http://www.scriptaclassicaonlinebr.gr.eu.org/textos.html>.
- Cherniss, H. (1945), *The Riddle of the Early Academy*. Cambridge.
- De Jong, I. (2014), *Narratology and Classics*. Oxford.
- De Jong, I. (1987), *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad*. Amsterdam.
- Dillon, J. (2003), *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford.
- Gramsci, A. (1978), *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro.
- Halliwell, S. (2012), “Diegesis-Mimesis”, in *The Living Handbook of Narratology*. Link: [http://wikis.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Diegesis\\_-\\_Mimesis](http://wikis.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Diegesis_-_Mimesis).
- Halliwell, S. (2009), “The Theory and Practice of Narrative in Plato”, in J. Grethlein & A. Rengakos (Eds.). *Narratology and Interpretation: the Content of the Form in Ancient Texts*. Berlin, 15-41.
- Herington, J. (1985), *Poetry Into Drama. Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*. Berkeley.
- Iser, W. (200), “What is literary anthropology? The difference between explanatory and exploratory fictions”, in M. Clark (ed.) *Revenge of the Aesthetic: the Place of Literature em Theory Today*. Berkeley, 157-179.
- Jorge, F. (1999), *A Academia do fardão e da confusão*. São Paulo.
- Kirby, J. (1991), “Mimesis and diegesis: foundations of aesthetic theory in Plato and Aristotle”, *Helios* 18: 113-128.
- Lorenz, G. (1973), *Diálogo com a América Latina*. São Paulo.
- Mota, M. (2008), *A dramaturgia musical de Ésquilo*. Brasília.

- Mota, M. (2013), *Nos passos de Homero. Ensaios sobre performance, filosofia, música e dança a partir da Antiguidade*. São Paulo.
- Mota, M. (2014), *Imaginação e morte. Ensaios sobre a representação da finitude*. Brasília.
- Platão (2011), *A República*. Tradução de M.H. da Rocha Pereira. Lisboa.
- Silva, J. (2011), “Intelectual orgânico: organizador, educador e dirigente político”, *Revista PLURAIS* 1: 84-105.
- Stanzel, F. (1986), *A Theory of Narrative*. Cambridge.
- Stanzel, F. (1971), *Narrative Situations in the Novel*. London.
- Swift, L. (2010), *The Hidden Chorus. Echoes of Genre in Tragic Lyric*. Oxford.
- van Steen, E. (2008) *Viver&Escrever* 3. Porto Alegre: L&PM.
- Walsh, R. (2010), “Person, level, voice. A rhetorical reconsideration”, Link: [http://inss.ku.dk/kalendera/fiktionens\\_forandringer/2\\_Walsh.pdf](http://inss.ku.dk/kalendera/fiktionens_forandringer/2_Walsh.pdf)

(Página deixada propositadamente em branco.)



O SERTÃO PARA ALÉM DO SERTÃO: ANTROPOLOGIA DO HOMEM  
ITINERANTE. UMA LEITURA DO *GRANDE SERTÃO: VEREDAS* DE  
JOÃO GUIMARÃES ROSA<sup>1</sup>

(The “Sertão” beyond “Sertão”: anthropology of the traveling man. A reading  
of the *Grande Sertão: Veredas* by João Guimarães Rosa)

MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO (mcdpeixotobh@gmail.com)  
Universidade Federal de Minas Gerais

RESUMO: O itinerário de Riobaldo Tatarana nas veredas do *Grande Sertão* é, antes de mais nada, um itinerário interior pelas sendas e impasses nos quais se entrelaçam os eventos implicados na construção de si mesmo. Em encontros e desencontros, andanças e derivas que se sucedem, delineiam-se os desafios implicados na construção do homem que Riobaldo irá se tornar. Nos bastidores de sua história, uma antropologia vai sendo subliminarmente desenhada. Neste processo, o sertão é a cena na qual se desenrola o enredo, mas também o parceiro, o *alter ego* e, enfim, o território interior a ser percorrido como no rito de muitas passagens.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia; cosmologia; Guimarães-Rosa; Sertão

ABSTRACT: The journey of Riobaldo Tatarana in João Guimarães Rosa’s *Grande Sertão: Veredas* is, above all, an inside journey across the paths and deadlocks in which the events, implicated in the construction of the character himself, are interwoven. Amongst meetings, disagreements and wandering drifts that successively happen, the challenges - involved in the construction of the person that Riobaldo will later become - are outlined. In the backstage of his history, an anthropology will gradually and subliminally come into existence. In this process, the “sertão” is the scenario in which the plot develops, but is also a partner, the *alter ego*, and, finally, the inner territory that is to be crossed as in a rite of many passages.

KEYWORDS: Anthropology; Cosmology; Guimarães-Rosa; sertão

O *Grande Sertão: Veredas*<sup>2</sup>, romance épico do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967), é uma obra cujo enredo se constitui no emaranhado das encruzilhadas e travessias que configuram a epopéia humana. A narrativa se exerce como um ato de compreensão, como uma viagem pelas veredas da memória

---

<sup>1</sup> Neste texto tentamos mostrar quão fértil pode se revelar para a *interrogatio* filosófica a frequentação dos clássicos da literatura, e em que medida eles podem oferecer um rico material ao pensamento, interpellando de modo denso e profícuo os que são acometidos pelo *pathos* filosófico.

<sup>2</sup> Rosa, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. 19a edição, 8a impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. Primeira edição: 1956. Todas as passagens desta obra serão indicadas pelas iniciais “GSV” do título, seguidas da página em que se encontra na edição *supra*.

em busca da efetividade do vivido, o que de fato somente pode acontecer, no âmbito de uma *filosofia do ser-tão*, graças à mediação da narrativa. Entretanto, falar de uma *“filosofia do sertão”* poderia soar estranho<sup>3</sup>. Tão estranho quanto poderia soar qualquer projeto de circunscrição espacial e temporal da filosofia, ou uma regionalização dos seus objetos. Afinal, o pensamento filosófico almeja o que-é-sempre, mesmo quando se apraz em pensá-lo em sua expressão no fluxo das coisas que devêm. Assim ocorre, como notou Campos, com a narrativa Roseana, que se apresenta como “um fluxo contínuo, sem pausa, um só fôlego, riororrente” (Campos, 1991: 327). Aquilo sobre o que ela se propõe a discorrer escapa e não escapa no fluir do vivido feito narrativa, e encontra sua subsistência, sua constância, no ato mesmo de rememorar, de narrar. A memória atua neste processo como o fio com o qual se tece a continuidade, como um elo que faz aparecer o sentido, que traz em si a força da revelação que confere efetividade ao vivido.

O objeto do pensamento filosófico não conhece fronteiras nem limites territoriais e temporais que não sejam aqueles estabelecidos pela criação de conceitos. E é precisamente por *ser tão* universal que o “sertão”, objeto deste romance-épico, cosmo que se erige em topos de uma reflexão sobre o mundo e sobre o homem, implode os limites e os contornos da geografia física<sup>4</sup> e humana. Guimarães Rosa elaborou, sob a forma de uma prosa poética, uma instigante interrogação filosófica a um só tempo cosmológica, ontológica e antropológica. Ao diluir as fronteiras do sertão e confundi-lo com as “fronteiras” do humano, ele confere ao primeiro o caráter de um não lugar, afirmando sua efetividade na sua onipresença. Albuquerque Júnior descreve como se segue a onipresença do sertão:

---

<sup>3</sup> Para S. Viegas, “no *Grande Sertão: Veredas* encontramos uma expressão poética em vários aspectos análoga à que gestou a reflexão filosófica ocidental”, o que se pode notar de modo mais claro no valor que assume nesta obra a palavra enquanto topos de reflexão: “a dimensão metafísica da palavra, na obra de Guimarães Rosa, supõe um esforço poético-filosófico de pensar a realidade e de intuir o valor significativo da palavra para além de qualquer padrão rígido de racionalidade.” (Viegas, 1985: 348).

<sup>4</sup> Apesar de indicar, no mais das vezes, a região nordeste do Brasil, a palavra sertão se refere em sua origem a uma região afastada da cidade, distante e com pouca densidade populacional. Na época colonial o termo se referia ao interior do país. Formada, provavelmente do verbo latino *sero, is, serui, sertum, serere*, «ligar com fio, tecer, juntar, atar», e conexo a *serta, orum*, «termo de botânica em Plínio e com sermo, onis, «modo de expressão, linguagem, conversação», ela pode ainda estar relacionada com o verbo latino *desero, is, deserui, desertum, deserere*, «destacar-se, soltar-se, desertar», donde *deserção, desertado e deserto*, entre outros, foi empregada pelos Portugueses para denominar o semi-árido em virtude das suas condições climáticas. Com a repetição do «de», passou a ser chamado «de sertão». Ou poderia ainda ser referido à palavra «sertã», que significa frigideira, geralmente rasa e larga. Conhecendo a erudição linguística do autor do *Grande Sertão: Veredas*, e o seu gosto pela exploração das palavras, não é impossível imaginar que tenha tido presente este conjunto de sentidos ao construir sua obra tomando por cenário e por cena um termo tão rico em possibilidades e consequências.

O sertão, para Rosa, é surpreendente, é quando menos se espera. Se alguém o empurra para trás, ele volta a rodeá-lo. Do sertão não se tem escapatória, pois ele está incrustado na pele e na alma de cada um. Quando se tenta dele fugir, quando menos se espera ele vem à tona, para vergonha de muitos. A cidade ou a cidadania não parecem ser antídotos para o sertão. Ele nunca dá notícia, vem em segredo, meio mole, por baixo, em movimentação que não se percebe, constante, liberdade. Todos que malmontam no sertão só alcançam de ranger em rédea por uns trechos; que sorrateiro o sertão vai virando tigre debaixo da sela. O sertão pouco a pouco se vai obedecendo a ele, ingovernável. Mesmo aqueles com casca de cidade e de civilização, quando procuram o sertão não o acham. Mas, quando menos esperam, ele se estremece debaixo de cada um, sem acenar para ninguém às claras. Ele vem e estoura a roupa enfatuada, deixando aparecer botas, esporas e relhos, que se julgavam aposentados para sempre. Façam o que queiram ou o que não queiram vão estar sempre com em cima do sertão, mesmo que viagem constantemente para Miami ou tenham cursado doutorado na Sorbonne, em Paris. Sertão vem e volta, não adianta dar as costas, eterno retorno, tempo em espiral, redemoinho no meio mundo, o passado no futuro, futuro passado. (Albuquerque Júnior 2009: 199).

É partindo de um breve exame deste “território sem limites” que ensejamos tecer algumas considerações que poderão nos proporcionar uma melhor compreensão do cosmo do escritor. Motivados pela leitura que fizemos recentemente da obra de Guimarães Rosa, e seguindo os passos e os percalços da travessia de Riobaldo Tatarana, pretendemos acenar para alguns dos elementos através dos quais é possível entrever aí os traços de uma antropologia filosófica. No entrar e sair de cena dos muitos personagens da trama, na diversidade de caracteres e de tipos humanos, mas principalmente na metamorfose do protagonista, assistimos a uma insistente interrogação acerca da natureza humana. Na figura de Riobaldo, no doloroso e lento processo de maturação do Jagunço “Taturana” até vir a se tornar o aclamado “Urutu Branco”, chefe da jagunçada, acompanhamos o seu percurso de aprendizagem, as venturas e desventuras nos confrontos com o outro e consigo mesmo, no enfrentamento de seus mitos e medos implicados no desenvolvimento humano.

### **REBULINDO COM O SERTÃO**

*Sertão é isto, o senhor sabe: tudo incerto, tudo certo.*  
(GSV, p. 216)<sup>5</sup>

O Sertão é objeto de reiteradas perguntas e ensaiadas respostas ao longo da obra. Noção bastante plástica, ela se reformula a cada passo, num processo

---

<sup>5</sup> Indicaremos pelas iniciais “GSV”, seguidas do número da página, as passagens extraídas do *Grande Sertão: Veredas*, obra de João Guimarães Rosa, que é o objeto de análise neste texto.

de elaboração que se confunde com aquele da própria reflexão sobre si mesmo. Como o “inominável”, que padece um sem fim de denominações antes de ter seu nome pronunciado com todas as letras que lhe identificam, o “sertão” também é palco de muitas tentativas de nomeação, “o sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, lá é o Chapadão, lá acolá é a caatinga” (GSV, p. 702), o que revela sua plasticidade e irredutibilidade às denominações simples e definitivas.

Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. (GSV, p. 35).

Sertão é o penal, criminal. Sertão é onde homem tem de ter a dura nuca e mão quadrada. Mas, onde é bobice a qualquer resposta, é aí que a pergunta se pergunta. (GSV, p. 149).

Ah, mas, no centro do sertão, o que é doideira às vezes pode ser a razão mais certa e de mais juízo! (GSV, p. 401).

Rebulir com o sertão, como dono? Mas o sertão era para, aos poucos e poucos, se ir obedecendo a ele; não era para à força se compor. Todos que malmontam no sertão só alcançam de reger em rédea por uns trechos; que sorrateiro o sertão vai virando tigre debaixo da sela. Eu sabia, eu via. Eu disse: nãozão! Me desinduzi. (GSV, p. 533).

“O sertão é bom. Tudo aqui é perdido, tudo aqui é achado...” – ele seo Ornelas dizia. – “O sertão é confusão em grande demasiado sossego...” (GSV, p. 649).

E, mesmo – porque a chefe não convém deixar os outros repararem que ele está ansiando preocupação incerta – tive de indagar leixo, remediando com gracejo diversificado: – “Mano velho, tu é nado aqui, ou de donde? Acha mesmo assim que o sertão é bom?...” Bestiaga que ele me respondeu, e respondeu bem; e digo ao senhor: – “Sertão não é malino nem caridoso, mano oh mano!: – ... ele tira ou dá, ou agrada ou amarga, ao senhor, conforme o senhor mesmo.” (GSV, p. 748).

O sertão é objeto de uma qualificação que, se no primeiro grupo de passagens parece dizer respeito apenas a um espaço exterior, no segundo vai se revelando em sua consistência própria. O sertão é “conforme o senhor mesmo”, assevera o cumpadre Quelemém.

Vejamos algumas outras passagens que nos fornecem material para a compreensão do que seja o sertão em suas parecências. Em algumas destas passagens, encontra-se em questão a sua natureza de difícil determinação, para cuja expressão se recorre ao expediente que consiste em evocar sua incomensurável extensão e sua difícil apreensão pelas malhas do conceito.

Sertão, – se diz –, o senhor querendo procurar, nunca não encontra. De repente, por si, quando a gente não espera, o sertão vem. Mas, aonde lá, era o sertão churro, o próprio, mesmo. Ia fazendo receios, perfazendo indagação. (GSV, p. 542).

O sertão não chama ninguém às claras ; mais, porém, se esconde e acena. Mas o sertão de repente se estremece, debaixo da gente... E – mesmo – possível o que não foi. O senhor talvez não acha? (GSV, p. 749).

Veredas. No mais, nem mortalma. Dias inteiros, nada, tudo o nada – nem caça, nem pássaro, nem codorniz. O senhor sabe o mais que é, de se navegar sertão num rumo sem termo, amanhecendo cada manhã num pouso diferente, sem juízo de raiz? Não se tem onde se acostumar os olhos, toda firmeza se dissolve. Isto é assim. Desde o raiar da aurora, o sertão tonteia. Os tamanhos. (GSV, p. 445).

Artezinha. Sei o grande sertão? Sertão: quem sabe dele é urubu, gavião, gai-vota, esses pássaros: eles estão sempre no alto, apalpando ares com pendurado pé, com o olhar remedindo a alegria e as misérias todas... (GSV, p. 825).

Vai viagens imensas. O senhor faça o que queira ou o que não queira – o senhor toda a-vida não pode tirar os pés: que há-de estar sempre em cima do sertão. O senhor não creia na quietação do ar. Porque o sertão se sabe só por alto. Mas, ou ele ajuda, com enorme poder, ou é traiçoeiro muito desastroso. (GSV, p. 764).

E entendi que podia escolher de largar ido meu sentimento: no rumo da tristeza ou da alegria – longe, longe, até ao fim, como o sertão é grande... (GSV, p. 805).

A partir desse conjunto de passagens, é possível compreender que o sertão não é apenas o cenário no qual se desenrola a trama, mas ele se confunde também com a existência mesma de cada um de seus personagens – *topoi* do sertão – e, mais particularmente, com seu personagem central. O sertão compreende o espaço e o tempo, e toda forma de existência possível, algo como um sinônimo de cosmo, conjunto que abrange tudo que é e que devém, palavra-elo que conjuga em si o todo da existência. Ao mesmo tempo, o sertão nos escapa, e como num jogo de esconde-esconde, apenas se deixa entrever<sup>6</sup>. Além disso, como observou Viegas, o sertão é reiteradas vezes associado ao nada ou ao inapreensível: “É significativa, sob este aspecto, a reincidência de associações do sertão com vazio, não-ser, infinito, ambiguidade, carência. Dentro de seus limites, o sertão é uma imensa nebulosa, nele ‘tudo cabe’, ele ‘está em toda parte.’” (2009: 357).

No sertão, o ciclo das estações, os “estados de humor” dos eventos atmosféricos, o contraponto dos acidentes geográficos, o suceder-se de dia e noite, a segura sórdida que se transforma em torrencial chuva, tudo se presta a evocar os estados de ânimo dos personagens, as muitas máscaras através das quais a variegada natureza humana se desvela. Medeiro Vaz, Joca Ramiro, Zé

---

<sup>6</sup> Como não pensar no fragmento do filósofo de Êfeso ao referir-se a Apolo? « O Senhor, de quem o oráculo se encontra em Delfos, nem diz nem esconde, mas dá sinais. » (DK 22B93).

Bebelo, Hermógenes, Alaripe, Quelemén..., são alguns dos personagens cujo variegado caráter serve a evidenciar a polifônica e multifacetada natureza humana. A personalidade de cada um deles constitui um dos aspectos que virão a integrar a personalidade de Riobaldo quando enfim assumirá sua identidade de Urutu-Branco.

O sertão é como um outro de si mesmo. É, ao mesmo tempo, o grotão interior a ser atravessado e transposto, num movimento de catábase e anábase. Sertão que se perceberá, no avançar das suas muitas elocuições, e se confunde com o próprio “sertanejo” que busca, em meio a esta paisagem, ao mesmo tempo exterior e interior, tão somente ser, *ser-tão*. O sertão é, enfim, o território interior no qual se processa, em cada um dos seus meandros, os vários ofícios de um rito de muitas passagens, como a terra a ser lavrada, singrada e rasgada no rompante de um doloroso e lento parto.

#### NARRANDO SE VIVE.

A narrativa errante de Riobaldo espelha a errância de uma enquete sobre si mesmo, de uma busca em que se tem que lidar com um objeto escorregadio e refratário à redução e à fixidez.

Riobaldo reconhece a dificuldade inerente à narrativa do vivido, mas também seu caráter imperativo quando se quer conferir efetividade e sentido a esse vivido:

Sei que estou contando errado, pelos altos. (GSV, p. 115).

Contar seguido, alinhavado, só mesmo sendo as coisas de rasa importância. (GSV, p. 116)

...não acerto no contar, porque estou remexendo o vivido longe alto, com pouco caroço, querendo esquentar, demear, de feito, meu coração, naquelas lembranças. Ou quero enfiar a ideia, achar o rumozinho forte das coisas, caminho do que houve e do que não houve. As vezes não é fácil. (GSV, p. 192).

O ato de narrar salteado, aos trancos e barrancos, parece ser a forma possível de lidar com o vivido, de revirar o baú da memória<sup>7</sup>. Encontra-se uma peça aqui, outra acolá, e neste recolher de elementos, de fragmentos de vida e de lampejos de memória, vão sendo entretecidas as lembranças que dão forma e

---

<sup>7</sup> Para Viegas, no *GSV*, a narrativa se traduz no ato de vivificar o vivido pelo recurso à memória: “o desvelamento do *logos* acompanha o tempo da narrativa. Submete-se a um processo, ao devir (travessia) do narrador, ao seu curso interior pelas veredas da memória, desdobrando-se em momentos: o desabrochamento da consciência no mundo cósmico e no mundo humano é discursivo, possui um caminho (*métodos*) que não é conceitual, e esta discursividade do poético é o que existe de filosófico no relato de Riobaldo. (Viegas 2009: 344).

ressignificam o vivido. E, neste movimento, o pensamento mais cria e recria do que rememora, pois o que parece interessar não é tanto a « verdade » dos fatos, mas suas reverberações e o sentido que se lhes pode atribuir e instituir neste consórcio de memórias. Como observa o velho jagunço na enunciação de sua história, o que ele pretende não se circunscreve aos limites territoriais do que é a vida dos homens do sertão, espaço geograficamente demarcado. Riobaldo adverte que o que está contando « não é uma vida de sertanejo (...) mas a matéria vertente » (GSV, p. 116).

O narrador caracteriza a sua rapsódia como uma narrativa miúda (GSV, p. 232), que não aspira mais que “descrever”, sem pretensão de “anunciar valor”. Com isso ele pretende decifrar nas coisas e nos eventos o que neles há de significativo (GSV, p. 116), ficando à margem de toda linearidade objetiva. Como observara J.-P. Bruyas, “seja no nível da existência (a do homem Riobaldo), seja no da ideologia (a que se pode deduzir do livro), não encontramos nada em *Grande sertão* que não seja duplo, antagônico, que não tenha a marca da divisão, da ambiguidade, talvez da dilaceração” (Bruyas 1983: 470).

“Que isso merece que se conte ?”, interroga-se Riobaldo. A narrativa se impõe como lugar possível de significação do vivido.<sup>8</sup> Contar é uma forma de compreender o que não se sabe, de mitigar ignorâncias:

Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei. Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas – e só essas poucas veredas, veredazinhas. (GSV, p. 116)

Conto ao senhor é o que eu sei e o senhor não sabe; mas principal quero contar é o que eu não sei se sei, e que pode ser que o senhor saiba. (GSV, p. 245)

Falar do que não se sabe, embora sabidamente vivido, é uma forma de produzir saber acerca do não sabido, um entendimento, escavando os campos gerais das lembranças. A memória se encontra dispersa, fragmentada: “Tem horas antigas que ficaram muito mais perto da gente do que outras, de recente data” (GSV, p. 116), “de tudo não falo” (GSV, p. 116). O outro, que escuta, desempenha neste contexto um papel fundamental: “o senhor me ouve, pensa e repensa, e rediz, então me ajuda” (GSV, p. 116). E para tanto, não lhe será necessário uma narrativa linear e detalhada, pois o que interessa é a vida que se

---

<sup>8</sup> É também o que parece dizer Cordeiro: “Nesta trajetória, o sujeito Riobaldo é o que vai se desvelando no desenrolar da sua história. Não é algo previamente constituído, mas sim algo que vai sendo, que vai acontecendo. Enquanto o que narra a sua própria história, Riobaldo não conta simplesmente fatos e acontecimentos passados. Ele descreve o próprio constituir-se de sua realidade. Mas, como o que narra, ele não se encontra fora da história que está sendo descrita. Como o que está vivo ele é tomado, é transformado por seu dizer, pois, ao narrar, ele também é o que se deixa mostrar, o que aparece, o que se desvela tornando-se sujeito e objeto da sua narração.” (Cordeiro 2008 : 105).

equaciona no tecido do lembrado vertido em discurso: “Quero é armar o ponto dum fato, para depois lhe pedir um conselho.” (GSV, p. 232). Riobaldo quer saber de Riobaldo, quer compreender como pode uma Tatarana, a custa de uma longa metamorfose, converter-se num Urutu Branco.



Figura 1: Tatarana ou Taturana



Figura 2: Urutu Branco

Os ditames da narrativa de Riobaldo são antes de mais nada afetivos, e revolvem a existência objetiva das coisas sob o signo da lembrança. “Para mim”, adverte Riobaldo, “o que vale é o que está por baixo ou por cima – o que parece longe e está perto, ou o que está perto e parece longe” (GSV, p. 245). Para Hansen, Riobaldo “tenta dizer o valor e o sentido da experiência passada”:

Riobaldo produz imagens dos buracos e acidentes do lembrado em enunciados provisórios do que supõe ser, no presente em que fala, o significado que a imaginação lhe sugere ter sido o significado das suas sensações. Mas o tempo corroe a unidade da experiência do passado. O que pode dizer sobre ela é a sua reverberação em imagens parciais e deformantes, pois o movimento do tempo o faz devir outro. (2007: 46).

Tempo e espaço retiram sua consistência das experiências que uma vez vividas são efetivadas e ressignificadas pela alquimia da lembrança e da palavra.



A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo e sentimento, uns com os outros acho que nem não misturam. (...) De cada vivimento que eu real tive, de alegria forte ou pesar, cada vez daquela hoje vejo que eu era como se fosse diferente pessoa. Sucedido desgovernado. Assim eu acho, assim é que eu conto. O senhor é bondoso de me ouvir. (GSV, p. 115 -116).

Ações? O que eu vi, sempre, é que toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada. Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo. (GSV, p. 194).

E assim, no ir e vir intempestivo e atópico do discurso, tem lugar a incursão pelas veredas do vir a ser humano. Mas o que interessa ao narrador não é apenas o consumir-se do vivido nem do narrado, o seu termo, mas a travessia, ela própria proporcionada pela “costura” da narrativa. Afinal, sentencia Riobaldo: “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.” (GSV, p. 80). Uma travessia que não acontece menos no “redemunho” do pensamento, das reflexões e inflexões, que nos deslocamentos territoriais; não menos nos combates interiores, na gestão dos afetos e desafetos, que nas encruzilhadas e emboscadas. E é a própria obra de plasmação e de gestação do humano, este infundável trabalho de Sísifo, que se encontra em obra no curso da travessia.

“O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão.” (GSV, p. 39).

A metamorfose de Riobaldo Tatarana em Urutu Branco, o que se dará pouco a pouco ao longo de sua travessia do sertão, resulta, antes de mais nada, do itinerário interior que se perfaz nos seus dilemas interiores, nas reverberações subjetivas dos eventos que o rodeiam. Encontros e desencontros, andanças e derivas, toda sorte de desafios, todos esses implicados na construção de um “eu” que se descortina a cada linha da narrativa. Nos bastidores da travessia de Riobaldo, ou nas entrelinhas do pensador-escritor Guimarães Rosa, é possível entrever o que julgamos ser os contornos de sua concepção de homem. Uma antropologia que pensa o homem como um ser itinerante, mutante, ambíguo, enredado em sucessivas e infundáveis metamorfoses ao longo de suas baldeações.

### HOMEM? SERTÃO.

Examinemos, em seguida, alguns dos *topoi* nos quais se desvela a trama do humano na “topografia” das veredas e encruzilhadas da travessia de Riobaldo. Queremos ver de que modo se estabelece a conexão homem-mundo,

jagunço-sertão. Queremos saber o que Riobaldo quis dizer ao identificar o jagunço ao sertão em resposta à sua própria pergunta: “O senhor pergunte: quem foi que foi o jagunço Riobaldo?” (GSV, p. 439). Ele precisa saber quem ele realmente é. Para tanto terá que considerar os juízos dos que lhe são próximos, pois o olhar do outro, sua percepção, é também matéria para o auto-conhecimento: “Compadre meu Quelemém diz: que eu sou muito do sertão? Sertão: é dentro da gente.” (GSV, p. 436).

O sertão é dentro e é fora. Fruto do sertão, Riobaldo traz consigo o sertão que lhe gerou. O sertão é origem e termo da existência, e na sua indeterminação nos faz pensar no sentido que é atribuído ao *apeiron* na sentença de Anaximandro: “Anaximandro ... disse... princípio das coisas que são [é] o indeterminado ... a partir de onde a origem é para os seres, e a corrupção para os mesmos vem a ser...” (DK 12B1). Coisa semelhante dirá Riobaldo do sertão: “O sertão me produz, depois me engoliu, depois me cuspiu do quente da boca... O senhor crê minha narração?” (GSV, p. 840).

Uma vez que reconhece no sertão a sua origem, torna-se imperativo para o jagunço apoderar-se dele: “A gente tem de sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele a dentro... Agora perdi. Estou preso. Mudei para adiante! Perdi – isto é – por culpa de má-hora de sorte; o que não creio.” (GSV, p. 392).

O dilema está posto: ou bem se estabelece os limites do sertão, ou bem se concede que os contornos do humano são os mesmos do sertão. Um sertão que não conhece nem anterioridade, nem posteridade, uma vez que sua existência é aquela sempiterna do que é, de quem é ... sendo por isso mesmo *tão ser*. O sertão se revela assim em suas dimensões cósmicas. Afinal, como diz Riobaldo, “o sertão é do tamanho do mundo”. A passagem abaixo ilustra tal proposição:

*Sertão velho de idades.* Porque – serra pede serra – e dessas, altas, é que o senhor vê bem: como é que *o sertão vem e volta*. Não adianta se dar as costas. Ele *beira aqui, e vai beirar outros lugares, tão distantes*. Rumor dele se escuta. Sertão sendo do sol e os pássaros: urubu, gavião – que sempre voam, às imensidões, por sobre... Travessia perigosa, mas é a da vida. *Sertão que se alteia e se abaixa*. Mas que as curvas dos campos estendem sempre para mais longe. Ali envelhece vento. E os brabos bichos, do fundo dele... (GSV, p. 777-778; grifos nossos).

Vemos aqui evocados os aspectos de ordem temporal e espacial que exprimem a onipresença espaço-temporal do sertão, o fato de que dele não se escapa porque ele segue sendo com cada coisa que é. O seu fluir incessante envolve tudo no vai e vem que não conhece termo. A peleja da vida, “cheia de passagens emendadas” (GSV, p. 235), só se conclui com a conclusão mesma da vida, e para cada homem com a consumação da sua existência.

Se acordou, bem o digo. Cada dia é um dia. E o tempo estava alisado. Triste é a vida do jagunço – dirá o senhor. Ah, fico me rindo. O senhor nem não diga nada. “*Vida*” é noção que a gente completa seguida assim, mas só por lei duma idéia falsa. Cada dia é um dia. (GSV, p. 568).

Baixei, mas fui ponteando opostos. Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o ruim ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero os todos pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? *A vida é ingrata no macio de si; mas transtraz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado...* (GSV, p. 237).

A vida da gente nunca tem termo real. (GSV, p. 862).

A gente vive repetido, o repetido, e, escorregável, num mim minuto, já está empurrado noutra galho. Acertasse eu com o que depois sabendo fiquei, para de lá tantos assombros... Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que clareiam a sala. Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia. (GSV, p. 85).

A noção de vida constitui um dos temas importantes do *GSV*. Vida “é noção que a gente completa”, “é ingrata no macio de si” e “nunca tem termo real”! O sertão é vida, e viver é algo perigoso: “O senhor escute meu coração, pegue no meu pulso. O senhor avista meus cabelos brancos... Viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo.” (GSV, p. 840<sup>9</sup>). Para Schuller, “viver é perigoso porque o homem está colocado em todos os momentos à beira de um abismo, à beira do nada que é sua insistente tentação”. (SCHÜLER, 1991, p. 369). A travessia exige um ato de coragem, em que é preciso abismar-se, precipitar-se na vida.

A história de Riobaldo deixar de ser a história de um homem particular, jagunço encerrado nas veredas de um sertão qualquer, para assumir o lugar de uma reflexão sobre o homem universal em seu incessante vir-a-ser, em suas muitas travessias e impasses, ao longo e diante dos quais ele vai perceber que o objeto de sua busca não se encontra nem no início nem no termo, mas no meio da travessia. Estamos diante de uma afirmação do durante em que o antes e depois só encontram sua efetividade enquanto memória e narração do vivido.

No lapso de tempo que separa e conecta o vivido e o narrado, o homem percebe sua existência como o fio que costura temporalidades. Ao lado da

---

<sup>9</sup> Esta é uma das expressões mais recorrentes ao longo da narrativa. Várias são as suas modulações, como, por exemplo, “O senhor sabe o perigo que é viver...” (GSV, p. 35).

ambiguidade temporal que se instaura no fluxo da memória, dá-se conta do seu ser e do seu devir:

O jagunço Riobaldo. Fui eu? Fui e não fui. Não fui – porque não sou, não quero ser. Deus esteja ! (...) Eu não era eu. Respirei os pesos. (...) Eu comecei a tremeluzir em mim. (...) O que eu agora queria ! Ah, acho que o que era meu, mas que o desconhecido era, duvidável. Eu queria ser mais do que eu. Ah, eu queria, eu podia. (GSV, p. 166, 246, 303, 318)

As “veredas” são as sendas pelas quais e nas quais o sertão se descortina, assim como as paixões delimitam o terreno no qual se deverá travar o combate interior na busca por si mesmo. É o que constatamos ao examinar uma das paixões que constitui o inimigo mas decisivo a ser vencido por Riobaldo em seu rito de passagem : o seu próprio medo. Como dizia o ainda menino Reinaldo-Diadorim: « Carece de ter coragem ». Em sua travessia interior, Riobaldo terá que descer no mais profundo de si mesmo, lá onde se trava o combate entre a emoção e a razão, entre a reflexão e a ação, entre o bem e o mal, entre Deus e o Diabo.

Ao percorrer a narrativa através da qual se surpreende as metamorfoses de Riobaldo, vemos desfilar os mais diferentes feitios de chefe. De cada um deles um traço será extraído e incorporado à conformação do chefe em formação. Com efeito, aquela que será sua personalidade se gesta no entrecruzamento das distintas e extravagantes personalidades dos vários chefes com que convive ao longo do seu itinerário.

“Jagunço é homem já meio desistido por si...” (GSV, p. 67), diz Riobaldo, “não é muito de conversa continuada nem de amizades estreitas: a bem eles se misturam e desmisturam, de acaso, mas cada um é feito um por si. ” (GSV, p. 32-33) ; « pelo que é, quase que nunca pensa em reto” (GSV, p. 291) . « Lei de jagunço é o momento, o menos luxos. » (GSV, p. 375). A passagem seguinte se presta bem a caracterizá-lo:

Esbandalhados nós estávamos, escatimados naquela esfrega. Esmorecidos é que não. Nenhum se lastimava, filhos do dia, acho mesmo que ninguém se dizia de dar por assim. Jagunço é isso. Jagunço não se escabreia com perda nem derrota – quase que tudo para ele é o igual. Nunca vi. Pra ele a vida já está assentada: comer, beber, apreciar mulher, brigar, e o fim final. E todo o mundo não presume assim? Fazendeiro, também? Querem é trovão em outubro e a tulha cheia de arroz. Tudo que eu mesmo, do que mal houve, me esquecia.

Muito antes, pelo contrário... «jagunço amolece, quando não padece.» Sua vida é regida pelo sentimento de provisoriedade:

O que me dava a qual inquietação, que era de ver: conheci que fazendeiro-mor é sujeito da terra definitivo, mas que jagunço não passa de ser homem muito provisório. (GSV, p. 589).

Ao apresentar assim o *ethos* do jagunço, Riobaldo toma distância de si mesmo para melhor se observar, o que lhe é possibilitado pela distância temporal que separa o vivido da vívida memória, do revivido e, logo, efetivado na e pela narrativa. E este tempo da narrativa se torna mais real que o tempo em que os fatos teriam se desenrolado.

Ao longo de todo o texto, Riobaldo se encontra confrontado com a dúvida. Era de fato ou não um jagunço? Ele se julga não plasmado para tal ofício. Na passagem seguinte vemos expresso o seu estranhamento diante das atividades dos jagunços, como se ele próprio não fosse um deles. Fala deles na terceira pessoa. E confessa sua hesitação diante do seu feitio de vida.

Entendi o estado de jagunço, mesmo assim sendo eu marinheiro de primeira viagem. Um dia, agarraram um homem, que tinha vindo à traição, espreitar a gente por conta dos bebelos. Assassinaram. Me entristeceu, aquilo, até ao vago do ar. O senhor vigie esses: comem o cru de cobras. Carecem. Só por isso, para o pessoal não se abrandar nem esmorecer, até Só Candelário, que se prezava de bondoso, mandava, mesmo em tempo de paz, que seus homens saíssem fossem, para estropelias, prática da vida. Ser ruim, sempre, às vezes é custoso, carece de perversos exercícios de experiência. Mas, com o tempo, todo o mundo envenenava do juízo. Eu tinha receio de que me achassem de coração mole, soubessem que eu não era feito para aquela influência, que tinha pena de toda cria de Jesus. (GSV, p. 235).

Em muitos momentos Riobaldo resiste, ele tenta escapar à execução de algumas ações e expedientes que lhe caberiam executar, para o que se esforçará em forjar uma razão suficiente para justificar sua relutância em agir. E por várias vezes chega mesmo a cogitar a possibilidade de abandonar o bando. Mas ele agora já se tornara mais que qualquer outro parte dele. Este é desde o início um caminho que desconhece volta.

Saio daqui com vida, deserteio de jaguncismo, vou e me caso com Otacília” – eu jurei, do proposto de meus todos sofrimentos. Mas mesmo depois, naquela hora, eu não gostava mais de ninguém: só gostava de mim, de mim! Novo que eu estava no velho do inferno. Dia da gente desexistir é um certo decreto – por isso que ainda hoje o senhor aqui me vê! (GSV, p. 69).

Se para alguns de seus homens ser jagunço era um destino, um ato da natureza, para Riobaldo isso não parece tão claro assim.

Mas Jõe Bexiguento não se importava. Duro homem jagunço, como ele no cerne era, a idéia dele era curta, não variava. – “Nasci aqui. Meu pai me deu minha sina. Vivo, jagunceio...” – ele falasse. Tudo poitava simples. Então – eu pensei – por que era que eu também não podia ser assim, como o Jõe? Porque, veja o senhor o que eu vi: para o Jõe Bexiguento, no sentir da natureza dele, não reinava mistura nenhuma neste mundo – as coisas eram bem divididas, separadas. (GSV, p. 308).

O seu dilema lhe acompanha por boa parte da narrativa. Diferente de Jõe, Riobaldo se percebe cindido, incapaz de reunir suas metades como reúne os homens de seu bando. O itinerário comporta mais de uma possibilidade. Para Riobaldo, um homem não nasce Jagunço, mas se torna. Mas uma vez jagunço, não lhe é dada a possibilidade de fugir à sua condição<sup>10</sup> e muito menos, se as circunstâncias assim o determinam, de escapar ao seu destino de se tornar o chefe do bando. E essa será a travessia mais dura a realizar. Caminho árduo e de muitas provas, no qual terá que compreender e vencer o seu principal adversário : o medo.

Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe! (GSV, p. 134).

Trata-se, para Riobaldo, de compreender o modo como nele emerge o medo e de saber como se tornar suficientemente corajoso para enfrentá-lo. Duelo interior do qual depende o bom sucesso da travessia. Em várias passagens este contraste entre o medo e a coragem é objeto das suas cogitações. Quando consegue encarar o medo, não se deixando abater por ele, pode enfim assumir o seu papel na sua história, abraçando assim o seu destino :

Medo mais? Nenhum algum! Agora viesse corja de zebebelos ou tropa de meghanas, e me achavam. Me achavam, ah, bastantemente. Eu aceitava qualquer vuvu de guerra, e ia em cima, enorme sangue, ferro por ferro. Até queria que viessem, duma vez, pelo definitivo. (GSV, p. 171).

O medo é um adversário que precisa ser enfrentado dentro de si mesmo. É preciso, como se diz por aí, pegar o boi pelo chifre, « matá-lo a mão curta ». É preciso superar o medo lá onde ele se materializa. E, assim sendo, é preciso comer seu próprio coração, digerir suas paixões para assenhorar-se delas. E uma vez vencido o medo, é preciso ainda deixar o isolamento, relacionar-se com

---

<sup>10</sup> Tem um ponto de marca, que dele não se pode mais voltar para trás. Tudo tinha me torcido para um rumo só, minha coragem regulada somente para diante, somente para diante; (...) (GSV, p. 229-230).

com o outro. A primeira expressão da alteridade é subjetiva, e faz-se necessário estabelecer o diálogo entre si e si, uma vez que se sabe habitado por dois : « Eu e eu » (*GSV*, p. 248) ; « Eu era dois, diversos? » (*GSV*, p. 369). Só assim é possível tornar-se inteiro.

Mas, aí, eu fiquei inteiriço. Com a dureza de querer, que espremi de minha sustância vexada, fui sendo outro – eu mesmo senti: eu Riobaldo, jagunço, homem de matar e morrer com a minha valentia. Riobaldo, homem, eu, sem pai, sem mãe, sem apego nenhum, sem pertencências. Pesei o pé no chão, achei meus dentes. Eu estava fechado, fechado na idéia, fechado no couro. (*GSV*, p. 280).

Ninguém se constitui jagunço no isolamento, sem olhar para si mesmo e para os outros. Jagunço se faz é na relação com o outro. Alteridade. Alteridades : da dualidade que nos habita e naquela que nos constitui. Do duelo interior em que as forças e os impulsos contrários se degladiam depende a engenharia dos seus atos. O mesmo se observa no plano exterior, na relação com as forças da natureza que nos rodeiam, com seus « estados de ânimo », intempéries, na topografia ameaçadora de encostas, rios e barrancos. Enfim, na relação com o outro propriamente outro, lugar por excelência no qual o ato de ser jagunço encontra sua efetividade: “Homem é rosto a rosto; jagunço também: é no quem-com-quem.” (*GSV*, p. 220).

Riobaldo precisará, também, vencer a resistência que o impedia de aceitar sua indicação para capitanear os homens de Medeiro Vaz, para o que, ao seu ver, sua natureza não o tinha feito. Não tendo nascido jagunço, teria que aprender a sê-lo. O encontro definitivo de si a si ainda carecia de acontecer.

Eu não queria ser chefe! “Quem capitaneia...” Vi meu nome no lume dele. E ele quis levantar a mão para me apontar. As veias da mão... Com que luz eu via? Mas não pôde. A morte pôde mais. Rolou os olhos; que ralava, no sarrido. Foi dormir em rede branca. Deu a venta.” (...) Tomou-se café, e Diadorim me disse, firme : - “Riobaldo, tu comanda. Medeiro Vaz te sinalou com as derradeiras ordens... Todos estavam lá, os brabos, me olhantes – tantas meninas-dos-olhos escuras repulavam: às duras – grão e grão – era como levando eu, de milhares, uma carga de chumbo grosso ou chuvas-de-pedra. Aprovavam. Me queriam governando. Assim estremeci por interno, me gelei de não poder palavra. Eu não queria, não queria. Aquilo revi muito por cima de minhas capacidades. A desgraça, de João Goanhá não ter vindo! Rentemente, que eu não desejava arreglórias, mão de mando. Engoli cuspes. Avante por fim, como que respondi às gagas, isto disse: - “Não posso... Não sirvo...”

- “Mano velho, Riobaldo, tu pode!”

Tive testa. Pensei um nome feio. O que achassem, achassem! – mas ninguém ia manusear meu ser, para brincadeiras...

– “Mano velho, Riobaldo: tu crê que não merece, mas nós sabemos a tua valia...” – Diadorim retornou. Assim instava, mão erguida. Onde é que os outros, roda-a-roda, denotavam assentimento. – “Tatarana! Tatarana!...” – uns pronunciaram; sendo Tatarana um apelido meu, que eu tinha. Temi. Terçava o grave. Assim, Diadorim dispunha do direito de fazer aquilo comigo? Eu, que sou eu, bati o pé: – “Não posso, não quero! Digo definitivo! Sou de ser e executar, não me ajusto de produzir ordens...” (GSV, p. 95-97).

A passagem acima é um bom exemplar do embate exterior. Primeiramente, o ato da nomeação não chega a seu termo, sendo apenas insinuado pelo gesto interrompido pela morte no chefe Medeiro Vaz. Mas sua intenção encontra fortuna nas palavras de Diadorim e na sua assertividade: “tu pode”, “tu crê que não merece, mas sabemos da sua valia”, ao que o bando assente gritando seu nome. Mas nada pode ainda demover Riobaldo de sua convicção: “não posso”, “não sirvo”, “não quero”, “ninguém ia manusear meu ser”... Não basta que o outro nos diga o que devemos fazer; é preciso que nós próprios tenhamos experimentado sua necessidade. Riobaldo preza a sua autonomia e sabe que somente ele próprio poderia investir-se de tal posto, abraçar seu destino. Sua hora não tinha ainda se apresentado. Somente mais tarde, transcorridos outros tantos trabalhos e dias, e, sobretudo, após ter enfrentado a parte obscura si mesmo, ele viria a suspender em si as reticências e a abraçar o seu destino, assumindo a condição que aos olhos de todos já lhe era mais que natural: Riobaldo, o chefe Urutu Branco.

Foi assim que se deu com Riobaldo, quando enfim se deparou cara a cara, olhos nos olhos, no bem dentro de si mesmo, com o de muitos nomes:

Mas, Ele – o Dado, o Danado – sim: para se entestar comigo – eu mais forte do que o Ele; do que o pavor d’Ele – e lambar o chão e aceitar minhas ordens. Somei sensatez. Cobra antes de picar tem ódio algum? Não sobra momento. Cobra desfecha desferido, dá bote, se deu. A já que eu estava ali, eu queria, eu podia, eu ali ficava. Feito *Ele*. Nós dois, e tornopio do pé-devento – o ró-ró girado mundo a fora, no dobar, funil de final, desses redemoinhos: ... o *Diabo, na rua, no meio do redemunho...* Ah, ri; ele não. Aheu, eu, eu! “Deus ou o Demo – para o jagunço Riobaldo!” A pé firmado. Eu esperava, eh! De dentro do resumo, e do mundo em maior, aquela crista eu repuxei, toda, aquela firmeza me revestiu: fôlego de fôlego de fôlego – da mais-força, de maior-coragem. A que vem, tirada a mando, de setenta e setentas distâncias do profundo mesmo da gente. (GSV, p. 602).

É, enfim, no encontro com o « inominável »<sup>11</sup> que acontece sua mais

---

<sup>11</sup> Para Schüller, os nomes pelos quais se denomina o inominável consistiu uma « série vastíssima »: “Sujo, Ocultador, o Cujo, o Tal, o Que-diga, o Não-sei-que-diga, o Que-não-



significativa metamorfose. Se antes ele se recusara a aceitar sua nomeação como chefe, será agora ele mesmo que virá a se impor como chefe do bando, impondo-se assim à autoridade do então chefe Zé Bebelo.

Saí, uns passos. Eu estava dando as costas a Zé Bebelo. Ele podia, num relance, me agredir de morte, me atirar por detrás... – atentei. Esbarrei em meu caminhar, fiquei assim parado, assim mesmo. O medo nenhum: eu estava forro, glorial, assegurado; quem ia conseguir audácias para atirar em mim? As deles haviam de amolecer e retombar, com emortecidos braços; eu podia dar as costas para todos. O que o Drão – o demonião – me disse, disse: seria só? Olhei para cima: pegaram nas nuvens do céu com mãos de azul. Aquela firme possança; assim permaneci, outro tempo, acendido. Eu leve, leve, feito de poder correr o mundo ao redor. (GSV, p. 617).

Neste movimento, Riobaldo vence o seu inimigo mais voraz: o medo. Chefe feito, homem agora inteiro, harmonizando seus « eus », será então aclamado por todos, e mesmo Zé Bebelo não pode se furtar a reconhecer o chefe que estava lhe destituindo de seu posto. E é o próprio chefe deposto quem num ato de nomeação reconhecerá e fará ver a todos que o jagunço Riobaldo Tatarana dera enfim lugar ao chefe Urutu Branco:

- “A rente, Riobaldo! Tu o chefe, chefe, é: tu o Chefe fica sendo... Ao que vale!...” – ele dissezinhos fortemente, mesmo mudado em festivo, gloriando um fervor. Mas eu temi que ele chorasse. Antes, em rosto de homem e de jagunço, eu nunca tinha avistado tantas tristezas. (GSV, p. 625).

Daí, riu, e disse, mesmo cortês: - “Mas, você é o outro homem, você revira o sertão... Tu é terrível, que nem um urutu branco...”

O nome que ele me dava, era um nome, rebatismo desse nome, meu. Os todos ouviram, romperam em risos. Contanto que logo gritavam, entusiasmados: - “O Urutu-Branco! Ei, o Urutu-Branco!...” (GSV, p. 626).

E em contraste com o que dissera antes, quando dizia que jagunço não nasce, mas se torna, é agora com convicção que Riobaldo dirá, num *renversement* de seu propósito anterior, já ter nascido jagunço :

Ah, não, eu bem que tinha nascido para jagunço. (GSV, p. 643).

E se antes não aceitou que lhe impusessem de parte alguma a condição de chefe, será ele próprio que agora assim se denomina. Para Cordeiro, a mudança

---

fale, o Que não-ri, o Que-nunca-se-ri, o Engracejos, o Tristonho, o Muito-sério, o Austero, o danado, Preto, Cão,”.....A série é vastíssima. Cada nome corresponde a uma manifestação do nada, como ele se apresenta ao Espírito do homem. (Schüller 1991 : 369).

de disposição de Riobaldo reside no fato de que o título de chefe deixou de ser uma determinação extrínseca para se tornar uma decisão pessoal, vinda de si mesmo. Segundo este autor, “o que importa ao herói não é o sucesso ou o fracasso decorrente da sua ação, mas o fato de se comandar desde si mesmo”, razão pela qual “ao se ordenar assim, ele tudo pode, pois não se deixou comandar desde fora”. (Cordeiro 2008: 102). Embora concordemos com Cordeiro, pensamos que é também a capacidade de confrontar-se com a inteireza de sua natureza, com aquilo que há nela de claro e de obscuro, de bem e de mal, desvelando-se a si mesmo, que permite que Riobaldo dê o passo definitivo que lhe tornará capaz de assenhorar-se de si mesmo e, por conseguinte, de assumir o papel de chefe dos jagunços. Neste momento, o ser outrora cindido alcança uma possibilidade de se constituir em sujeito de sua própria existência e prosseguir sua travessia nesta sua nova condição.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história de Riobaldo não é apenas sua, mas a de todo homem. Nela se manifesta a tragicidade da condição humana, condição de um ser que está sempre entre dois. A epopéia trágica de Riobaldo é a *mise en scène* do desafio implicado na construção do homem. Em seu enredo, temporalidade e espacialidade se entrecruzam tecendo a trama da humana natureza. Num só ato, Rosa nos apresenta sua cosmologia e sua antropologia e nos confronta com as questões que desde sempre, das paragens de Ílion às ruas, praças, jardins e pórticos da antiga Grécia, continuam ecoando em cada homem e configuram o horizonte da investigação filosófica de todos os tempos.

Na antropologia que se delineia subliminarmente nas páginas do *Grande Sertão*, temos na figura do jagunço a matéria prima na qual se molda a reflexão sobre a natureza humana, em seus meandros, indagações e incertezas, angústias e medos, remorsos, alegrias e tristezas e toda sorte de paixões que acometem a alma. Tanto quanto os acidentes geográficos que configuram a paisagem do sertão, os combates e aventuras a que neles se entregam os homens dia após dia, marcam o compasso da travessia .

Não se trata, portanto, de uma mera antropologia cultural do sertanejo, de um romance – como pretenderam alguns – “regionalista”, circunscrito a um dado tempo e lugar, mas antes de um longo e abrangente excuro sobre a matéria plástica do humano, o que inscreve a epopéia trágica do *Grande sertão* no horizonte de uma antropologia filosófica. E uma vez que a “matéria vertida” no excuro da narrativa não se resolve no espaço-tempo da cartografia física de uma região geográfica – embora se enriqueça de suas formas e cores –, a pintura do “sertão e de suas veredas” alcança a amplitude e a universalidade de uma cosmópolis construída no discurso.

## REFERÊNCIAS

- Albuquerque Júnior, D. M. (2009), “Quando a gente não espera, o sertão vem: *Grande sertão: veredas*, uma interpretação da história do Brasil e de outros espaços”, *ArtCultura* 11. n. 18: 195-205.
- Bruyas, J.-P. (1983), “Técnica, estruturas e visão em *Grande sertão: veredas*”, in E. Coutinho (org.), *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro, 458-477.
- Cândido, A. (1991), “O Homem dos Avessos”, in E. Coutinho (org.), *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro, pp ???.
- Cordeiro, R. C. (2008), “O Sertão de Riobaldo: uma leitura a partir de Nietzsche”, *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche* 1 n.1 : 98-106.
- Hansen, J. A. (2007), “Forma, indeterminação e funcionalidade das imagens de Guimarães Rosa”, in A.C. Secchin et al. (orgs.). *Veredas no sertão rosiano*. Rio de Janeiro, 29-49.
- Martins, N. S. (2001), *O Léxico de Guimarães Rosa*. São Paulo.
- Rosa, J. G. (2001), *Grande Sertão: Veredas*. 19ª edição, 8a impressão. Rio de Janeiro.
- Schüller, D. (1991), “*Grande Sertão – Estudos*”, in E. Coutinho (org.), *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro, 360-377.
- Viegas, S. M. (1985), *A vereda trágica do Grande Sertão*. São Paulo. Texto reimpresso em: M. P. Marques (org.) *Sônia Viegas. Escritos. Vol. I: Filosofia viva*. Belo Horizonte, 2009.

(Página deixada propositadamente em branco.)

**DESLOCAÇÕES DIVINAS EM TERRITÓRIOS HUMANOS:  
A ARTE DE ENFEITIÇAR DE NATÁLIA CORREIA**  
(Divine displacements in human territories: Natália Correia's art of charming  
bewitching)

MARIA DA GRAÇA GOMES DE PINA (mgomesdepina@unior.it)  
Università degli Studi di Napoli "l'Orientale"

**RESUMO:** Uma década antes da sua morte, Natália Correia decide refugiar-se por breve tempo na novelística (sem todavia abandonar a poesia) e publica em 1983 um pequeno volume intitulado *A ilha de Circe*. A última das novelas, homónima à coletânea, é uma desconstrução, à maneira nataliana, da narração odisseica de Circe, personagem homérica conhecida pelo seu poder enfeitiçador. A reutilização que a Autora faz dessa figura mitológica grega e do *locus* onde decorre a ação é, segundo as suas palavras, uma mistura de «riso» e de «paixão». Estes dois sentimentos, perno sobre o qual girará toda a ação, representam o modo pelo qual Natália Correia revisita o classicismo e o transplanta para outro terreno, mais próximo da nossa era e decerto um pouco menos mitológico, em que a magia e a arte de enfeitiçar ganham conotações, diria, plenamente humanas, mas onde não deixam de estar presentes também as características fantásticas da maga Circe. Com este contributo, proponho-me portanto analisar o processo narrativo segundo qual os sentimentos de riso e de paixão se entrelaçam com a magia da narração, oferecendo ao leitor uma visão do mundo clássico moderna, proporcionando-lhe e permitindo-lhe um regresso a esse mesmo mundo, sob a guia do cicerone Natália Correia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Natália Correia; *A ilha de Circe*; riso; paixão

**ABSTRACT:** A decade before her death, for a brief period, Natália Correia decides to take shelter in the novel genre (without, however, neglecting poetry) and publishes in 1983 a short volume entitled *Circe's Island*. The last story, which bears the same title as the volume, is a deconstruction of Homer's narrative of Circe, a character known by her spelling power. The author's re-appropriation of this Greek mythological character and of the *locus* where the action is played out is, according to her words, a mixture of «laughter» and «passion». These two feelings, around which the entire plot is constructed, represent the way in which Natália Correia revisits classicism and brings it to another land, closer to us and surely less mythological, where magic and the art of spelling acquire fully human features, but where the fantastical features of the witch Circe are also present. It is therefore my aim to analyse the narrative process according to which the feelings of laughter and passion are interweaved with the magic of the narrative, offering to the reader a modern vision of the classical world, allowing the return to that very world under the guidance of Natália Correia.

**KEYWORDS:** Natália Correia; *Circe's Island*; laughter; passion

ao G., que me peça desobediência, paixão e riso

«chegou a hora romântica dos deuses nos pedirem a desobediência.  
Faço-lhes a vontade» (2001: 8), conclui Natália Correia.

Quando se recebe o convite dos deuses a ser-lhes desobediente, qualquer mortal que se preze se precipita a fazer-lhes a vontade. Essa hora, diz-nos Natália Correia, é um momento *romântico*, um instante irrepetível, em que se tenta a sorte na eterna roleta onde os deuses jogam aos dados com as vidas humanas. É uma ocasião em que, por um brevíssimo segundo, o ser humano tem a impressão e, às vezes também, a ilusão de poder combater contra o que lhe foi predestinado. Outrossim os deuses não escapam ao fado e nada podem contra a Necessidade. A desobediência, pelo contrário, só tem razão de ser e só pode ser levada a cabo quando a necessidade, por um lado, e a vontade, por outro, se unem para possibilitar esse gesto de ruptura e de liberdade que contradistingue a existência humana.

De vontade e de desobediência se fala, também, nos cantos X-XII da *Odisseia* de Homero, tal como n' *A ilha de Circe* de Natália Correia, embora se trate de visões diversas e de aplicações diferentes das mesmas faculdades. O ponto em comum é obviamente a deusa Circe e o que os distingue é a utilização que cada um dos autores faz das suas conotações.

### I. *ULISSES CHORAVA PALAVRAS TRANSBORDANTES DE COMOÇÃO...*

Após ter narrado, por entre lágrimas mnemónicas de dor lancinante, como conseguira escapar à terrível morte que lhe prometiam os Lestrígonos, Ulisses dirige o seu relato e a sua pessoa para a terra de Circe: acha-se só com os companheiros que se conseguiram salvar na única nau que não foi destruída pelos monstros; aproa à ilha Eeia, pátria de Circe «de belas tranças, terrível deusa da fala humana» (Homero 2010: X.136).

Este epíteto, que não é atribuído somente a Circe, mas também a Calipso, por exemplo (*cf.* XII.449), é uma das poucas, contudo importantes, características – unida à sua voz melodiosa (X.221) – que Ulisses nos oferece da deusa. A outra conotação significativa está ligada aos poderes que tem, a saber, o dom de enfeitiçar todo e qualquer ser vivo, usando o conhecimento que possui das muitas drogas à disposição de quem é sábio nessa arte. Circe é, assim, uma deusa de *fala humana* [δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα] que sabe ministrar drogas. Discurso e encanto são as suas ferramentas e são esses mesmos filtros que Natália Correia utilizará para pôr em ação o desenrolar de uma história de heróis e de anti-heróis que decidiram fazer a vontade ao pedido de desobediência dos deuses.

### II. *NATÁLIA RIA COM PAIXÃO...*

Apesar de muitos serem os autores que regressaram à figura mitológica que, repito, ocupa os cantos X-XII da *Odisseia*, Circe não é uma das musas que

os tenha enfeitiçado simplesmente pelas capacidades vinculadas à posse da fala humana e à arte de bem dosar filtros mágicos. A maioria dos escritores que dela tratou viu-a como cínica, sedutora e vingativa, protótipo da *femme fatale*; portanto, enquadrou-a numa figura feminina tipificada quase unicamente pela sua arte de seduzir, uma tipificação de que a nossa modernidade ainda hoje se alimenta.

Em abono da verdade, também Natália Correia a interpreta como uma deusa sedutora, mas apenas quando a faz baixar na personagem pela qual o nosso herói se apaixona loucamente:

Eficientemente desdobrada em feiticeira dos seus dois apaixonados, a ambos, em olhares e meigura de voz, distribuía equitativamente uma dose de embriaguez, que a qualquer deles convencia de que era o eleito da magnífica mulher (2001: 75).

Contudo, o que me interessa aqui não é tanto essa transposição, quanto a *metaforização da fala humana de Circe* na narração nataliana. É sobretudo a qualificação de *humana* de uma fala que é absolutamente divina que pretendo explorar, até porque, de certa forma, o que Natália Correia faz é transmutar esta eterna história de sedução divina em simples (embora complexa) sedução humana, ou seja, entretecer divino e humano, sobrepô-los e invertê-los na sua narrativa. Porém, enquanto que no primeiro caso Ulisses consegue proteger-se do filtro amoroso de Circe com a ajuda de um antídoto, igualmente divino, oferecido por outro deus, Hermes; no segundo, o filtro amoroso insidia-se de modo natural no coração de Adriano, o herói da nossa novela, mas é por mão de outra mortal, miss Hurst, que se torna no fármaco que o prenderá definitiva e ‘mortalmente’ à sua deusa.

A transmutação dos dois aspetos que ligam a narração homérica à nataliana é feita através do *riso* e da *paixão*, sentimentos que representam o modo pelo qual Natália Correia revisita o classicismo e o transplanta para outro terreno, mais próximo da nossa era e decerto um pouco menos mitológico, em que a magia e a arte de enfeitiçar ganham conotações, diria, plenamente humanas, mas onde não deixam de estar presentes também as características fantásticas da maga Circe.

Quando, em abertura do volume, Natália Correia exordia de forma paradoxal a desobedecer aos deuses, o que pretende é precisamente recuperar a figura mitológica e repô-la num circuito narrativo cujo principal escopo é a sua desconstrução. Desconstruir um mito é, de certa forma, torná-lo risível e ao mesmo tempo passível de passionalidade. De maneira que Circe se torna um pretexto, além de um *pré-texto*, para falar novamente de amor e de paixão, temas eternos da literatura mundial, apesar de na obra em apreço serem apresentados de forma sub-reptícia ao longo da narração. Natália não deseja contar, segundo

suas palavras, como se verá, uma história fora do comum, que se apresente como pedra-de-toque na literatura portuguesa, ou até mundial. O seu propósito é agitar as mentes e para as agitar o melhor modo é usar aquilo de que dispõe, isto é, «a vida nos seus excessos» (1993: 244) – como afirmou noutra grande obra sua<sup>1</sup> –, o húmus que aduba as nossas existências. Parte-se, por conseguinte, de um simples caso de conflito de gerações:

E, em realçar-se ser proveitosa a incompatibilidade de Adriano com o pai, tem-se presente que uma grande carreira é sobretudo credora de um pai que o filho não quis tomar como modelo. O que veio realmente a acontecer no domínio das literaturas românicas, onde obteve cátedra e palmas académicas. Mas tais frutos da sua criativa animosidade pelo autor dos seus dias, apresentam-se tardiamente naquela insipidez vital dos homens ilustres que não dá matéria para uma história. E já que destas somos contadores, por amor dos humanos cada vez mais aborrecidos na bicha para o nada de um progresso que lhes capa a imaginação, o Adriano da nossa história é surpreendido na despedida atroz da sua adolescência (2001: 45).

Atente-se na começo da última frase desta citação: «E já que destas somos contadores, por amor dos humanos cada vez mais aborrecidos na bicha para o nada de um progresso que lhes capa a imaginação [...]». Nela vê-se de maneira cristalina o que a impele a narrar esta história, a saber, o amor que tem aos humanos. Não só, percebe-se também a sua intenção de bater-se contra a perda da imaginação humana, que corre o risco de ser minada por um progresso que se mascara de qualidade de vida.

Eis então que ao riso e à paixão supracitados se une a imaginação que Natália pretende salvar. A transformação deste mito homérico em facto quotidiano é justificada pelo desejo de salvar uma faculdade que nos caracteriza como seres humanos, ou seja, a imaginação. É sobretudo por meio dela que Natália Correia põe em movimento um enredo aparentemente bizarro em que a deusa Circe aparece e reaparece em cena, sem todavia ser a protagonista, ou melhor, sem que a sua ausência represente propriamente a anulação da sua presença.

Pode parecer também estranho que se esteja agora a falar de imaginação, dado que antes se afirmou que o perno sobre o qual assenta a exegese desta novela é o riso e a paixão. Contudo, um termo não invalida necessariamente os outros dois. Vejamos: regresso-se, por um instante, à expressão «aparentemente bizarro» usada pouco atrás, pois não foi casual. Uma primeira leitura, a que poderíamos chamar de “prazenteira” ou “jocosa”, poderia dar azo a que se considerasse que a temática única e central de *A ilha de Circe* é deslocar a geografia

---

<sup>1</sup> Refiro-me a *Comunicação*, obra publicada em 1959, em que Natália descreve o julgamento da Feiteiceira Cotovia.



do périplo de Ulisses da Magna Grécia para a costa atlântica, com atenção redobrada sobre a ilha da Madeira (*locus* onde decorre a ação). Em boa verdade, uma parte consistente dessa interpretação seria correta, porque o que Miss Hurst, personagem de suporte às (des)aventuras de Adriano, faz é realmente desviar a rota do itinerário de Ulisses:

Ulisses vai regressar aos braços da amável Penélope, que o espera em Ítaca. Mas os ventos funestos desviam-no da rota de Citera e levam-no ao país onde os homens se alimentam de flores. Até aqui nada tenho a opor aos geógrafos da *Odisseia*. As suas patranhas começam quando, ferido o mar pardacento pelos homéricos remos, Ulisses é impelido para o país dos ciclopes. De coração triste, diz o aedo. Como não havia de confranger-se o Odisseu se são já atlânticas as vagas que hão-de fazer desandar-lhe o navio ao sabor das iras de Poseidon? Porque não é na Sicília que se ergue o gigantesco e sombrio antro da Ciclopeia. É no Atlas. O Atlante (2001: 55-56).

Depreende-se desta exegese ‘bizarra’ que a Autora constrói para a sua personagem igualmente bizarra («Para definir Miss Emmeline Hurst, numa primeira aproximação, ajusta-se-lhe a aparência de uma catatua empalhada», 2001: 51), que há uma risibilidade de fundo existente e ao mesmo tempo desejada – «[...] se alguém me quiser encontrar, procure-me entre o riso e a paixão», afirmava Natália Correia logo no *incipit* (2001: 8). E se procurarmos bem por ela, encontramos-a escondida entre as lágrimas de riso que a história de Miss Hurst nos proporciona.

Mas os falsários da geografia da *Odisseia* não largam a presa. A sua nova vítima é o país dos Lestrijões. A Sardenha. Desta vez o dogma é uma bola de sabão. Os poetas antigos apresentavam os sardos como antropófagos. Eu pergunto: porque privilegiar a Sardenha com essa horripilante *gourmandise* que se delicia a chupar falangetas humanas, quando os provectoros geógrafos dão a costa ocidental de África como o lar dos mais vorazes pantagruéis da antropofagia? Deixemos pois a Sardenha aos abutres da *Odisseia* (2001: 57).

Todavia, se, por um lado, é verdade que se vê que a Autora brinca de forma irónica com as teorias construídas à volta da geografia do périplo de Ulisses, por outro, é outrossim verdade que essa brincadeira não se esgota em si mesma, não é um fim em si mesma. O que está efetivamente em jogo é salvar os humanos da castração iminente da sua faculdade imaginativa, voltar a dar-lhes a vontade de rir, ou melhor, a capacidade de saberem rir de si mesmos, «[...] naquela ilha embebida nos filtros de Circe» (2001: 45).

Eis então que o riso se transmuta em paixão, e o desvio de rota odisseico de Miss Hurst se entrelaça com a ênfase do jovem Adriano por uma mulher mais velha, de beleza semelhante à de uma deusa.

Porque é nesta altura que o coração do jovem sofre a estocada que lhe abre o buraco por onde irá jorrar a droga de Circe (2001: 48).

Esta história paralela, cuja filigrana se vai tornando sempre mais densa, até se transformar em pano duro, reflete o outro verso da medalha, isto é, o da dissolução do mito de Circe, por meio do filtro da paixão, num líquido denso já de substância risível. Porque, a meu ver, o périplo odisséico de Miss Hurst é também uma espécie de apoio jocoso ao desenrolar da história de Adriano, um modo de ornar sapientemente o trágico de comicidade:

[...] os efeitos da magia licantrópica de Circe no sensível Adriano introduziram um argumento *ipso facto* na sua revolucionária teoria sobre o périplo de Ulisses (2001: 46).

Com este deslocar de conceitos e, ao mesmo tempo, neste deslocar-se posto em ato por Natália Correia, o clássico, e com ele toda a sua carga semântica e imagética, vai ganhando novas formas e contornos que renascem na modernidade. A magia da narração homérica, amalgamada e remodelada na escrita fantástica de Natália Correia, volta a encantar e a enfeitiçar as mentes apascentadas e adormecidas da civilização hodierna, metamorfoseando o discurso recebido por mão divina em *terrível fala humana*.

[...] seduzida pelo fascinante périplo de Miss Emmeline Hurst, terei eu carregado a paixão de Adriano com influências sobrenaturais quando nela apenas se desgarram as loucuras próprias do primeiro amor? Aceito (2001: 109).

Realizar este propósito, a saber, transmutar o discurso divino em fala humana, requer a intervenção de um deus, ou melhor, de uma 'deusa' *de terrível fala humana*, que me parece ser o caso da nossa Autora. Natália Correia detém, a meu ver, esse *terrível/extraordinário* poder de domar a palavra, tornando-a humana e tátil, ou seja, pondo-a ao alcance dos mortais, e é divina na arte de encantar, procurando impedir que a imaginação humana seja engolida pelo vórtice do vazio mental.

[...] já que o romantismo em que me destemo nesta história clama por um desenlace trágico que sacuda as vossas almas apalermadas pela racionalidade da imbecilidade (2001: 102).

É um conselho, este, que Natália partilha com o leitor, pondo-o na condição de poder descer ao Hades da sua história pessoal e interrogar esse Tirésias, cego e ao mesmo tempo vidente, que poderíamos comparar com a nossa própria consciência.

### III. ...E O LEITOR QUEDAVA ENFEITIÇADO.

Quem fica enfeitiçado pela narração de Natália Correia deve, forçosamente, possuir uma certa sensibilidade que se deixa atrair, como um íman, para o reino da imaginação, do riso e da paixão. Sentir-se impelido para esse reino obscuro, onde nos perdemos no labirinto das paixões humanas e a realidade se distorce, porque o concreto desaba sob os nossos pés quando o pisamos, é desobedecer ao preceito divino de que tudo está escrito, desenhado e definido. Desobedecer não significa automaticamente prevalecer sobre a lei, mas sim reconhecer que se ousou ir além do estático e do estável, admitindo também a possibilidade de fracassar nesse intento.

Esta história reinventada de Circe, que é deusa, mas também é humana, que é antiga, mas também é moderna, que é imaginária, mas também é real, ensina-nos que não é preciso sermos heróis para entrar nas graças dos deuses, mas é mister mostrar coragem e atrever-se a desobedecer-lhes.

Admito ter falhado em trasladar para estes escritos êxtases e intemperanças do sentimento que nos dão as últimas notícias do homem. Não enjeito o fracasso. Ele é puramente romântico (2001: 8).

Nesse ato de desobediência, a história que se narra e se reescreve torna-se dádiva romântica, onde por romantismo se entende um movimento que mexe com as nossas paixões e sentimentos, em suma, que repõe em ação o contraste entre razão e sentimento, na busca perene da sua síntese. Sempre que isso seja possível, porém o que a Autora nos pede é que insistamos, mesmo que tal síntese possa nunca vir a realizar-se.

«Desculpemo-nos com os deuses» (2001: 109), então, roga Natália, pois se com um ato de desobediência não conseguimos fazer com que eles revivam na nossa existência, com que as suas qualidades e defeitos se tornem nossos, então é porque não nos atrevemos a atravessar as colunas de Hércules da fantasia e da imaginação, não nos deixámos encantar pelo canto das sereias, em suma, não nos rendemos ao riso e à paixão.

## BIBLIOGRAFIA

### ATIVA

Correia, N. (2001), *A ilha de Circe*. Lisboa.

Homero (2010), *Odisseia*. Tradução e introdução de Frederico Lourenço. Lisboa.

### PASSIVA

AA.VV. (2003), *Natália Correia, 10 anos depois...* Porto.

Abreu, M.F. de *et al.* (2010), *Natália Correia: a festa da escrita*. Lisboa.

Correia, M. (1997), “O Romance da Feiticeira Cotovia e o Romanceiro Português”. *Millenium* 8: 1-8.

Correia, N. (1993), “Comunicação” [1959], in *O Sol nas Noites e o Luar nos Dias*. Vol. I. Lisboa, 227-51.

Almeida, Â. (2005), *O Panteísmo Pentecostal de Natália Correia e o culto do Espírito Santo nos Açores: análise de um inédito*. [tese complementar de doutoramento], Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 16 de dezembro de 2005.

Almeida, Â. e Costa, F. R. (coord.) (2005), *In memoriam Natália Correia*. S. Miguel.

Dacosta, F. (2013), *O Botequim da Liberdade. Como Natália Correia marcou, a partir de um pequeno bar de Lisboa, o século XX português*. Alfragide.

Gomes de Pina, M. da G. (2009a), “Uma transposição atlântica do mito de Circe (Natália Correia)”, in M. L. Cusati (a cura di), *Portogallo e Mediterraneo, Atti del Convegno Internazionale di Napoli – 04-06/10/2007*. Napoli, 265-76.

Gomes de Pina, M. da G. (2009b), “A ‘insularidade textual n’A ilha de Circe de Natália Correia”, in AA.VV., *Açores 2009: a insularidade, o isolamento e a preservação da língua portuguesa no mundo. Atas do 4º Encontro Açoriano da Lusofonia*. São Miguel, 106-10.

Gomes de Pina, M. da G., “Mapa biográfico lúdico e distorcido por Natália Correia” [no prelo].

Gomes de Pina, M. da G., “Lusitânia, corpo e voz de uma imagem” [no prelo].

# HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E MOBILIDADE CULTURAL: H.- G. GADAMER E A RELEVÂNCIA DAS CATEGORIAS DE PRECONCEITO E FUSÃO DE HORIZONTES E FORMAÇÃO

(Philosophical hermeneutics and cultural mobility: H.- G. Gadamer and the relevance of the categories of prejudice and fusion of horizons and of training)

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO (mlp600@gmail.com)

Universidade de Coimbra - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

**RESUMO:** O trabalho da hermenêutica, lembra-nos Gadamer, é sempre constituído pela transferência de sentido de um mundo para o outro, nomeadamente do mundo dos deuses para o mundo dos humanos, do mundo de uma língua estranha para o mundo da língua própria, do horizonte da tradição para o do mundo atual. Neste sentido, uma identidade cultural não vive sem a mobilidade, pois não pode sobreviver reduzida a uma única tradição ou linha de significação cultural. Toda a cultura pressupõe o papel emancipador da formação e da interpretação, isto é, parte de pressupostos, é aberta ao outro e, neste sentido, constituída por um processo dialógico de fusão de horizontes. A racionalidade hermenêutica sublinha a necessidade sentida pela compreensão de encontrar o outro e o diferente para se poder realizar, pois é na pluralidade das línguas que se articula a pluralidade dos mundos da vida. O objetivo desta comunicação é tratar das grandes categorias que nos permitem perceber a necessidade e o real sentido da mobilidade cultural para o desenvolvimento do humano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gadamer; hermenêutica filosófica; identidade e mobilidade cultural; formação; interpretação

**ABSTRACT:** The work of hermeneutics, Gadamer reminds us, is always constituted by the transfer of meaning from one world to another, particularly by that from the divine world to the human world, from the world of a foreign language to the world of our own language, from the tradition to our own world. In this sense, a cultural identity cannot live without mobility, therefore, cannot survive as something reduced to a single tradition or cultural context. Every culture presupposes the emancipatory role of education and interpretation, that is, it starts from certain assumptions and is open to the other, and in this sense it consists of a dialogic process of melting horizons. Hermeneutic rationality underlines the subject's need to find the other and the different in order to realize itself, for it is the multiplicity of languages that articulates the plurality of worlds of life. The purpose of this contribution is to address the broad categories that allow us to realize the need and the real meaning of cultural mobility for human development.

**KEYWORDS:** Gadamer; philosophical hermeneutics; cultural identity and mobility; education; interpretation

## A) A REABILITAÇÃO DO SENTIDO POSITIVO DO PRECONCEITO

H.- G. Gadamer, o maior representante alemão da Hermenêutica filosófica,

não pensou explicitamente o problema do multiculturalismo nem mesmo o da mobilidade cultural. Concebeu, no entanto, as grandes categorias que permitem fundamentar antropológicamente estes fenómenos. Foi ele de facto o filósofo do séc. XX que mais se preocupou, logo desde *Verdade e método*, com a necessidade de contestar o monopólio da subjetividade anónima que governa o mundo desde a modernidade. Necessidade que complementou com toda uma teoria hermenêutica que tem como intuito central promover a formação para o reconhecimento da alteridade do outro.

Contestar o egocentrismo da modernidade, por meio do valor do encontro com o outro, aquele nos traz uma nova visão de mundo<sup>1</sup>, eis o grande objetivo da filosofia hermenêutica de Gadamer. Escopo que se traduz num pensamento dos fundamentos da formação para convivência e para o exercício da pluralidade. Por este facto algumas das suas teses fundamentais são consideradas uma alternativa teórico- existencial ao multiculturalismo.

Vejamos então: discípulo de M. Heidegger com quem diz ter aprendido o essencial, definindo como o seu mestre o *Dasein* como compreensão e facticidade, Gadamer sabe que a descoberta contemporânea da finitude obriga a reconhecer que, nos dias de hoje, não existe para o homem a possibilidade de um grau zero do pensar. A razão humana sabe-se hoje finita, múltipla, comunicativa e limitada. E isto quer dizer que ela parte sempre de um horizonte concreto e situado de compreensão, isto é, de uma pertença fundamental a uma determinada comunidade humana ou tradição, logo, deve confrontar-se com outros horizontes. Para a racionalidade atual o modelo da lente unívoca da subjetividade tradicional é inadequado. Com efeito, muito antes de nos compreendermos a nós mesmos, de um modo claro, lembra-nos Gadamer, compreendemo-nos, de um modo Pré crítico na Família, na Sociedade civil ou no Estado a que pertencemos. Isto é, somos portadores de uma alteridade que só com os outros podemos esclarecer.

O tema do outro que contesta o nosso egocentrismo e nos sabe apresentar algo que até agora não víamos é o problema básico da filosofia hermenêutica de Gadamer que pode mesmo ser caracterizada como a arte de aprender a não ter sempre razão<sup>2</sup>. A nossa própria razão é já fruto de toda uma conjugação vivida com o outro que existe sempre em correlação conosco. Por isso recorda-nos Gadamer, invertendo o caminho de pensamento que de Fr. Bacon conduziu a Descartes e ao Iluminismo, os preconceitos de um indivíduo constituem muito mais do que os seus juízos claros a realidade histórica do seu modo de ser<sup>3</sup>.

É preciso, mostra-nos o filósofo. se quisermos fazer justiça ao carácter relacional e finito do ser humano, efectuar uma reabilitação fundamental do

---

<sup>1</sup> Gadamer 1986: 9.

<sup>2</sup> Moratalla 1991.

<sup>3</sup> Gadamer 1986: 295.

conceito de preconceito, depreciado pelo iluminismo e reconhecer que existem preconceitos legítimos. Só os preconceitos, desvalorizados pela Ilustração, permitem hoje ultrapassar o sonho egocêntrico de transparência do conhecimento e fazer justiça ao valor formativo da mobilidade cultural. Só eles permitem, de facto, enquanto tópicos dialéticos do pensar, o acesso sempre dialógico do homem à verdade.

Com efeito enquanto os preconceitos nos dominam não temos consciência da nossa unilateralidade. É o choque com o outro que os traz à tona e nos faz ver os limites do nosso horizonte, levando-nos simultaneamente a realizar o sentido verdadeiramente dialético e hermenêutico da experiência. Isto é, a consciência que experimenta transforma-se com o outro, pois, o novo horizonte entra num processo dialético com o meu por meio do diálogo e cada um dá ao outro a possibilidade de validar ou não os seus pressupostos.

A racionalidade hermenêutica é profundamente dialógica e sublinha com a reabilitação dos pressupostos, a necessidade da auto-compreensão que o homem tem de si de encontrar o outro, o diferente para se realizar.

Gadamer é assim um defensor do diálogo racional e da possibilidade de comunicação entre culturas, horizontes e mundos diferentes. O diálogo que nós somos é o núcleo central da terceira parte de *Verdade e método*. Nesta obra, aliás, a palavra do outro marca o espaço de experiência da compreensão.

Categoria da relação, o preconceito em Gadamer tem pois um sentido eminentemente dialógico e promotor da mobilidade. Lembra-nos que hoje depois do reconhecimento fenomenológico do corpo, como verdadeiro espaço de experiência do pensar, a compreensão prévia ou efeito do outro em mim, não pode mais ser remetida para o âmbito do preconceito a evitar. A conquista da identidade e autonomia humanas não segue, hoje, a via do esquecimento transcendental e reflexivo do outro. Constrói-se, pelo contrário, aceitando sem subterfúgios a autonomia e crítica do outro.

Compreender e interpretar sempre significaram, aliás, a necessidade de traduzir para o horizonte concreto singular de cada um a mensagem do texto e de fazer claramente entrar em jogo este horizonte. Verter a mensagem do texto para os seus preconceitos no sentido de alcançar um horizonte comum, eis a tarefa do intérprete que é assim questionado pelo horizonte do texto. Se na sua tradução o intérprete não fizer entrar em jogo a sua pré-compreensão, a interpretação não é conseguida. Os preconceitos são categorias operatórias básicas que permitem toda a compreensão. Só a modernidade racionalista lhes deu um sentido pejorativo.

Aqui reside, de facto, a novidade de Gadamer: os preconceitos da razão humana histórica têm, como revela a sua origem jurídica, um carácter dialógico, *provisório e processual* – e não um conteúdo definitivo – desconhecido pela Ilustração, mas já presente, de um modo muito claro, no seu âmbito de origem: os quadros da jurisprudência latina. Prejuízo, não significa, na sua forma originária,

o juízo falso das Luzes, mas pertence ao seu sentido a possibilidade de vir a ser valorizado positiva ou negativamente: “Aquele que quer compreender está exposto aos erros de opiniões prévias que não se comprovam nas coisas mesmas. Elaborar os projectos correctos e adequados às coisas que, como projectos são antecipações que primeiro devem confirmar-se “nas coisas”, é a tarefa constante da compreensão. Aqui não existe outra ‘objectividade’ do que a comprovação que obtêm as opiniões prévias ao longo da sua elaboração”<sup>4</sup>.

Em sentido jurídico aliás (o sentido primitivo da palavra), o termo exprime a ideia de uma antecipação de sentido (o juízo prévio anterior à sentença definitiva) que só em espaço público, isto é, em tribunal pode vir ou não a confirmar-se. A dialéctica do diálogo de preconceitos, que Gadamer herda do procedimento jurisprudencial e de toda a tónica humanista da formação pela Dialéctica e pela Retórica, tem um intuito fundamental: sublinhar, contra o antropocentrismo da razão moderna, a condição dialógica do pensar humano, a sua natureza profundamente dialéctica e interrogadora. Só no encontro com o outro posso tomar consciência dos meus pressupostos ,aceitando, sem subterfúgios, a autonomia e crítica do outro, construindo com ele um horizonte comum ou fusão de horizontes.

Mas o que significa este conceito?

## **B) FUSÃO DE HORIZONTES**

Com esta expressão H.-G. Gadamer, quer caracterizar contra a ideia romântica e historicista de uma distância rígida entre o horizonte cultural do outro e o do intérprete o nexa de compreensão e de diálogo entre perspectivas que caracteriza o procedimento hermenêutico.

Para o filósofo, quem compreende, por exemplo, um texto ou um documento do passado, parte já do efeito histórico exercido por esse mesmo texto ou tradição, sobre a sua situação temporal. Um horizonte é marcado pelos nossos pressupostos, isto é, é marcado por um conjunto particular de crenças, de valores e conceitos com os quais compreendemos o mundo e os outros. Mas o tradicional ponto de vista dos horizontes fechados que limitam as culturas e as épocas históricas, encerrando-as, é uma abstracção. Ouçamos o filósofo quanto a este assunto: «Poderá dizer-se neste sentido que existem horizontes fechados? Poderemos dizer que o horizonte do nosso presente é algo tão fechado? (...). Tal como cada indivíduo não é nunca indivíduo solitário, pois está sempre entendendo-se com os outros, da mesma maneira o horizonte fechado que cercaria uma cultura é uma abstracção»<sup>5</sup>.

Com efeito, os preconceitos se delimitam horizontes, marcam fronteiras que são simultaneamente espaços de diálogo e de questionamento. Só nos

---

<sup>4</sup> Gadamer 1986 272.

<sup>5</sup> Gadamer 1986: 374.



questionamos se o outro realmente nos interpela. A mobilidade histórica da existência humana, diz-nos Gadamer «reside justamente no facto de, apesar dos preconceitos, não haver um vínculo absoluto a uma determinada posição e, neste sentido, também de não haver horizontes realmente fechados. O horizonte é antes algo no qual fazemos o nosso caminho e que conosco caminha (...), também o horizonte do passado, a partir do qual vive toda a vida humana e que está aí segundo a forma de tradição, se encontra em perpétuo movimento». O passado próprio, tal como o alheio, faz parte do horizonte móvel em que vivemos e que nos determina como tradição.

O conhecimento histórico ou literário é, aliás, um bom exemplo de que a compreensão não é nunca uma pura atualização de conteúdos mortos, depositados em obras escritas. Compreender um texto, um fragmento do passado ou de uma outra cultura é, de facto, entendê-lo a partir da questão que ele hoje ainda ele consegue suscitar-nos: é um processo de contínua fusão ou alargamento de horizontes, pelo qual todo o intérprete participa com outros no longo e árduo caminho do sentido.

O encontro de mundos e de religiões ou culturas diferentes no tempo ou espaço transforma-se assim numa questão absolutamente importante.

Com efeito a verdade, que não é já limitada pelo primado do método, é solidária do poder e efeito da palavra e revela o seu sentido através da solicitação que sempre dirige a todo e cada intérprete, que a queira apropriar. Daí, a necessidade sentida por toda a interpretação de se deixar fecundar pela abertura a outros horizontes: porque o homem é finito, só na linguagem, e seu poder dialógico fundamental, as coisas podem realmente alcançar a sua objetividade (idealidade própria). Só aqui deixam de pertencer ao ponto de vista egoísta de cada sujeito particular, para se elevarem à dimensão da referência comumente partilhada. É de facto na linguagem e no seu poder argumentativo ou dialógico que se percebe realmente toda a diferença existente entre o mundo partilhado e o mundo dominado<sup>6</sup>. Compreender é sempre o processo de fusão dos horizontes aparentemente isolados<sup>7</sup>.

Mas é claro que a fusão de horizontes não é nem a empatia de uma individualidade na outra nem uma submissão do outro aos meus próprios padrões; significa sempre a minha ascensão a uma universalidade com o outro.<sup>8</sup> Para Gadamer é justamente na pluralidade de línguas que se articula a pluralidade dos mundos da vida. Só na linguagem e no seu poder dialógico o mundo pode adquirir a sua objetividade pois só então deixa de coincidir apenas com o meu ponto de vista para se elevar á dimensão do que é universal porque é comum<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Gadamer 1986: 405-407.

<sup>7</sup> Gadamer 1986: 311-312.

<sup>8</sup> Gadamer 1986: 310.

<sup>9</sup> Gadamer 1985: 8.

Em conclusão, na perspectiva de Gadamer, a ideia de fusão de horizontes – conduzida deste modo pelo processo dialéctico da palavra – visa revelar-nos toda a diferença que existe entre uma compreensão hermenêutica e uma compreensão totalitária. A objetividade hermenêutica é inseparável das categorias da comunicação e da implicação no sentido e sabe que o encontro ou fusão de horizontes distintos não é nunca equivalente ao fenómeno da mediação total. Sempre acontecerá em todo o processo de interpretação, diz-nos o filósofo, que a linha de sentido que se revela no decurso da leitura acaba necessariamente numa indeterminação aberta. O leitor deve reconhecer que gerações futuras e culturas diferentes compreenderão de um modo novo o que ele leu neste texto.

### C) FORMAÇÃO

O outro conceito fundamental da hermenêutica de Gadamer que permite fazer plena justiça à mobilidade cultural, fundando-a antropológicamente é o conceito de formação que Gadamer recebe do Humanismo. O filósofo começa as suas reflexões sobre a relação entre a problemática hermenêutica e a questão das humanidades por meio de uma reabilitação dos quatro conceitos fundamentais do humanismo: formação, senso-comum, capacidade de juízo e gosto (...) os grandes esquecidos da hermenêutica metodológica moderna. O conceito de formação que vamos aqui abordar é tratado em *Verdade e método* quase como um existencial fundamental do ser humano, como aquilo que lhe permite elevar-se à humanidade, enquanto ser marcado justamente pela mobilidade cultural. Daí a sua importância fundamental.

A origem da palavra formação diz-nos Gadamer encontra-se na mística medieval, na sua sobrevivência na mística do barroco e espiritualização religiosamente tratada pelo “Messias de Klopstock”<sup>10</sup>. Há que não esquecer ainda no século XVIII Herder que a caracterizou como a elevação à humanidade. Também a religião instruída do séc. XIX conservou o sentido desta palavra estabelecendo o actual conceito de formação.

O filósofo procura, com as suas reflexões, mostrar, em primeiro lugar, que o sentido do conceito de formação excede a sua habitual ligação com o conceito de cultura, baseada do ponto de vista antropológico na ideia de um aperfeiçoamento de faculdades. Com a formação, lembra Gadamer, não pretendemos referir a ideia de cultura, já que esta parece caracterizar mais o resultado da formação do

---

<sup>10</sup> «Wenden wir uns dem Begriff der Bildung zu, dessen Bedeutung für die Geisteswissenschaften wir hervorgehoben haben, so sind wir in einer glücklichen Lage. Hier läßt sich aus einer vorliegenden Untersuchung die Geschichte des Wortes gut überschauen: sein Ursprung in der mittelalterlichen Mystik, sein Weiterleben in der Mystik des Barock, seine religiös begründete Spiritualisierung durch Klopstocks ‘Messias’, die das ganze Zeitalter ergreift, und schließlich Herders grunlegende Bestimmung Als ‘Emporbildung zur Humanität.» (Gadamer 1986: 15-16).

H.- G. Gadamer e a relevância das categorias de preconceito e fusão de horizontes e formação

que a ideia dinâmica de processo ou viagem interior, própria da temporalidade do ser humano: «No fundo, a formação não pode ser meta, não pode ser desejada como tal a não ser na temática reflectida do educador. É precisamente nesse aspecto que o conceito de formação ultrapassa o mero cultivo de aptidões pré-existentes, do qual ele deriva (...). Na formação, pelo contrário, pode também ser inteiramente assimilado o que e aquilo através do qual alguém será instruído. Neste sentido, tudo o que ela assimila, transforma o homem e nele desabrocha. Na formação aquilo que foi assimilado não é um meio que perdeu a sua função. Pelo contrário nada desaparece na formação adquirida, tudo é preservado. A formação é um conceito genuinamente histórico, e é justamente o carácter histórico da preservação o que importa para a compreensão das ciências do espírito»<sup>11</sup>.

Para Gadamer a formação não é um resultado que pode ser activado, mas um processo histórico interior de transformação e conformação do si, que está por isso em constante desenvolvimento e progressão.

É Hegel quem Gadamer mais valoriza na história do conceito de formação, pois foi ele quem o tratou de forma clara, vendo que a Filosofia tem na formação a sua própria condição de possibilidade. O mesmo acontece às Ciências do Espírito, sublinha o filósofo, pois o ser do espírito está intimamente ligado à formação. Para Hegel o que caracteriza o humano é a ruptura com o imediato e natural, dada a sua natureza também espiritual e racional. Porque o ser humano não é por natureza o que deve ser, precisa de formação. O que Hegel considera ser a essência geral da formação é a elevação à universalidade; aquele que se abandona à sua particularidade é um inculto<sup>12</sup>.

Assim é característico da formação o sacrifício da particularidade e uma elevação à universalidade que permita a reconciliação de si mesmo no ser do outro. Segundo Hegel, isto torna-se claro na formação teórica: esta leva-nos mais além do que sabemos e experimentamos directamente. Reconhecer no estranho o próprio, tornando-o familiar é segundo Hegel, o movimento fundamental do espírito cujo modo de ser é justamente o retorno a si a partir do outro<sup>13</sup>. Não é a alienação no outro, mas pelo contrário, o retorno a si o que constitui a essência da formação. Embora Hegel não pensasse ainda a mobilidade cultural, podemos ver nesta valorização que dele faz Gadamer, pensador do diálogo de horizontes, um incitamento à sua promoção. A formação, diz Gadamer, não

<sup>11</sup> Gadamer 1986: 17.

<sup>12</sup> «Bildung als Erhebung zur Allgemeinheit ist also eine menschliche Aufgabe. Sie verlangt Aufopferung der Besonderheit für das Allgemeine. Aufopferung der Besonderheit heißt aber negative: Hemmung der Begierde und damit Freiheit vom Gegenstand derselben und Freiheit für seine Gegenständlichkeit. Hier ergänzen die Deduktionen der phänomenologischen Dialektik das in der 'Propädeutik' Ausgeführte. In der Phänomenologie des Geistes entwickelt Hegel die Genese eines wirklich 'an und für sich' freien Selbstbewußtseins und zeigt daß es das Wesen der Arbeit ist, das Ding zu bilden statt es zu verzehren» (Gadamer 1986: 18).

<sup>13</sup> Gadamer 1986: 19.

deve ver-se apenas «como o processo que realiza a ascensão histórica do espírito ao universal, mas também como o elemento no interior do qual se move quem deste modo se formou»<sup>14</sup>.

Indo para além de Hegel e perguntando pela natureza deste elemento «no qual se move quem...se formou», Gadamer mostra a sua insatisfação relativamente ao absolutismo em que caiu Hegel e refere-se a Helmholtz. Diz-nos então «que o que Helmholtz descreve como forma de trabalho das ciências do espírito e em particular o que ele chama de sensibilidade e *tacto artístico pressupõe de facto este elemento da formação no interior do qual é dada ao espírito uma mobilidade especialmente livre*»<sup>15</sup>. Pelo tacto entende-se uma determinada sensibilidade e capacidade de perceção de situações bem como o comportamento dentro delas quando não temos, no que a elas diz respeito nenhum saber derivado de princípios gerais.

O tacto, tão valorizado por Gadamer com núcleo da formação, parece-nos ser realmente o que importa quando se trata, como na mobilidade cultural, da transferência de um horizonte para um outro pois, como nos diz Gadamer, «ele ajuda a manter a distância, evita o chocante, a aproximação excessiva e a violação da esfera íntima da pessoa»<sup>16</sup>. O tacto implica uma forma de sensibilidade que é capaz de extrair conhecimento a partir da própria situação concreta e sabe lidar com ela. O tacto atesta-se em situações em que justamente surge a diferença e é uma forma especial de abertura a essa mesma diferença<sup>17</sup>. Pressupõe um sentido do estético e do histórico<sup>18</sup>. E isto é precisamente, diz-nos Gadamer, «o que seguindo Hegel destacamos como característica geral da formação, este manter-se aberto para o outro, para pontos de vista mais gerais e diferentes. A formação compreende um sentido geral da medida e da distância relativamente a si mesmo e implica pois o saber elevar-se acima de si mesmo em direcção à universalidade. No entanto os pontos de vista gerais aos quais se mantém aberta a pessoa formada não são constringentes, mas possíveis.

Um sentido universal e comunitário – esta é de facto uma formulação para a essência da formação, em que se percebe o eco de um ampla conexão histórica»<sup>19</sup>. Percebemos pois como a nossa essência profundamente hermenêutica, quando

---

<sup>14</sup> Gadamer 1986: 19.

<sup>15</sup> Gadamer 1986: 20-21.

<sup>16</sup> Gadamer 1986: 20-21.

<sup>17</sup> «Nun ist der Takt, von dem Helmholtz spricht, nicht mit diesem sittlichen und Umgangphänomen einfach identisch. Aber es gibt hier ein wesenhaft Gemeinsames. Denn auch der in dem Geisteswissenschaftswirksame Takt erschöpft sich nicht darin, ein Gefühl und unbewußt zu sein, sondern ist eine Erkenntnisweise und eine Seinsweise zugleich. Das läßt sich aus der oben durchgeführten Analyse des Begriffs der Bildung genauer sehen. Was Helmholtz Takt nennt, schließt Bildung ein und ist eine Funktion sowohl ästhetischer wie historischer Bildung» (Gadamer 1986: 22).

<sup>18</sup> Gadamer 1986: 20-21.

<sup>19</sup> Gadamer 1986: 23.

formada, nos permite o tacto tão necessário à mobilidade cultural como forma de constituição da nossa própria identidade.

Reconhecerno-nos num sentido comum não puramente teórico mas practico- político, tal é o escopo da última fase do pensamento hermenêutico de Gadamer que tanto insiste na ideia de que é preciso uma formação para saber ouvir, reconhecer os seus pressupostos e e poder dialogar.

## CONCLUSÃO

A valorização gadameriana da formação como núcleo primordial da cultura própria das Humanidades é hoje absolutamente central, se queremos reconhecer o valor da mobilidade cultural e exercer o acolhimento do diferente. Não pode haver verdadeiro reconhecimento do outro horizonte se não existir formação que nos faça perceber que, porque somos finitos, partimos sempre de preconceitos ou pré-compreensões, que condicionam o nosso acesso ao sentido, dado que nos remetem para um enraizamento simbólico diferente de outros. Só questionados pelos outros tomamos consciência nossa particularidade imediata podendo assim abrir-nos a outras perspectivas, caminhando com o outro em direcção a um entrelaçamento de horizontes ou senso-comum ético e político que estabeleça compromissos mas não anule a riqueza das diferentes convicções.

Por isso, valorizámos com Gadamer o tacto no caminho da formação que nos é traçada pela sua reabilitação do sentido positivo do preconceito e pela sua proposta de uma fusão de horizontes, que conduza a um sentido comum, mais verosímil do que constringente. A formação necessária à mobilidade cultural é humanística e não técnica ou especializada, pressupõe o desenvolvimento da nossa capacidade para sentir situações diferentes da nossa e para nos colocarmos nelas e ainda a possibilidade de aprender a não ter sempre razão. Estas capacidades, lembra-nos Gadamer, não possuem qualquer tipo de princípios universais que lhes permitam exercer-se, com eficácia e destreza técnica, nem qualquer conhecimento sedimentado que possa ensinar-se. Pelo contrário, elas são hermenêuticas, exercem-se na própria situação concreta e exigem a longa frequentação dos universais verosímeis da condição humana que nos são transmitidos pela hermenêutica da literatura histórica e de ficção.

A frequentação hermenêutica dos clássicos e da tradição permite-nos desenvolver uma capacidade de juízo que, tal como o tacto, foca as coisas singulares pela óptica dos pontos de vista justos correctos e sãos, isto é, aplica pontos de vista gerais sem nunca sacrificar o singular. Ela cultiva o gosto enquanto conceito de origem mais moral do que estético que nos remete directamente para uma forma de raciocínio diferente do empresarial, pelo qual hoje somos governados. A racionalidade da *phronesis* aristotélica, que Gadamer recupera como modelo para a Hermenêutica filosófica, sabe pois jogar com a mobilidade cultural dado, que apela à prudência na aplicação ética, isto é, à capacidade de deliberar antes

da aplicação dos costumes, que considera nunca serem dados como um todo acabado ou entendidos normativamente de maneira unívoca.

Tal como a *phronesis*, o gosto, um dos quatros conceitos do Humanismo que Gadamer recupera no seu ideal hermenêutico de formação, mediante a consciencialização de preconceitos e da fusão dialógica de horizontes, sabe que os costumes não podem ser aplicados automaticamente mas precisam de um juízo hermenêutico para avaliar os casos concretos de forma correta.

Dos quatro conceitos do Humanismo, formação, sentido comum, capacidade de juízo e gosto, valorizámos mais a recuperação gadameriana do primeiro, uma vez que começámos este texto pela fundamentação onto-antropológica que o filósofo faz da necessidade que tem o sujeito de aprender a perceber que o outro também pode ter razão.

## BIBLIOGRAFIA

- Gadamer, H.-G. (1986), *Hermeneutik 2. Wahrheit und Method 2. Gesammelte Werke 2*. Tübingen.
- Gadamer, H.- G. (1986), *Wahrheit und Methode I . Gesammelte Werke I*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen.
- Gadamer, H. -G. (1985), *Gesammelte Werke. Griechische Philosophie II*. Tübingen.
- Moratalla , A. (1991), *El arte de poder no ter razón. La hermenéutica dialógica de H.- G. Gadamer*. Salamanca.

(Página deixada propositadamente em branco.)



# ERYXIMACHUS AND DIOTIMA IN PLATO'S *SYMPOSIUM*

NICHOLAS RIEGEL (nicholas.riegel@utoronto.ca)  
Brasília University

**ABSTRACT:** I argue that in the *Symposium* Plato gives distinct indications that he wishes Eryximachus' speech to be compared with Diotima's. This helps reveal Plato's goals in constructing each speech, and supports a specific interpretation of the dialogue's structure.

**KEYWORDS:** Plato, *Symposium*, Eryximachus, Diotima

## 1. INTRODUCTION

My research has focused on the structure of Plato's *Symposium*. In particular, I have been concerned with the significance of the speeches other than Socrates' in that dialogue. The problem is that, if Socrates' speech contains all that is philosophically interesting on the subject of love, then what is the point of the remaining six speeches? Taking my cue from the dialogue's many references to tragedy and comedy, my proposed solution is to divide the speeches into two tetralogies, mirroring the structure of the dramatic competitions at the City Dionysia in 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> century Athens. At this festival each tragic poet would compete by presenting a series of three tragedies followed by a satyr-play. So, in the *Symposium* the speeches of Phaedrus, Pausanias, and Eryximachus are serious, like tragedies, while Aristophanes' speech is humorous, like a satyr-play. And in the second tetralogy the speeches of Agathon, Socrates, and Diotima are serious, like tragedy, and Alcibiades' speech is explicitly called a satyr-play at 222d<sup>1</sup>.

The consequences of this analysis for the interpretation of the dialogue are at least two. The first is that each speech should in some way be especially related to its correlate in the other tetralogy. The second is that the first four speeches should constitute a coherent whole, which can be compared with the outlook of the second tetralogy. In this paper I will focus on Eryximachus' speech, to see the extent to which it satisfies these two criteria. I will first attempt to show how his speech has a special relation to Diotima's, and then I will explain how Eryximachus' speech functions within the first tetralogy. If we can show that his speech satisfies these two criteria, then this would lend support to the thesis that the *Symposium* should be divided into two tetralogies.

---

<sup>1</sup> This interpretation is more fully defended in Riegel 2015.

## 2. ERYXIMACHUS AND DIOTIMA

At first glance, it may seem as though, of all the speeches, those of Eryximachus and Diotima have the least to do with one another. But we can begin to see how they are related with McPherran's observation that while Eryximachus is an *iatros*, or physician, Diotima is an *iatromantes*, or physician-diviner (McPherran 2006: 90). Of the fact that Eryximachus is a medical doctor, we are reminded throughout the dialogue<sup>2</sup>. About Diotima we are given little information. All we are told is that she is from Mantinea, and, by having the Athenians make a sacrifice, she effected a postponement of the plague for ten years (201d)<sup>3</sup>.

If Diotima is historical then the reference to Mantinea may be purely biographical. On the other hand, if she is fictional<sup>4</sup> then we can ask about the significance of attributing that place of origin to her? One possibility is that Plato chose Mantinea because that was the site of a still recent disastrous battle for the Athenians during the Peloponnesian war<sup>5</sup>. Such an attribution may, then, have been to remind the gathering of the Athenian vulnerability and the difficult situation Athens was in. Alternatively, or perhaps also, as scholars have noticed, the name 'Mantinea'<sup>6</sup> is similar to words signifying prophecy, prophetic power, or divination<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> From the beginning at 176d, where he enlightens the gathering on the harmful effects of alcohol (ἐμοὶ γὰρ δὴ τοῦτό γε οἶμαι κατάδηλον γεγονέναι ἐκ τῆς ἰατρικῆς...), to his own speech with its numerous references to his profession (186a, 186b, 186c, 186d, 186e, 187c, 187e 188c.) and his curing of Aristophanes' hiccoughs (185c-e, 189a.), to the latter part of the dialogue where Alcibiades tells Eryximachus, quoting the Iliad, "A doctor is worth many other men" (ἰητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων, 214b, *Iliad* 11.514). Unless noted otherwise, all translations are my own. On Eryximachus cf. Nails 2002.

<sup>3</sup> We are also told that she is wise in many things and that she taught Socrates about love. The attribution of wisdom to her is surprising given Socrates' position in the *Apology*. This raises issues about Socrates' own claims to wisdom and ignorance and the issue of what Diotima represents. However, for the purposes of this paper, we will focus on the other two data.

<sup>4</sup> There is no certain evidence of her outside the dialogue, and her references to arguments previously made at the banquet – not to mention her exposition of the Platonic Form Theory – support the view that she is a Platonic invention. Cf. Dover 1980: 137; Rowe 1998: 173; Nails 2002.

<sup>5</sup> Scholars generally agree that the dramatic date of the dialogue is 416, and the battle of Mantinea took place in 418, so that it would still have been fresh in the minds of the Athenians.

<sup>6</sup> Especially in the genitive form found in the text, *mantinikes* (μαντινικῆς).

<sup>7</sup> μαντίς, μαντεία, μαντικός. In fact, one of the three main manuscripts used to establish the text, codex Vindobonensis, has μαντικῆς, signifying 'prophetic', instead of μαντινικῆς at 201d2. And the MS is consistent in this respect at 211d1-2. Thus if we follow the codex Vindobonensis, instead of saying that he heard a discourse about love from a woman from Mantinea, Socrates would say that he heard a speech about love from a prophetic woman – which, one could argue, would make more sense given what follows in the dialogue. But even if we reject this reading on the grounds that *lectio difficilior potior*, the similarity between

The final piece of information we are given about Diotima is that, by having the Athenians make certain sacrifices, she effected a postponement of the plague for ten years. There are two significant aspects to this claim. The first is that she effected the postponement by having the Athenians perform *certain sacrifices*. This puts Diotima clearly in the camp of a religious worker of some sort. In fact, her connection with sacrifices explicitly associates her with Eryximachus' speech. Eryximachus is the first to address the topic of prophecy and its connection to sacrifices at length at 188b-d. Though words signifying prophecy are used briefly by others thereafter<sup>8</sup>, no other speaker makes it an extended topic of his speech again until Diotima. Thus we see that there is probably a link between Eryximachus' speech and Diotima's on the subject of prophecy.

But what about the second part of the biographical information – namely that it was *a plague* which she postponed for ten years? Here there is an even stronger connection with Eryximachus, for there are only two instances of the word for plague (λοιμός) in the dialogue. The first comes in Eryximachus' speech, where he speaks about what happens when the bad or hubristic sort of love becomes stronger in nature. The only other instance of the word comes at 201d, where Socrates introduces Diotima. Additionally, there are only seven instances of the word for sickness (νόσος) in the dialogue. It will perhaps not be surprising that five of them occur in Eryximachus' speech. Less expected is that the only other occurrences are 1.) at 201d where Socrates introduces Diotima, and 2.) at 207b, where Diotima explains that all animals are sick when they desire to give birth.

The final point of similarity between the two speeches is that both Eryximachus and Diotima broaden the scope of love in their respective tetralogies. At 186a-b, Eryximachus expands love into a universal force. Likewise, but in a different way, Diotima expands the scope of love when she argues that all desire for goodness and happiness counts as love (205a, 206a). Thus, as she explains at 205d, those who pursue the good through making money, through gymnastics, or through philosophy are all in love. Love is a genus with species whose differentia apparently have to do with the means by which one seeks to attain the good and happiness. What we call love is actually that species of love which seeks to attain the good by giving birth in beauty.

Having discussed some of the similarities between Eryximachus and Diotima, let us turn to some the ways in which they are different. Eryximachus must be some sort of representative of the physicalist approach to medicine. Though, as we have seen, he acknowledges the efficacy of prophecy, his overwhelming

---

the name 'Mantinea' and the Greek words signifying prophetic power remain, and therefore could well be intentional.

<sup>8</sup> Aristophanes (192d), Agathon (197a), Socrates and Eryximachus (198a).

concern is with the body. In his whole speech there is only one passing mention of the soul at 186a. All the rest of his discourse is concerned with the body and its elements. Diotima, on the other hand, is far more concerned with the soul than the body. While she acknowledges that some people are only pregnant in body (208e) and the ascent to the Higher Mysteries begins with an appreciation of physical beauty, the majority of her speech is concerned with those who are pregnant in soul, and with incorporeal beauty.

This contrast between Eryximachus and Diotima reflects the beginning of the *Charmides*, where Socrates criticizes Greek doctors for only concerning themselves with the body and not the soul. Charmides complains of a headache and Socrates tells him of a cure which he learned from a Thracian doctor of Zalmoxis. The Thracian doctor commends Greek doctors for taking a holistic approach to the body: they will not treat the eyes without also treating the head, and they will not treat the head without also treating the whole body. But he criticizes Greek medicine for stopping at this point, and not also continuing to treat the soul. This scene is reflected in the contrast between Eryximachus and Diotima. Eryximachus is the representative of Greek medicine, and as such a representative of the holistic approach to medicine. But the problem is that he does not treat the soul. Only with Diotima do we get a treatment of the human condition which begins with the soul.

### 3. ERYXIMACHUS AND THE FIRST TETRALOGY

Having compared Eryximachus' speech with Diotima's, let us now turn to the question of the relation of Eryximachus' speech to his own tetralogy. The first tetralogy is dominated by two related themes. The first is that, as Agathon explains, all the speakers of the first tetralogy fail to begin by analyzing love itself, and instead praise love for its effects. As I have argued elsewhere,<sup>9</sup> their failure to begin by properly analyzing love itself leads to inherent difficulties with each speech. Thus, I will argue, the first way in which Eryximachus continues the theme of the first tetralogy is by failing to properly analyze love, and this leads ultimately to the deficiency of his own speech. The second way in which Eryximachus supports the theme of the first tetralogy is that he agrees with the others that love is a god. The identification of love as a god raises the question of the relation between tragedy and the first three speeches. By identifying love as more than he is, Eryximachus misses the mark, just as Aristophanes goes astray by identifying love as a purely human phenomenon.

To see how Eryximachus' failure to properly analyze love leads to the deficiency of his speech let us turn to the speech itself. The main thrust of his

---

<sup>9</sup> Riegel 2015.

argument is to try to connect the good sort of love with the principle of harmony and concord. But a problem begins to appear in his interpretation of Heraclitus. He quotes Heraclitus as saying that the one, “differing from itself is in harmony with itself, just as the harmony of a bow or lyre” (187a).<sup>10</sup> And he interprets this as supporting his view that love produces a harmony out of discord (187a). But it has been noticed that here Eryximachus seems to miss Heraclitus’ point. He does not mean that the discord between opposites disappears with the institution of harmony, as Eryximachus thinks; rather, it is out of the strife of the opposing forces that harmony arises.<sup>11</sup> This misinterpretation hints at a problem with Eryximachus’ account. He speaks as though love conquers all the discord in the universe, but according to Heraclitus discord and opposition are conditions of harmony. The introduction of Heraclitus reminds readers that at best the good kind of love has a temporary victory in the universe. As Eryximachus must know, even the healthiest body eventually succumbs to the forces of decay and discord. And this is where his account breaks down, for love cannot be a desire merely for temporary happiness. As we will learn from the second tetralogy love must be for eternal happiness, and it is this element of our mortality which Eryximachus fails to address. Like all the other members of the first tetralogy, Eryximachus’ failure to begin by correctly analyzing love, leads to a deficiency in his speech. In this way he is consistent with a dominant theme of the first tetralogy.

The second way in which Eryximachus supports a dominant theme is that he accepts the assumption that love is a god. The first tetralogy errs by treating love as both more and less than it is. In the first three speeches – which constitute the tragic trilogy of the first tetralogy – love is treated as a god. In Aristophanes’ speech love is treated as a purely human phenomenon. And I believe that Plato uses the dramatic genres of tragedy and comedy to emphasize this misunderstanding of love. As Clay 1983 explains, tragedy and comedy are distinguished by being concerned with ‘the high’ and ‘the low’. Tragedy often takes as its subject stories of gods and heroes; it is concerned with what we might call ‘noble’ subject matter. Comedy, on the other hand, deals with the common, the lowborn, the everyday.<sup>12</sup> Thus by using the dramatic genres of tragedy and

<sup>10</sup> τὸ ἐν γὰρ φησι “διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι,” “ὥσπερ ἄρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας”, 187a. Cf. Hippolytus’ version (Diels-Kranz B 51).

<sup>11</sup> “Heraclitus seems to mean that the attunement of the lyre is achieved by the opposing tensions of string and instrument; if so, Eryximachus misses the point completely” (Nehamas & Woodruff 1989: 21 n. 24).

<sup>12</sup> “For Plato, tragedy centered on the high and serious, comedy on the low and laughable. Tragedy produced in the theater of Dionysos fear, grief, pity; and comedy produced laughter through arousing the ignorant emotion of *phthonos*. Both are defined by the high or what is considered high in human experience, and the low or what is considered low” (Clay 1983: 194).

comedy in the first tetralogy, Plato may be emphasizing that the first three speakers treat love as more than it is; while Aristophanes, by presenting a comedy treats love as less than it is. Thus both by failing to begin by properly analyzing love itself and by treating love as more than it is, Eryximachus supports the theme of the first tetralogy.

#### 4. CONCLUSION

The paper began by proposing a bi-tetralogical interpretation of the structure of the *Symposium*, mirroring the structure of the dramatic competitions at the City Dionysia. If this analysis is correct, then we would expect each speech to have two characteristics. First, each speech should be specially related to its correlate in the other tetralogy. And second, each speech should support the dominant themes of its own tetralogy. And it has been argued that Eryximachus' speech satisfies these two criteria. With respect to the first criterion, Eryximachus and Diotima are both characterized as kinds of doctors. Only in their speeches are words for sickness and plague used. Second, only these two speakers address the topic of prophecy at length, and in fact Eryximachus' mentioning of prophecy looks forward to Diotima. And finally, each expands the scope of their investigation. Eryximachus turns Love into a universal force, while Diotima explains that all desire for the good constitutes the genus of love.

With respect the second criteria, Eryximachus supports the theme of the first tetralogy in two ways. First, by failing to begin by properly analyzing love, his speech – like all the other speeches in the first tetralogy – is ultimately deficient. The reason why it is deficient becomes clear only in Diotima's speech: we do not just want the good; we want it forever. Secondly, his speech agrees with the previous speakers in assuming that love is a god. In assuming that love is a god, Eryximachus misses the mark by making love more than it is. By failing to begin by properly analyzing love, all the speeches in the first tetralogy become deficient in treating love is either more or less than it is. The fact that Eryximachus' speech satisfies these two criteria supports the thesis that the *Symposium* reflects a bi-tetralogical structure.

## WORKS CITED

- Clay, D. (1983), "The Tragic and Comic Poet of the Symposium", in J. P. Anton & A. Preus (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. II. Albany.
- Dover, K. J. (1980), *Plato: Symposium*. Cambridge.
- McPherran, M. L. (2006), "Medicine, Magic, and Religion in Plato's Symposium' 71-95", in J. Leshner, D. Nails & F. Sheffield (edd.), *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge.
- Nails, D. (2002), *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis/Cambridge.
- Riegel, N. (2015) "The City Dionysia and the Structure of Plato's Symposium" *Ancient Philosophy* 35(2).'
- Rowe, C. J. (1998), *Plato: Symposium*. Oxford.

(Página deixada propositadamente em branco.)



# DIREITO NATURAL E COSMOPOLITISMO

## (Natural Right and Cosmopolitanism)

IVALDO SAMPAIO (evaldosampaio@unb.br)  
Universidade de Brasília

**RESUMO:** Trata-se aqui de pensar sobre a afinidade entre as noções de “direito natural” e “cosmopolitismo”. Para tanto, propõe-se, com referência à Filosofia Política de Leo Strauss, que o sentido do cosmopolitismo na Modernidade se distingue daquele que lhe era atribuído pelos clássicos por que ambos estão relacionados a diferentes acepções do direito natural. A hipótese central é de que o cosmopolitismo atual é uma forma de relativismo e está em radical oposição ao sentido clássico do que é ser um “cidadão do mundo”. Além disso, argumenta-se que, a despeito dos ataques relativistas, o cosmopolitismo clássico, assim como o direito natural que lhe corresponde, ainda são possíveis como um modo de vida filosófico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Direito natural; cosmopolitismo; relativismo; Leo Strauss

**ABSTRACT:** The aim of this article is to think about the affinity between “natural right” and “cosmopolitanism”. For this purpose, it is proposed, with reference to the political philosophy of Leo Strauss, that the meaning of cosmopolitanism in Modernity differs from the classical one because both of them are related to different conceptions of natural right. The main hypothesis is that modern cosmopolitanism is a form of relativism and that it is in complete opposition to the classical meaning of what is to be a “citizen of the world”. Furthermore, it is argued that, in spite of the attacks of the relativists, classical cosmopolitanism, as well as classical natural right, is still possible as a philosophical way of life.

**KEYWORDS:** Natural Right; cosmopolitanism; relativism; Leo Strauss

Diz-se hoje “cosmopolita” aquele que não se limita aos costumes de seu grupo étnico ou social, que faz muitas viagens, especialmente pelas grandes cidades e capitais, adaptando-se rapidamente ao modo de vida dos locais por onde passa – em outras palavras, alguém que não pertence a uma só cidade, mas a todas. Entre os antigos, cosmopolita era aquele que não se considerava restrito às leis e convenções desta ou daquela cidade, mas ao regime da própria natureza – ou seja, alguém que não pertence a nenhuma cidade. Encontramos assim, sob mesma designação, atitudes bastante distintas quanto ao que significa ser um “cidadão do mundo”. Tal distinção, a qual se aproxima mesmo de uma contraposição, seria decorrente de um mero deslocamento de sentido ou traria em si algo de mais radical?

A hipótese que pretendo pôr em discussão é de que o cosmopolitismo é um traço constitutivo da Filosofia Política Clássica, embora apenas tenha adquirido expressão conceptual posterior. Seguindo pistas fornecidas por Leo Strauss

em *Direito Natural e História*, interrogarei as origens da Filosofia Política Clássica e de seu cosmopolitismo. Minha aposta é de que o cosmopolitismo clássico se funda sobre a antiga concepção de “Bem” ou “Direito Natural”. Por outro lado, com base na contraposição entrevista por Strauss entre a concepção de direito natural e o “historicismo” ou escola histórica, indicarei que a atitude cosmopolita em nossos dias difere daquela dos clássicos justamente por estar alicerçada numa “consciência histórica” que rejeita a ideia mesma de um bem por natureza. O que espero indicar assim é que a questão do cosmopolitismo não se refere apenas às mudanças e migrações culturais, porém e sobretudo à sabedoria, isto é, a um discurso e a uma escolha sobre a melhor maneira de viver.

A filosofia de Leo Strauss não é exatamente uma doutrina, porém um quadro referencial ou mesmo uma atitude hermenêutica<sup>1</sup>. Nascido numa família judaica ortodoxa na pequena cidade alemã de Kirchhain, em 1889, Strauss cresceu, segundo seu próprio relato, numa época em que os judeus viviam em harmonia com seus conterrâneos não judaicos. Em 1921, doutorou-se, sob a orientação de Ernst Cassirer, na Universidade de Hamburgo, um dos principais centros neokantianos da época. Interessado em Teologia Natural, realizou estudos de pós-doutoramento na Universidade de Freiburg, sob a supervisão de Edmund Husserl, ocasião em que acompanhou um curso sobre a *Metafísica* de Aristóteles ministrado pelo mais importante discípulo do ilustre fenomenólogo, Martin Heidegger. Após publicar os seus primeiros trabalhos, Strauss obtém, em 1932, uma bolsa de estudos da Fundação Rockefeller e deixa a Alemanha quando o partido nazista e sua política antissemita ampliavam cada vez mais a sua influência. Essa bolsa fora obtida pela intervenção de Carl Schmitt, o qual ficara bem impressionado com a resenha crítica que Strauss escrevera quanto ao principal livro deste, *O Conceito do Político*. Essa resenha foi decisiva para Strauss não apenas pela oportunidade de deixar a Alemanha nazista, mas por marcar a reorientação definitiva de seus interesses para a Filosofia Política. Ironicamente, o mesmo Schmitt tornou-se, em seguida, o “filósofo oficial” do regime nazista. Após um período na Inglaterra e na França, Strauss aceita, em 1937, o convite para lecionar no Departamento de História da Universidade de Columbia, transferindo-se pouco depois para a *New School of Social Research*. Em 1949, é contratado pelo Departamento de Ciência Política da Universidade de Chicago. Uma série de seis preleções marcam o seu primeiro contato com a instituição, as quais, publicadas, em 1953, sob o título *Direito Natural e História*<sup>2</sup>, tornaram

---

<sup>1</sup> Tanguay 2007 nos oferece um dos melhores estudos sobre a vida e o desenvolvimento intelectual de Strauss. Uma apresentação mais geral, porém bastante informativa, da trajetória acadêmica e filosófica de Strauss está em Smith 2009: 13-40. Em português, Sampaio 2013: 321-326, entrelaça de modo sucinto alguns dos principais momentos da carreira e da obra de Strauss.

<sup>2</sup> Em Sampaio 2012, discuto alguns dos principais temas de *Direito Natural e História*. A

o até ali desconhecido professor alemão num dos mais representativos pensadores da Filosofia Política na América. Os anos na Universidade de Chicago são consagrados aos “Seminários de Filosofia Política” nos quais Strauss apresenta suas interpretações de autores e obras decisivas da História da Filosofia Política. Conta-se que Strauss orientou mais de cem teses de doutorado, e muitos de seus ex-alunos prolongam o trabalho do mestre em departamentos de Ciência Política e Filosofia. Inclusive, do fato de que muitos discípulos de Strauss exercem ou exerceram cargos relevantes na administração pública estadunidense, difundiu-se a teoria da conspiração segundo a qual a política externa americana seria guiada pela doutrina straussiana<sup>3</sup>.

Quando tratamos da noção de “direito natural” temos em mente o movimento jusnaturalista dos séculos XVII e XVIII. Um representante exemplar desse movimento foi Hugo Grotius, o qual defendeu, em *De Iure belli ac Pacis*, de 1625, o direito natural como o conhecimento do bem que possa ser reconhecido por todos os povos como válido, justificado racionalmente e independente da existência de Deus. Nesse sentido, “natural” não apenas distinguiu entre o que é por convenção e o que é por natureza, mas especialmente o que é por natureza do que é sobrenatural. O jusnaturalismo de Grotius tinha como antagonista imediato o voluntarismo teológico, inspirado em Guilherme de Occam e difundido no século XVI quando da Reforma, segundo o qual a fonte primeira de toda norma de conduta pública e da autoridade política é a vontade divina revelada pela sagrada escritura. A doutrina de Grotius foi nesse sentido saudada pelo movimento Iluminista como precursora de uma cultura laica e antiteológica do direito internacional, e quase todos os tratados relevantes da área à época traziam em seus títulos a noção de direito natural. Para ressaltar a distinção entre a maneira pela qual os medievais estudaram a natureza do bem, do justo, da melhor ordem social, daquela agora empreendida pelos jusnaturalistas, cravou-se uma separação entre o “direito natural clássico” e o “direito natural moderno”. Todavia, apesar desta inclinação original laica e antiteológica, desenvolve-se uma importante orientação do direito natural moderno que, ao assumir Deus como o criador do mundo natural, entende que o bem por natureza e os decretos divinos não seriam incompatíveis. Os manuais passaram a designar todas as doutrinas, modernas ou não, que tratavam do que é bom por natureza como estudos de direito natural, até mesmo aquelas cujas conclusões conduziam a um

---

contraposição aqui proposta entre a Filosofia Política Clássica e a Filosofia Política Moderna guia-se sobretudo pela linha hermenêutica deste trabalho anterior.

<sup>3</sup> Dentre os vários trabalhos que tratam da “conspiração straussiana”, destaco Drury 2005, o qual defende que Strauss de fato arquitetou com seus discípulos um projeto de interferência direta na política norte-americana, e Zuckert 2008, o qual argumenta que tais conjecturas são meros delírios. Já Norton 2004, embora exima Strauss de ter arquitetado qualquer plano conspiratório, sugere que alguns “straussianos” possam tê-lo feito.

fundamento teológico, como a doutrina da “lei natural” de Tomás de Aquino. Desse modo, a *Bill of Rights* dos americanos pôde afirmar, sem contradição, que a fundação natural e divina dos direitos era autoevidente para todos<sup>4</sup>.

Na primeira metade do século XX, a noção de direito natural corrente não é aquela inspirada por Grotius, mas a que entrelaça a fundação natural e divina dos direitos, a qual tem como seus principais representantes os neotomistas. Essa concepção neotomista de direito natural recebe um duro golpe do chamado “positivismo jurídico”, o qual descarta progressivamente a noção de direito natural por tomá-la como não científica, prescrevendo a exclusividade do direito positivo, isto é, do estudo das normas, escritas ou não, que regem a vida de determinado povo numa determinada época<sup>5</sup>. Contudo, um ataque ainda mais virulento ao direito natural se deu com o historicismo jurídico alemão, o qual acusou os jusnaturalistas de, por uma abstração intelectual, pretender determinar normas e valores imunes ao devir histórico. Tais críticas foram tão eficientes que hoje, quando ouvimos falar sobre direito natural, quase que espontaneamente lhe atribuímos um caráter obscurantista, intolerante e ultrapassado.

O ponto central de *Direito Natural e História* é a tentativa de reabrir a que-rela entre o direito natural e seus principais antagonistas contemporâneos, o positivismo jurídico e, sobretudo, o relativismo subjacente à escola histórica do direito. No prefácio da sétima reimpressão do livro, em 1971, Strauss reforça que a concepção de direito natural a qual pretende defender não é aquela que identifica a lei natural com a lei divina, nem a concepção jusnaturalista anti-teológica, mas sim o direito natural clássico<sup>6</sup>. Por doutrina clássica do direito natural se deve entender aquela maneira de investigar a natureza do bem, do justo e do injusto, que se origina com Sócrates e foi levada adiante por Platão, Aristóteles, os Estoicos e pelos pensadores cristãos medievais<sup>7</sup>. Uma vez que estes autores não concordam entre si em todos os pontos, Strauss assume como as premissas do direito natural clássico aquelas posições gerais as quais todos os autores concordam ou se inclinam a concordar, a despeito de sutis desacordos aqui e ali. Dessas posições gerais, ressalta-se que (i) há uma distinção entre aquilo que conhecemos por natureza e o que se sabe por convenção, (ii) que há uma superioridade daquilo que é conhecido por natureza quanto ao que se sabe por mera convenção, (iii) que a natureza de algo se refere ao que algo é, bem como a realização plena de suas potencialidades, (iv) que a natureza do homem, para se

---

<sup>4</sup> Devo essa visão sinóptica sobre o jusnaturalismo moderno ao excelente verbete redigido por Guido Fassò em Bobbio 1998: 655-660.

<sup>5</sup> A referência principal para Strauss do ataque ao direito natural pelo positivismo jurídico é o *Jurisprudenz uns Rechtsphilosophie* (1892), de Karl Bergbohm, no qual se mostra como estas críticas já se fundamentam em premissas historicistas (cf. Strauss 2009: 12, nota 3).

<sup>6</sup> Strauss 1999: vii.

<sup>7</sup> Strauss 2009: 105.

realizar plenamente, requer a vida política, (v) que a justiça política é em parte natural e em parte convencional.

O título do livro com o qual aqui nos ocupamos, *Direito Natural e História*, significa, nas entrelinhas, o direito natural contra a história ou, mais precisamente, contra uma certa interpretação da história, o “Historicismo”. O Historicismo ou “consciência histórica” é comumente caracterizado como a descoberta de que todo o pensamento é essencialmente relacionado ao seu próprio tempo e não pode assim transcendê-lo<sup>8</sup>. Com isso não se quer dizer meramente que nossas ideias são historicamente situadas, porém que nossas ideias são historicamente determinadas por modos de pensar que são redutíveis às crenças de uma dada comunidade num certo período. Se todas as nossas ideias são historicamente determinadas pelas crenças de uma dada comunidade num certo período de tempo, então as nossas ideias sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, seriam um subproduto destas crenças ou opiniões, de modo que não poderíamos, racionalmente, obter qualquer conhecimento sobre a natureza do bem e do mal, do justo e do injusto.

Mas quais são as objeções da consciência histórica quanto ao direito natural? Segundo a consciência histórica, o direito natural se pretende discernível pela razão humana e universalmente reconhecido. Contudo, os dados históricos e antropológicos nos mostram uma variedade infinita de noções de direito ou de justiça em diversos povos e épocas. Ora, se houvesse um direito discernível pela razão e universalmente reconhecido, tal variedade de noções de direito ou de justiça não seria o caso; como é o caso, então não há um direito natural discernível pela razão e universalmente reconhecido. O direito natural seria contradito pelo fato de que não há princípios imutáveis de justiça universalmente reconhecidos. Para Strauss, este argumento é inválido e sua adequada compreensão é fértil para se entender o ataque ao direito natural em nome da história. Como dito, os historicistas entendem que o direito natural se quer discernível pela razão e universalmente reconhecido. Todavia, assegura-nos Strauss, justamente por ser racional, o direito natural pressupõe o cultivo da razão. Assim como não esperavam que todos os seres humanos cultivassem a razão, os maiores professores do direito natural não esperavam que o direito natural fosse universalmente reconhecido. A universalidade requerida pelas doutrinas do direito natural não é efetiva, mas potencial. Espera-se obter um princípio invariável de justiça que seja discernível por todo aquele que cultive a sua razão, o qual, por isso mesmo, será inacessível àqueles que não amadureçam plenamente a sua capacidade racional<sup>9</sup>. Portanto, do fato histórico e antropológico de que há uma variedade incontável de noções de direito e de justiça não se segue que não haja, potencialmente,

---

<sup>8</sup> Bloom 1987: 40.

<sup>9</sup> Strauss 2009: 11-12; 85-88.

idealmente, um princípio invariável de justiça. Aliás, mostra-nos Strauss, a variedade de concepções de justiça sequer é incompatível com o direito natural, pois teria sido essa diversidade de opiniões sobre a natureza do bem e da justiça o que conduziu os filósofos a se perguntarem se não haveria, seja nas cidades que existem ou existiram, seja numa cidade que poderia existir, um princípio racional e universal de justiça. Afinal, se todos estivessem de acordo quanto ao que é o bem e o justo, não haveria nenhuma razão legítima para interrogarmos o que é o bem e o justo. Desse modo, os “fatos” históricos e antropológicos não implicam as conclusões dele obtidas pela consciência histórica, de modo que esta é uma interpretação, e uma interpretação incorreta, a partir destes fatos<sup>10</sup>.

Com tais argumentos, Strauss visa mostrar também que a variedade cultural e de opiniões não foi “descoberta” pela consciência histórica do século XIX, mas já estava à vista das doutrinas clássicas do direito natural. Os antigos gregos sequer precisaram deixar a sua terra-natal para perceberem que os costumes variavam de uma cidade para outra e, às vezes, numa mesma cidade. Quanto a isso, basta nos remetermos ao contraste entre as diferentes concepções de justiça no primeiro livro de *A República* ou a descrição das várias formas de governo e leis registradas por Aristóteles e seus discípulos na *Constituição de Atenas*<sup>11</sup>. Mas o que significa, para o direito natural clássico, a investigação sobre a natureza do bem? Cícero nos conta que Sócrates fora o primeiro a fazer “a filosofia descer dos céus” e a forçá-la a investigar a vida e as opiniões cotidianas sobre as coisas boas e más<sup>12</sup>. Nesse sentido, Sócrates inaugura a Filosofia Política. Strauss discorda daqueles que interpretam essa virada socrática como um desinteresse pelo estudo da natureza em prol das coisas humanas. Sócrates não se perguntava “o que é a coragem?” ou “o que é a virtude” estritamente em relação às convenções da cidade, porém interrogava estas e outras questões pela diferença essencial entre as convenções humanas e as coisas que não são convencionais, isto é, que são divinas ou por natureza. Para Sócrates, partir das convenções humanas significava iniciar a investigação por aquilo que nos é mais visível ou conhecido para então alcançar, quando possível, aquilo que não nos é dado imediatamente à visão ou ao conhecimento, no caso, a natureza mesma das coisas humanas. Portanto, diz-nos Strauss, Sócrates não desconsiderava a investigação das coisas divinas ou naturais e sim elaborou uma nova abordagem para a compreensão de todas as coisas<sup>13</sup>.

Os antagonistas da filosofia política clássica eram os chamados convencionalistas. Convém distinguir com Strauss o convencionalismo clássico em dois tipos, no caso, o convencionalismo vulgar e o convencionalismo filosófico.

---

<sup>10</sup> Strauss 2009: 12.

<sup>11</sup> Strauss 2009: 74-78.

<sup>12</sup> Cícero, Tusc. Disp. V.10, apud Strauss 2009: 105.

<sup>13</sup> Strauss 2009: 106-108.

Sucintamente, o convencionalismo vulgar é aquele pelo qual Platão caracterizou o discurso injusto de Trasímaco n' *A República*, segundo o qual o bem maior ou o que é mais prazeroso é ter mais do que os outros e comandar os outros. Esse seria o ponto de confluência entre o convencionalismo vulgar e o filosófico: ambos consideram que é conforme a natureza que cada um procure apenas o seu próprio bem ou prazer, sendo o cuidado com os outros aprendido por certas convenções sociais. A diferença fundamental do convencionalismo filosófico em relação ao convencionalismo vulgar ou sofístico é que o primeiro se recusa a reconhecer a equivalência entre não dar importância aos outros e o desejo de lhes ser superior e comandá-los. Para o convencionalismo filosófico, o desejo por superioridade é um produto da vaidade e da opinião. Strauss identifica o convencionalismo filosófico aqui descrito com o hedonismo clássico, cuja principal expressão literária é o *De Rerum Natura*, do epicurista Lucrecio<sup>14</sup>.

Não se pode também confundir o convencionalismo clássico, filosófico ou vulgar, com o convencionalismo moderno de caráter historicista. Para o convencionalista clássico, as leis são convencionais por que não obedecem e não podem obedecer à natureza, visto pertencerem ao âmbito das meras convenções humanas; ou seja, o bem e a justiça não são fenômenos equivalentes ao florescimento das plantas ou à circulação do sangue. Note-se, contudo, que tal rejeição do direito natural por parte dos convencionalistas clássicos pressupõe a distinção entre o que é por natureza e o que é por convenção e a superioridade daquilo que é por natureza. Por sua vez, para o convencionalista moderno e historicista, não há algo como “a natureza”, e mesmo a investigação que realizamos dos fenômenos físicos são orientadas por discursos ou teorias em si mesmas convencionais<sup>15</sup>. Isto não quer dizer que os convencionalistas modernos acreditem que o florescimento das árvores e o fluxo da corrente sanguínea é uma convenção, mas sim que as nossas teorias e pontos de vista quanto a estes fenômenos são redutíveis às crenças de uma dada comunidade em um dado período, de modo que não pode haver um conhecimento da natureza mesma das coisas.

Diante dessa conjuntura sinuosa, podemos agora nos interrogar qual a relação entre direito natural e cosmopolitismo. O primeiro registro do termo “cosmopolitismo” (*kosmopolites*) dataria do quarto século antes de nossa era e fora atribuído por Diôgenes Laértios ao filósofo cínico Diôgenes a partir de uma anedota segundo a qual, ao ser perguntado de qual cidade provinha, Diôgenes teria dito que ele é um “cosmopolita”, isto é, um “cidadão do cosmos” ou “cidadão do mundo”<sup>16</sup>. Há alguma disputa especializada se esta e outras anedotas teriam sido corretamente atribuídas a Diôgenes. Todavia, o que mais nos interessa aqui

---

<sup>14</sup> Strauss 2009: 96-101.

<sup>15</sup> Strauss 2009: 13-15.

<sup>16</sup> Diog. Laert. 6.63.

é justamente o que a ideia de um cidadão do mundo significa ou pode significar para a mentalidade antiga. David Konstan, em *Cosmopolitan Traditions*<sup>17</sup>, nos sugere que há quem interprete que Diôgenes queria dizer que não haveria nenhuma cidade em particular com a qual ele se identificasse ou se dispusesse a seguir as leis. Essa seria uma interpretação estritamente negativa do cosmopolitismo e, já que a polis era a forma dominante de organização social do mundo grego, tal posição seria equivalente à rejeição da própria noção de sociedade. Essa teria sido a postura vivida por alguém como Arístipos de Cirene. Mas há uma interpretação positiva do cosmopolitismo pela qual o que Diôgenes tinha em mente ao se dizer um cidadão do mundo era que ele se sentiria igualmente em casa em qualquer lugar, em qualquer cultura. Essa orientação seria compatível com o que Plutarco nos relata sobre Alcibiades, o qual em Esparta participava dos exercícios físicos, na Jônia assumia a licenciosidade e a indolência, na Trácia estava sempre bebendo, e assim se adaptava aos costumes das cidades onde residia. Todavia, a mera acomodação aos costumes de cada cidade é incompatível com a postura do cínico Diôgenes, o qual deliberadamente buscava chocar seus concidadãos seja ao se masturbar em público ou ao fazer as suas necessidades em qualquer lugar<sup>18</sup>. Konstan destaca e apoia uma terceira interpretação, defendida mais recentemente por John Moses, segundo a qual o cosmopolitismo de Diôgenes diria respeito a uma atitude positiva frente ao mundo natural ou a natureza<sup>19</sup>. Nessa acepção, cosmopolita seria aquele que vive de acordo com a natureza e, por conseguinte, considera as leis das cidades como meras convenções que não podem nos guiar quanto a melhor maneira de viver.

Vou assumir aqui que esta terceira interpretação está mais de acordo com a premissa clássica que distingue aquilo que é por natureza daquilo que é por convenção. O cosmopolitismo clássico seria a ideia de que o bem por natureza é aquilo para o qual nos orientamos quando buscamos a realização plena de nossas aptidões naturais e que tal busca requer que não estejamos submetidos filosoficamente às convenções das cidades. Logo, para um cosmopolita, o que é mais importante não são as leis convencionais que expressam as inclinações transitórias dos homens quanto à justiça, porém aquelas leis que estão de acordo com a natureza do bem e do justo. O cosmopolitismo clássico, portanto, se constituiria mediante a aceitação daquelas premissas já aqui expostas da ideia de direito natural. O cosmopolitismo clássico seria então uma forma ou atitude de afirmação da concepção clássica de direito natural. Se é assim, e eis a minha hipótese central aqui, a falta de decoro de um Diôgenes estaria embasada pela ideia de que há um princípio superior de justiça; o mesmo seria o caso quanto

---

<sup>17</sup> Konstan 2009: 473-474.

<sup>18</sup> Diog. Laert. 6.46.

<sup>19</sup> Konstan 2009: 475-476.



ao “paradigma no céu”<sup>20</sup> elaborado discursivamente por Sócrates n’ *A República*, posto que a cidade ideal ali entrevista seria justamente aquela que estaria de acordo com a natureza da justiça e não com as opiniões sobre a justiça das cidades que efetivamente existem ou existiram. A cidade ideal postulada n’ *A República* seria pensada a partir da concepção clássica de direito natural e, ao refleti-la, Sócrates adotava para si a postura de um cidadão do mundo. Esse afastamento das leis das cidades existentes também poderia ser o caso quanto a certos convencionalistas, porém não por estes se julgarem cosmopolitas, uma vez que não há uma cidadania cósmica. Logo, embora o termo possa ter surgido apenas com a escola cínica, a atitude espiritual cosmopolita, em uma de suas interpretações mais pertinentes, teria florescido com a própria Filosofia Política Clássica.

Disse acima que a distinção entre o direito natural clássico e o direito natural moderno se instituiu para acentuar a divergência entre o jusnaturalismo moderno e as investigações anteriores sobre o que é justo por natureza. Strauss conserva essa distinção e até a radicaliza. A distinção entre direito natural clássico e direito natural moderno não se justificaria simplesmente pelo caráter inicialmente antiteológico deste, mas a uma modificação da própria noção de natureza na Modernidade. Strauss propõe que essa modificação moderna da ideia de natureza teria sido gestada já no Renascimento, com o realismo político de Maquiavel, e encontrara sua consolidação definitiva com a nova ciência da natureza quando da chamada Revolução científica<sup>21</sup>. Mas o que seria decisivo, segundo Strauss, para justificar essa querela entre antigos e modernos quanto à noção de natureza? Para me ater apenas ao essencial, diria que, segundo Strauss, enquanto para os clássicos a noção de natureza era sobretudo teleológica, indicando a realização plena de algo, para os Modernos a noção de natureza se torna não teleológica e mesmo mecanicista<sup>22</sup>. Nessa nova acepção, não faz mais sentido

---

<sup>20</sup> Pl. R. 592a-b.

<sup>21</sup> Strauss 2014.

<sup>22</sup> Durante o debate que se seguiu a esta conferência, a colega, Profa. Dra. Míriam Campolino (Universidade Federal de Minas Gerais), chamou-me corretamente à atenção de que, ao caracterizar a contraposição entre a Filosofia Política Clássica e a Filosofia Política Moderna pelo caráter antiteológico desta, Strauss não levava em consideração a Filosofia Natural antiteológica dos Atomistas gregos e, além disso, que estes também possuíam uma “Filosofia Política”. Minha hipótese é de que Strauss não leva em consideração a Filosofia Natural antiteológica dos atomistas por esta não representar a posição predominante da Filosofia Natural Clássica (e, por conseguinte, aquela que se irá combater quando do surgimento da Filosofia Natural Moderna) e nem aquela da qual se originou a tradição da Filosofia Política que autores como Maquiavel e Hobbes se contrapuseram na Modernidade. Além disso, a julgar pelo comentário de Cícero, oportunamente recuperado por Strauss, a origem socrática da Filosofia Política parece ser uma concepção difundida na Antiguidade. Quanto a isso, convém lembrar que já Aristóteles (Met. 1078b 17-20) afirmara que “Sócrates ocupou-se das virtudes éticas [*éticas aretas*], e por primeiro tentou dar definições universais delas. Entre os filósofos naturalistas, só Demócrito tocou neste ponto, e muito pouco [...]”.

se falar em uma justiça que seria a realização plena ou final da condição humana, pois o que efetivamente temos são as relações entre as forças que atuam no âmbito social. Essa mudança na concepção de natureza implicou numa mudança na ideia de direito natural, o qual não mais se refere ao bem último advindo da realização plena das capacidades humanas, mas a satisfação dos instintos mais básicos das propensões humanas ou, mais precisamente, deste ou daquele ser humano individual. A acepção moderna de cosmopolitismo se desenvolve, a despeito de suas variações de sentido, sob a égide do individualismo do direito natural moderno, o qual é antiteleológico. Identifico o rastro do sentido atual de cosmopolitismo já na concepção, inspirada pelos *Ensaio*s de Montaigne e que se tornou corrente na educação do gentil homem moderno, de que uma formação apropriada seria aquela na qual o sujeito fizesse várias viagens e conhecesse a diversidade das culturas *in loco*. Descartes, na terceira parte do *Discurso do Método*, apresenta-nos a própria filosofia desse outro cosmopolitismo ao prescrever que, como moral provisória, devemos nos acomodar aos costumes das nações em que vivemos. Que Descartes jamais escrevera uma moral dita “definitiva” nos leva a supor que o caráter provisório da moral cartesiana diria respeito apenas ao conteúdo de suas prescrições, sendo a forma destas prescrições, em si mesma, peremptória.

Contudo, com a crise do direito natural moderno frente aos ataques que este recebeu do positivismo e do historicismo, o cosmopolitismo com base no direito natural moderno é substituído por um cosmopolitismo de matriz historicista. Como o historicismo considera que a variedade de opiniões sobre a natureza do bem e do mal, do justo e do injusto, seria uma prova de que não há um princípio

---

Como explica Vegetti 2014: 19-20, reportando-se justamente a esta passagem de Aristóteles, se entendemos por “moral” “o conjunto de valores e de regras de comportamento partilhados por indivíduos e grupos, aos quais evoca-se sempre que se trate de escolher entre condutas diversas, [...] seria muito restritivo reconhecer em Sócrates o momento do início da reflexão moral na Grécia, visto que ele é sobretudo o herdeiro de uma longa tradição de busca e de reflexão sobre as ‘virtudes’. Porém, Aristóteles atribui algo mais a Sócrates, ou seja, o esforço por encontrar definições gerais das próprias virtudes. Aqui nos encontramos, de acordo com nosso uso terminológico, já no âmbito da ética: isto é, de uma teoria filosófica de tipo normativo [...]. desse segundo ponto de vista, o reconhecimento aristotélico do primado de Sócrates parece até demasiadamente generoso: uma ética em sentido próprio não aparece na Grécia a não ser com os grandes tratados do próprio Aristóteles [...]”. Ora, como o próprio Vegetti esclarece, o que estamos aqui a denominar de “ética” é descrito por Aristóteles como “filosofia prática” ou “filosofia política” (2014: 13). Desse modo, quando Aristóteles (e, provavelmente, Cícero, tempos depois), identificam Sócrates como aquele com quem nasce a Filosofia Política, não está a dizer que apenas com este se inicia uma reflexão sobre os valores, mas que, com ele, tal reflexão alcança outro patamar, o qual, ainda segundo Aristóteles, teria sido apenas acenado entre os filósofos naturalistas por Demócrito e de modo tão ocasional que não seria apropriado lhe conceder o primado quanto à origem da Filosofia Política. Para maiores detalhes sobre a contraposição estabelecida por Strauss entre a Filosofia Política Clássica e a Moderna, ver Strauss 2013.

universal do bem e do justo, tal consciência rejeita uma cidadania do mundo no sentido clássico. Todavia, o historicismo não apenas permite como sustenta um outro “cosmopolitismo”, de caráter estritamente cultural, para o qual, dado que todas as culturas são equipolentes, pois todo pensamento está circunscrito a uma comunidade em uma dada época, então a melhor maneira de agir é não se limitar aos costumes de seu grupo étnico ou social, fazer muitas viagens, especialmente pelas grandes cidades e capitais, adaptando-se rapidamente ao modo de vida dos locais por onde passa. Em miúdos, enquanto o cosmopolitismo clássico se deve a uma rejeição às leis desta ou daquela cidade por julgar que estas estão abaixo do que é justo por natureza, o cosmopolitismo culturalista da consciência histórica se deve a uma conformação para com as leis desta ou daquela cidade por se julgar que não há uma justiça por natureza. Enquanto o cosmopolitismo clássico cultiva um cidadão do mundo, o cosmopolitismo culturalista moderno promove um cidadão mundano.

A isto se poderia objetar que tal cosmopolitismo culturalista seria muito mais apropriado do que o cosmopolitismo clássico. Afinal, este, alicerçado na busca por um princípio universal de justiça e do bem, seria intolerante para com a variedade das opiniões das diferentes culturas, as quais devemos hoje aceitar e defender. Ao se dispor a aceitar e defender a tolerância para com todas as opiniões, está-se tomando como antagonista aqueles que recusam uma atitude tolerante para com todas as opiniões, por exemplo, um fundamentalista religioso. Porém, se todas as opiniões são, à luz da consciência histórica, redutíveis às crenças e preconceitos de uma dada comunidade em um certo período de tempo, então a opinião que aceita e defende a tolerância não pode ser superior àquela que difunde a intolerância. Ao se contrapor ao intolerante, a consciência histórica e seu cosmopolitismo mundano se tornam igualmente intolerantes à luz de seus próprios princípios mais elementares. O suposto respeito pela diversidade e pela individualidade trai uma intolerância para com as opiniões que lhe são contrárias tão ou mais radical e obscurantista do que a de seus antagonistas. Por sua vez, aqueles que buscam um princípio universal de justiça respeitarão todas as opiniões como possíveis candidatas à verdade, até que alguma delas ou outra até aqui não encontrada se mostre verdadeira. E, mesmo que se descubra o verdadeiro princípio universal de justiça, o direito natural clássico não admitirá que este seja simplesmente imposto a todos as cidades, visto que o eventual conflito entre tal princípio universal e as convenções instituídas talvez não possa ser resolvido em várias cidades.

Além disso, há quem considere que a ideia de um princípio universal de justiça nos conduziria a algum tipo de “conformismo político”. Mas o contrário é o caso. Aquele que considera que todas as opiniões se equivalem, em nome de quê, a não ser de suas próprias e preconceituosas opiniões, defenderá um regime mais justo? Como não há um princípio universal de justiça, esta sociedade em que vivemos seria tão boa quanto qualquer outra que existiu ou possa existir.

A consciência histórica implica assim num conformismo sem precedentes. Já aquele que persegue a “cidade ideal”, a qual dificilmente será realizada, mas a qual convém, por natureza, procurar, este estará sempre inconformado com a sociedade atual, pois esta, por mais próxima que nos pareça da sabedoria, provavelmente ainda estará eivada de ignorância. O idealismo político da doutrina clássica do direito natural e de seu respectivo cosmopolitismo é, desse modo, sempre inconformado com um regime que não conduza o homem à realização plena de sua existência.

Os argumentos de Strauss em *Direito Natural e História* não provam enfim que haja um princípio universal de justiça, mas reprovam os argumentos relativistas pelos quais um tal princípio seria não apenas equívoco, mas impossível. Para quem deseja a sabedoria mesmo estando ciente de que dificilmente poderá alcançá-la, reestabelecer a possibilidade da investigação sobre o direito natural e, por conseguinte, da Filosofia política clássica, é mais do que suficiente para se permanecer filósofo e cosmopolita.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, (2002), *Metafísica* (3 vols). São Paulo.
- Bloom, A. (1987), *The Closing of the American Mind*. New York.
- Drury, S. (2005), *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York.
- Fassò, G. (2007, 13ª. ed.), “Jusnaturalismo”, in N. Bobbio (ed.), *Dicionário de Política*. Brasília, 655-660.
- Konstan, D. (2009), “Cosmopolitan Traditions”, in R. Balot (ed). *A Companion to Roman and Greek Political Thought*. Malden, 473-484.
- Norton, A. (2004), *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. Yale.
- Platão (2007, 10a. ed.), *A República*. Lisboa.
- Sampaio, E. (2012), “Niilismo & Política”, *Trans/Form/Ação*, vol. 35, n. 1: 115-136.
- Sampaio, E. (2014) “Leo Strauss e os Três Movimentos da Modernidade”, *Ethic@*, v. 12, n. 12: 321-326.
- Smith, S. (2009), “Leo Strauss: The Outlines of a Life”, in S. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge, 13-40.
- Strauss, L. (1965), *Natural Right and History*. Chicago.
- Strauss, L. (2009), *Direito Natural e História*. Lisboa.
- Strauss, L. (data??), “Os Três Movimentos da Modernidade”, *Ethica*, v. 12, n. 12: 321-327-345.
- Tanguay, D. (2003), *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven and London.
- Zuckert, C., Zuckert, M. (2006), *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and America Democracy*. Chicago.
- Laërtius, D. (2008, 2a. ed), *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília.
- Vegetti, M. (2014), *A Ética dos Antigos*. São Paulo.

(Página deixada propositadamente em branco.)

# DE ALEXANDRIA ÀS BIBLIOTECAS DIGITAIS

(From Alexandria to the digital libraries)

ALEXANDRA SANTOS (alexasantos54@hotmail.com)

Universidade de Coimbra - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

**RESUMO:** Pretende este artigo mostrar um panorama histórico das bibliotecas desde a Antiguidade Clássica, nomeadamente as do Médio Oriente, as gregas e as romanas, passando pelas bibliotecas modernas, especificamente as digitais. Ao analisarmos a história das protobibliotecas podemos verificar que os antigos tinham consciência da preservação do livro, tal como o têm as bibliotecas modernas, que atualmente, com base na tecnologia, nos oferecem um vasto número de possibilidades na preservação e tratamento do livro. Apresentamos, assim, uma visão sobre as bibliotecas e projetos digitais que foram desenvolvidos na área dos Estudos Clássicos e das Humanidades em geral, e de que modo contribuem para a difusão da cultura científica nestas áreas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Alexandria; protobibliotecas; bibliotecas digitais; humanidades digitais

**ABSTRACT:** This article aims to give a historical overview of libraries from Classical Antiquity, namely those from the Middle East, Greece and Rome to modern times, more specifically digital libraries. By analyzing the history of “protolibraries” we can see that the ancients had the consciousness of book preservation, just as modern libraries also have, which currently, based on technology, offer us a wide range of possibilities in the preservation and treatment of the book. We present, as well, an overview on digital libraries and projects that have been developed in the field of Classical Studies and Humanities in general, and how they contribute to the spreading of scientific culture in these areas.

**KEYWORDS:** Alexandria; protolibraries; digital libraries; digital humanities

## DAS BIBLIOTECAS DA ANTIGUIDADE ÀS BIBLIOTECAS DIGITAIS

«A primeira biblioteca não ocupava lugar. Existiu antes da escrita, antes dos livros. Residia na memória do homem que nela inscrevia preciosas lendas, tradições, músicas, orações. A invenção da escrita dotou essa biblioteca de materialidade. Ao princípio eram conjuntos de tabuinhas de barro do mundo mesopotâmico ou coleções de papiros no país do Nilo. Uma biblioteca poderia estar num livro, como na Bíblia, nas inscrições de uma cidade, em cordas atadas nas alturas incaicas. Depois apareceram o pergaminho, o papel, a imprensa, a indústria editorial, os suportes informáticos e as comunicações telemáticas. Cada uma destas descobertas mudou a relação entre a escrita e o homem, e com elas o conteúdo e a forma das bibliotecas»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Muñoz Cosme 2004.

Este pequeno excerto constrói brevemente a trajetória da biblioteca desde o passado e permite-nos ver que o legado cultural da humanidade, preservando os acontecimentos através da memória e da produção cultural, foi uma constante desde tempos imemoriais, não tendo sido necessária a escrita para o fazer. Mas não podemos negar a importância que esta tem sobretudo pela sua (ou não) fidelidade no que respeita às histórias e acontecimentos contados, e que conferiram a grandeza da humanidade. Desta forma, a escrita tornou-se a forma de materializar esse mesmo legado cultural e humano, tenha ele sido feito em tabuinhas, papiro, pergaminho, ou no livro, e nesta medida, podemos mesmo afirmar, tal como Jorge Luis Borges<sup>2</sup> que «de todos os instrumentos do homem, o mais surpreendente é, sem dúvida nenhuma, o livro».

Mas, não querendo retroceder aos primórdios da escrita, viajemos a um passado mais próximo, ao do início daquilo a que poderemos chamar de Biblioteca, mas não como a conhecemos hoje. No entanto, não poderemos negar o legado cultural do período antigo e medieval nas nossas atuais bibliotecas, tanto que nos é permitido afirmar que a arte de catalogar já se iniciara por volta de 2300 a. C., conforme alguns achados arqueológicos. Como exemplo, temos os achados em Ebla, na Síria, onde foram encontrados tabuinhas que nos permitem verificar a existência de uma espécie de «catalogação», mas não uma catalogação como a conhecemos hoje, apesar de se apresentar uma catalogação por temas: apresentava, sim, uma listagem de tributos, provisões, questões legais e até profissões, localizações geográficas, listas de nomes de pássaros e peixes. Outro caso é o de Nipur, onde os documentos datados por volta de 2000 a.C., apresentavam sim, aquilo a que chamamos atualmente de catalogação já que surge uma lista dos trabalhos da literatura suméria: vários mitos, hinos, lamentos. Ainda que primitivos, não poderemos negar que se trata de um passo notável na sistematização de uma coleção<sup>3</sup>.

A verdade é que as bibliotecas nasceram nos templos das cidades mesopotâmicas, onde tiveram uma função conservadora de registos de acontecimentos ligados à atividade religiosa, política, económica e administrativa.

Adiantámos estes factos apenas para dar um vislumbre de que o sistema de organização iniciou-se muito cedo, e com ele pudemos desenvolver alguns dos conceitos atuais com os quais trabalhamos na organização da informação.

Mas uma das bibliotecas de renome da Antiguidade deve-se a Assurbanípal, último rei da Assíria, que deixou um legado importante no universo da documentação. Sendo um literato, deve-se a ele aquela que é considerada a primeira biblioteca, a Biblioteca de Nínive, com uma coletânea de 22 mil placas de argila em escrita cuneiforme, biblioteca esta a quem se deve o nosso saber sobre os

---

<sup>2</sup> Cf. Nogueira Dobarro 2004: 69.

<sup>3</sup> Casson 2001: 3-4.



povos da Mesopotâmia. Esta biblioteca continha textos referentes a presságios, religião ou magia, geografia, matemática, medicina, religião, leis (Casson,2002, p.9,11).

Na verdade, no Próximo Oriente, as coleções existentes eram de natureza específica, respondendo, assim, às necessidades da civilização de que faziam parte, e são importantes no nosso estudo na medida em que alguns dos princípios pelos quais se regem as nossas atuais bibliotecas tiveram origem neste mundo: a identificação de trabalhos individuais através do autor; reunião de trabalhos similares dentro de séries; a criação de catálogos<sup>4</sup>. Há quem considere que a Biblioteca de Nínive foi a primeira a ter uma coleção indexada e catalogada.

Mas as bibliotecas do Próximo Oriente estavam longe de ser como as atuais, com as prateleiras cheias de livros de vários temas, e livre acesso. Para isto temos de esperar pela chegada dos Gregos.

Com o reaprender dos Gregos no que toca à escrita, através do seu contacto com os Fenícios, adaptando a sua escrita à grega<sup>5</sup>, e com a difusão do conhecimento através da leitura e da escrita, fizeram com que surgisse a necessidade de comercialização de livros (uma indústria em crescimento no século IV a.C.), e com ela veio o desenvolvimento de coleções privadas, predecessoras então das bibliotecas públicas. No entanto, em 405 a.C. ainda não era comum a coleta de livros, e vemos isso documentado, por exemplo em Aristófanes, quando este troca de Eurípidés por o andar a fazer, ou quando uma biblioteca privada é mesmo utilizada como pano de fundo de uma cena na obra de um escritor cómico, onde coloca Hércules a escolher um livro de culinária devido ao seu perfil glutão na comédia<sup>6</sup>.

Mas poderemos dizer que na última parte do séc. IV a.C. já estavam construídos os pré-requisitos para a criação de uma biblioteca pública, e no final deste século e início do III, vemos surgir dois acontecimentos que afetarão de forma positiva o desenvolvimento das bibliotecas, na época do reinado dos Ptolomeus, que reinaram Alexandria.

O primeiro, situa-se na criação da biblioteca de Aristóteles, o grande filósofo que reuniu imenso livros sobre várias áreas, acervo que constituiu a maior biblioteca que algum Grego alguma vez teve, e que mais tarde se juntou à Biblioteca de Alexandria. Na Academia de Platão tinha mesmo a alcunha de *anagnostes* – o leitor<sup>7</sup>.

Mas o mais importante, e que se relaciona diretamente sobre esta temática das bibliotecas que apresentamos, assenta na criação de um sistema de organização, as *Didascaliai* sobre a qual Aristóteles trabalhou aproximadamente desde

---

<sup>4</sup> Casson 2002: 15.

<sup>5</sup> Casson 2001: 18.

<sup>6</sup> Casson 2001: 28.

<sup>7</sup> Blum 1998: 22.

334 a.C. até à sua morte, na qual deve ter registado detalhes sobre as representações ditirâmicas, trágicas e cómicas, dos séculos V e IV em Atenas, nos principais festivais dionisíacos<sup>8</sup>, baseando-se nos arquivos dos arcontes: listou os poetas, as peças, os principais atores, diretores. Apesar de esta obra estar perdida, é creditada a Aristóteles, assim como a ideia de catalogar representações e documentar autores, atores, época e lugar de representação, influenciando desta forma outros cronistas teatrais, como Leone Allaci, que criou um catálogo de produções italianas na Europa durante todo o séc. XVIII. É interessante notar que na entrada para *didascalía* no plural no *Oxford English Dictionary* define-a como o «catálogos dos antigos dramas gregos, com os seus autores, datas, tal como foram recompiladas por Aristóteles e outros».

Alexandria é fundada por Alexandre, e com ela a ideia de criar uma cidade que seria o centro do saber do mundo conhecido. Aristóteles defendia que «Os homens instruídos são tão superiores aos ignorantes como o são os vivos aos mortos. O destino do Império depende da educação da sua juventude», e como perceptor de Alexandre, fez com que este projetasse a ideia de um centro de ciência e cultura, que infelizmente nunca viu concretizado.

Coube ao seu sucessor, Ptolomeu I Sóter, criar a tão ambicionada biblioteca: nasce, então, a Biblioteca de Alexandria, a maior localizada no *Museum*, e, posteriormente, uma segunda biblioteca denominada de *Serapeum*. Ainda hoje, em pleno século XXI, a Biblioteca de Alexandria continuar a funcionar como símbolo da biblioteca ideal.

Muitos foram os cientistas-filólogos e filólogos poetas que contribuíram para o desenvolvimento deste grande centro cultural, com a reunião e elaboração de documentos, permitindo o acesso a informações no âmbito da ciência e da cultura. Galeno na medicina; Erastótenes de Cirene, na área das ciências e das humanidades; Zénodoto e Calímaco de Cirene na área da literatura; Euclides na área da matemática e geometria; Aristarco e Hiparco na área da astronomia; Arquimedes com o seu estudo dos pesos e das medidas (atual física); ou Hipácia, filósofa, astrónoma e matemática (cujo assassinato é considerado como marca na queda da vida intelectual de Alexandria), são apenas algumas das figuras que se destacam neste universo.

A grande biblioteca foi criada por Ptolomeu I através, não só dos muitos livros que possuía, mas também através daqueles que os sábios e eruditos traziam consigo, ou através de legados, como foi o caso da biblioteca de Aristóteles; através dos livros trazidos pelos navios que aportavam em Alexandria e que eram levados para a biblioteca a fim de se fazerem cópias, mas que no entanto, na maioria das vezes, as cópias é que eram entregues aos seus donos, e não os originais; ou mesmo pelo método de compra. Na época de Ptolomeu III foram

---

<sup>8</sup> Blum 1991: 24.

solicitados aos soberanos, que governavam outras partes do mundo, livros por empréstimo para que fossem copiados, nascendo desta forma o primeiro «empréstimo entre bibliotecas», mas, mais uma vez, eram as cópias que regressavam em viagem.

Na verdade, Ptolomeu I queria que a biblioteca abarcasse todos os livros existentes no mundo antigo, e tinha reunido cerca de 700 mil obras. Ali eram armazenados, servindo de fonte para os estudiosos, e onde os livros mais valiosos eram copiados e trocados por outros. O certo, é que se não fossem estas cópias, o mais provável era que o conhecimento que temos do mundo antigo e das suas obras ter-se-iam perdido. Importante também será salientar que as obras sagradas judaicas, nomeadamente a Bíblia, foram traduzidas em Alexandria do hebreu para grego por setenta e dois sábios, em setenta e dois dias

Cada obra era catalogada, referenciada e colocada no seu lugar, e os bibliotecários deveriam encontrar rapidamente os documentos, tal como acontece na biblioteca atual. Entre os grandes nomes de bibliotecários como Zenódoto de Éfeso (o primeiro diretor e que tentou organizar a documentação da biblioteca em três grandes grupos), Apolônio de Rodes, Erastótenes de Cirene, Apolônio Eidógrafo, Aristarco de Samotrácia ou Aristófanes de Bizâncio, encontramos Calímaco de Cirene<sup>9</sup> que além de poeta, desenvolveu um sistema de organização da informação da biblioteca denominado de *Pinakes*, o primeiro catálogo de obras gregas organizado por assunto, e por ordem alfabética, trabalho este que abriu portas para o sistema de catalogação moderna, tornando-se, em contexto atual, na obra de referência na conceção de ajuda ao leitor. Assim, o seu sistema dividia a documentação existente em seis géneros e cinco secções de prosa: retórica, direito, épica, tragédia, comédia, poesia, história, medicina, matemática, ciências naturais e miscelânea, adicionando à sua descrição bibliográfica, uma breve descrição biográfica do autor; em caso de dúvida no que respeita aos nomes, escrevia ainda as primeiras palavras da obra e o número total de linhas do documento<sup>10</sup>.

Segue o esplendor de Alexandria com Ptolomeu II, tendo sido esta época de reinado a idade de ouro da cidade. No entanto, com o reinado de Ptolomeu III inicia-se uma época perigosa para Alexandria, já que os romanos começam a surgir em cena. E efetivamente no reinado de Ptolomeu IV, a cidade entra em declínio, assim como a sua Biblioteca. É nesta altura que a Biblioteca de Pérgamo começa a rivalizar com a de Alexandria em cultura e esplendor, com a chegada de eruditos e de artistas ao seu seio. E é no ano 48 a.C., com a chegada

---

<sup>9</sup> Apesar do nome de Calímaco surgir em vários trabalhos sobre a Biblioteca de Alexandria como um dos seus bibliotecários, a descoberta de um papiro, o *P. Oxy. 1241* põe em causa o papel de Calímaco como um dos bibliotecário-chefe, já que o seu nome não aparece listado como tal.

<sup>10</sup> Cf. Lee Too 2010: 55.

de Júlio César, durante o reinado de Cleópatra, que vemos o início do fim da Biblioteca de Alexandria

Foi a partir daqui que se sucederam as imensas catástrofes que conduziram ao fim da biblioteca de Alexandria, e a mítica biblioteca morreu lenta e gradualmente, fosse essa morte causada pelo incêndio de Júlio César, pela falta de financiamento, pela revolução cristã, pela invasão muçulmana ou pela própria humidade desta cidade portuária.

Agora é Roma que governa, mas não deixou de se interessar pela cultura: antes pelo contrário, já que os romanos admiravam a cultura grega, tanto que aprenderam a sua língua, estudaram as suas obras, construíram coleções de obras gregas, e criaram também as suas bibliotecas, públicas e privadas. O interessante nestas bibliotecas romanas é que tinham a particularidade de nelas existirem duas secções, uma grega e outra romana, mostrando o quão importante era a cultura grega. Como as primeiras grandes bibliotecas públicas imperiais, entre as 24 bibliotecas que surgiram no séc. IV, encontramos, segundo Suetónio, a fundada por Augusto no templo de Apolo, a Palatina<sup>11</sup>, e a Ulpiana fundada por Trajano. Estas bibliotecas funcionavam como depósitos de documentos públicos importantes, e algumas, faziam empréstimos para leitura domiciliária. As bibliotecas privadas também desempenharam um importante papel na vida romana e entre elas encontramos a de Cícero, de Ático ou a de Varrão, só para citar alguns. O seu acervo provinha inicialmente de saques de guerra, e na época de Cícero já se podiam encontrar livros copiados por escribas ou escravos cultos vindos da Grécia.

É de salientar que a abertura de bibliotecas públicas tornou-se um hábito imperial<sup>12</sup>, e foram, sem dúvida, uma das melhores maneiras de difundir a cultura.

Como vimos a construção de coleções e sua conservação definiram sempre a preservação humanística. Mas não poderemos deixar de mencionar que também a literatura nos deixou legado no que respeita a organização da informação. Os antigos criaram listas, catálogos e inventários como características-chave da criação poética, e neste campo encontramos um Hesíodo (com a *Teogonia*); um Apolónio de Rodes (que lista os argonautas na sua *Argonautica*); um Homero (com catálogos nas suas obras épicas). O catálogo torna-se pois, uma arte da memória, e, mais do que isso, *katalegein* designando originariamente uma composição poética, torna-se no advento digital um algoritmo de compreensão e de receção, 26 séculos antes da palavra «digital» iniciar o seu percurso na organização da informação<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Lee Too 2010: 45.

<sup>12</sup> Pereira 1990: 202.

<sup>13</sup> Burdick et al. 2012: 32.

Apesar de alguma centralização do saber ter vindo a ser uma constante em certas épocas, tornaram-se finalmente espaços públicos, e as bibliotecas atuais, sejam elas em espaço físico ou *online*, não podem dissociar-se das bibliotecas da Antiguidade. No entanto, torna-se imperativo que elas se adaptem aos tempos e aos seus utilizadores.

Assim, com o advento da tecnologia, surgem as bibliotecas digitais, considerada como uma evolução dos tempos, em que a tecnologia faz parte do dia-a-dia dos homens, onde o tempo se torna escasso e limitado, e onde há uma proliferação do fluxo informacional. Poder-se-á definir biblioteca digital como uma coleção organizada de informação, com serviços associados, onde a informação está armazenada em formatos digitais e é acessível através de uma rede<sup>14</sup>, e por isso mesmo é uma janela de acesso a coleções e serviços para um público em qualquer lugar e em qualquer momento.

Alexandria pretendia reunir todo o saber humano num único local físico, num dado momento de tempo. Será utópico pensarmos que conseguiremos reunir, no universo digital, num único local, todo o saber humano, num dado momento do tempo, que é o nosso?<sup>15</sup> Alexandria pretendeu isso mesmo, foi utópica, talvez realmente também nós o sejamos!

No entanto, apesar desta possível utopia, não podemos deixar de considerar que a «biblioteca digital traz a biblioteca ao utilizador pelo poder do computador (em pesquisar e navegar), pela possibilidade de partilha, pela capacidade de atualização, pela disponibilidade e porventura pela emergência de novas formas de comunicação e partilha de informação»<sup>16</sup>.

Considerando este facto, várias áreas do saber, e centrando-me agora nos Estudos Clássicos, tiveram de desenvolver competências nesta área, e a multidisciplinaridade deste campo faz com que seja necessário criar ambientes digitais que satisfaçam os seus estudiosos. Na verdade, Gregory Crane afirma que os Estudos Clássicos não devem dissociar-se da história computacional<sup>17</sup>. Assim, aproximamo-nos do conceito de *Digital Humanities*, em que as humanidades se interseccionam com as Tecnologias da Informação. O desenvolvimento de normas de armazenamento, representação, transporte e comunicação entre as várias instituições que fazem do estudo da História o seu principal objetivo, farão com que haja uma contribuição para uma interoperabilidade técnica (já que todas partilham do mesmo objetivo na altura da recuperação da informação), e desta forma, será possível, criar uma biblioteca «compreensiva» que abranja todos os aspetos e dados da Antiguidade Clássica num espaço integrado, tal como era o intuito da Biblioteca de Alexandria. A criação deste tipo de biblioteca deve-se

---

<sup>14</sup> Arms 2001: 2.

<sup>15</sup> Cf. Borges 2002: 214.

<sup>16</sup> Arms 2001: 4-7.

<sup>17</sup> Crane 2004 cit. Babeu, 2011: 6.

ao facto das Humanidades e, nomeadamente, dos Estudos Clássicos aparecerem firmemente ancorados na filologia clássica, a campos como a arqueologia, a história da arte e a linguística, emergindo, cada vez mais e gradualmente, da sombra dos estudos textuais<sup>18</sup>.

Assim, casos de sucesso na área dos Estudos Clássicos e da História em geral surgem-nos sob a forma da *Perseus Digital Library* ou da plataforma Diógenes, os projectos eSAD (eScience and Ancient Documents, da Universidade de Oxford) e VERA (Virtual Environment for Research in Archeology), que conseguiram construir plataformas compreensivas em que a recuperação de dados vai mais além da recuperação do texto em si, e apresentam-se como plataformas em que podemos desbravar caminhos pela linguística, pela arqueologia, pela história.

Segundo Melissa Terras<sup>19</sup>, o advento digital e as ferramentas computacionais dotaram os classicistas de técnicas para pesquisar, recuperar, classificar, apresentar e visualizar dados. Hardwick<sup>20</sup> refere o impacto da internet nas clássicas não só na área da publicação, mas também no desenvolvimento de ferramentas especiais de pesquisa, havendo, assim um melhoramento no acesso às fontes primárias e secundárias.

Importante no desenvolvimento das atuais bibliotecas e projetos digitais passam pela utilização da chamada Web semântica. Os autores conferem a este tipo de ferramenta um valor extremamente positivo no tratamento da informação e posterior recuperação por parte dos utilizadores. Kruk<sup>21</sup>, por exemplo, refere que existem dois importantes benefícios de uma biblioteca digital semântica: por um lado, novos paradigmas de pesquisa para o espaço da informação, com pesquisas baseadas em ontologias e *community-enable browsing*, e, por outro, interoperabilidade *on de data level*, integrando metadados de fontes heterogéneas e interconectando sistemas de diferentes bibliotecas. Um dos desafios das bibliotecas digitais é tentar utilizar métodos que favoreçam a representação e recuperação da informação de maneira adequada, e as ontologias têm sido apontadas como um vetor capaz de suprir tais necessidades<sup>22</sup>.

As ontologias apresentam-se, assim, como um dos principais elementos da denominada Web semântica. Segundo Tim Berners-Lee et al.<sup>23</sup>, a Web semântica é uma extensão da Web atual, na qual a informação é dada com um significado bem definido, permitindo um melhor trabalho de cooperação entre computadores e utilizadores. A semântica permite a construção de questões usando conceitos definidos num domínio ontológico específico. Na realidade,

---

<sup>18</sup> Babeu 2011: 1.

<sup>19</sup> Terras 2010.

<sup>20</sup> Hardwick 2000.

<sup>21</sup> Kruk 2007.

<sup>22</sup> Ramalho e Fujita 2008.

<sup>23</sup> Berners-Lee et al. 2002.

tendo a descrição e a questão explicitamente colocada num âmbito semântico, a recuperação da informação feita é, muito mais exata e relevante, do que a pesquisa feita através de palavras-chave (Cardoso, 2006). As ontologias, *grosso modo*, denominam, assim, semanticamente os seres, os entes, aquilo a que convencionalmente se chama de assunto, tal como Calímaco organizou a informação da Biblioteca de Alexandria.

Outro elemento fundamental desta Web são as denominadas *treebanks*, construídas de modo que a informação fique associada a vários níveis de conteúdo, ou seja, uma *treebank* é uma grande coleção de frases em que as relações sintáticas de cada palavra são explícitas, e dentro dessa análise ainda é feita uma análise morfológica das palavras, tornando-se um método científico muito útil ao serviço da filologia clássica<sup>24</sup>.

Criando-se bibliotecas baseadas nestes tipos de tecnologias, com o desenvolvimento de normas padrão para o armazenamento, representação, partilha e disponibilização da informação, permitirão ao utilizador recuperar a informação pretendida de um modo muito mais eficaz e eficiente, traduzindo isso numa maior satisfação por parte do mesmo, aproximando-o cada vez mais do espaço biblioteca (seja ele físico ou *online*).

## CONCLUSÃO

Ao longo dos tempos a instituição a que chamamos Biblioteca tem sofrido inúmeras transformações, sobretudo no último século com o advento das novas tecnologias. Deste modo, do registo oral dos acontecimentos até o acesso à informação numa biblioteca que vais mais além da sua própria arquitetura física, a biblioteca surge-nos como um ser camaleónico, segundo as palavras de Munõz Cosme<sup>25</sup>, que pode mudar de forma e de funções. Mais do isso, a biblioteca teve e tem de se adaptar às novas realidades e às novas necessidades dos utilizadores, sejam aqueles que simplesmente necessitem de um documento ocasional, sejam aqueles que fazem das letras e dos livros o seu modo de vida. Mas no fundo, esperemos, tal como Jorge Luis Borges, que o paraíso seja uma espécie de biblioteca<sup>26</sup>!

---

<sup>24</sup> Bamman e Crane 2011: 2.

<sup>25</sup> Munõz Cosme 2011: 10.

<sup>26</sup> Cf. Borges, Jorge Luis, «Poemas dos dons». *Poesia*. Trad. Josely Vieanna Baptista. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

## BIBLIOGRAFIA

- Arms, W. Y. (2001), *Digital Libraries*. Cambridge.
- Bamman, D.; Crane, G. (2011), “The ancient Greek and Latin dependency treebanks”, *Language Technology for Cultural Heritage* [Em linha]. [Consult. 15 jan. 2015]. Disponível na Internet: < <http://nlp.perseus.tufts.edu/docs/latech.pdf>>
- Berners-Lee, T.; Hendler, J.; Lassila, O. (2002), “The semantic web: a new form of content that is meaningful to computers will unleash a revolution of new possibilities”, *Scientific America Special Online Issue* [Em linha] [Consult. 20 set. 2104]. Disponível na Internet: <<http://www.med.nyu.edu/research/pdf/mainim01-1484312.pdf>>
- Blum, R. (1991), *Kallimachos: the Alexandrian Library and the origins of bibliography*. Wisconsin.
- Borges, J. L. (2009), “Poemas dos dons”. *Poesia*. Trad. Josely Vicanna Baptista. São Paulo.
- Borges, M. M. (2002), *De Alexandria a Xanadu*. Coimbra.
- Burdick, A. et al. (2012), *Digital Humanities*. Cambrigde e Londres.
- Cardoso, J. (2006), “Discovering semantic web services with and without a common ontology commitment”. *The 3rd Internacional Workshop on Semantic and Dynamic Web Processes, em conjunto com o 2005 IEEE Internacional Conference on Web Services (ICWS 2006)* [Em linha]. [Consult. 23 nov. 2014]. Disponível na Internet: <<http://eden.dei.uc.pt/~jcardoso/Research/Papers/IEEE-SDWP06-DiscoveringSWS.pdf>>
- Casson, L. (2001), *Libraries in the Ancient world*. New Have.
- Hardwick, L. (2000), “Electrifying the Canon: the impact of computing on classical”, *Computers and Humanities* [Em linha]. Nº 34, aug. [Consult. 18 jan. 2015]. Disponível na Internet:< <http://link.springer.com/article/10.1023%2FA%3A1002089109613#page-1>>
- Lee Too, Y. (2010), *The Idea of the Library in the Ancient World*. Oxford.
- Kruk, S.R. (2007), *Digital Libraries of the Future: Use of Semantic Web and Social Bookmarking to Support E-learning in Digital Libraries*. [s.l]
- Muñoz Cosme, A. (2004), *Los espacios del saber: Historia de la arquitectura de bibliotecas*. Gijón.
- Muñoz Cosme, A. (2011), “De las bibliotecas híbridas a la biblioteca global”. *IV Jornada Profesional de la red de Bibliotecas del Instituto Cervantes: Biblioteca para el lector digital: relación, espácio y tecnología*. [Em linha]. [Consul. 23 nov. 2014]. Disponível na Internet: < [http://www.cervantes.es/imagenes/File/biblioteca/jornadas/jornada\\_4/actas/munoz\\_cosme\\_alfonso.pdf](http://www.cervantes.es/imagenes/File/biblioteca/jornadas/jornada_4/actas/munoz_cosme_alfonso.pdf)>



- Nogueira Dobarro, A. (2004), *Jorge Luis Borges: la biblioteca, símbolo y figura del Universo*. Barcelona.
- Pereira, M.H. da R. (1990), *Estudos da História da Cultura Clássica*. Vol. 2. Lisboa.
- Ramalho, R.A.S., Fujita, M.S.L., (s.d.) “A utilização de ontologias em bibliotecas digitais: um estudo metodológico”. *Seminário de Pesquisa em Ontologia no Brasil* [Em linha] [Consult. 12 nov. 2014]. Disponível na Internet: < <http://www.uff.br/ontologia/artigos/11.pdf>>.
- Terras, M. (2010), *The Digital Classicist: Disciplinary Focus and Interdisciplinary Vision. Digital Research in the Study of Classic Antiquity*. Burlington.

(Página deixada propositadamente em branco.)

## INDEX LOCORVM<sup>1</sup>

### Adonias Filho

- Corpo vivo*: 209; 212;  
*Jornal de um escritor*: 213;  
*Memórias de Lázaro*: 209; 212; 217;  
*O forte*: 211-212;  
*Servos da morte*: 209; 212;

### Agátias

- Histórias (Hist.)*  
2.23-25: 114;

### Apolodoro

- Biblioteca (Bibl.)*  
1. 9: 95;  
1.1-28: 95;

### Apolônio de Rodes

- Argonáuticas (Argon.)*: 95; 290;

### Aristófanes

- Aves (Av.)*: 102;  
*Rãs (Ra.)*: 63;  
1030-1036: 99;  
1425: 135;

### Aristóteles

- Frg. 34 (Rose): 118;  
[*Constituição dos Atenienses*] (*Ath.*):  
274;  
*Metafísica (Metaph.)*: 272;  
1091b10: 125;  
1091b9-12: 124;  
*Poética (Po.)*: 95; 134;  
1453a3: 67;

### Bíblia: 11; 285; 289;

### Cícero

- Sobre a natureza dos deuses (Nat. D.)*:  
99;  
*Sobre os fins do bem e do mal (Fin.)*:  
75-76;

### Clemente de Alexandria

- Protréptico (Protr.)*  
2.22.2: 112;  
*Stromata (Strom.)*: 188;

### Damásio

- Vida de Isidoro (Isid.)*: 16; 20;

### Diógenes Laércio

- Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*  
(*Vit. Phil.*)  
1.8: 125;  
1.9-9: 114;  
3.7: 118;  
3.25: 121;  
3.37: 121;

### Empédocles

- Purificações (Kath.)*  
Frg. B 134 Diels-Kranz: 124;

### Epicteto

- Diatribes (Diat.)*  
1.1.9: 79;  
1.3.3-5: 79-80;  
1.3.7: 81;  
1.6.12-13: 80;

<sup>1</sup> As referências dizem respeito somente ao corpo principal do texto.

- 1.9.5: 81-82;  
1.19.11-15: 83-84;  
2.10: 84;  
*Encheiridion (Ench.)*  
30: 85;
- Eratóstenes  
*Mitologia (Myth.)*: 92;
- Ésquilo  
*Oresteia*: 68; 69;  
*Agamémnon (Ag.)*: 90;  
*Suplicantes (Supp.)*  
1-6: 151-152;
- Estrabão  
*Geografia (Geogr.)*: 201;  
15.3.13-15: 114;
- Eudoxo  
Frg. 342 (Lasserre): 118;
- Eurípides  
*Medeia (Med.)*  
1-15: 151;  
313-315: 151;  
358-363: 151;
- Eusébio de Cesareia  
*Preparação Evangélica (Praep. Evang.)*  
13.13.30: 115;  
15: 189;
- Hans-Georg Gadamer  
*Verdade e método*: 251-260;
- Heliodoro  
*Etiópicas (Aeth.)*: 197-205;
- Heraclito (*Paradoxographus*)  
*Histórias Incríveis (Incred.)*  
21: 99;  
30: 98-99;
- Hérmias  
*Comentário ao Fedro (in Phdr.)*: 20;
- Heródoto  
*Histórias (Hist.)*: 112;  
1.101: 111;  
1.107: 113;  
1.131-132: 114;
- Hesíodo  
*Teogonia (Theog.)*: 290;
- Hiérocles  
*Elementos de Ética (Eth.)*: 75-79;
- 1.1: 77;  
1.2: 77;  
1.3: 77;  
1.4: 77;  
2.1: 78;  
2.2: 78;  
3.1: 78;  
3.2: 78;  
4: 78;  
5: 78;
- Higino  
*Fábulas (Fab.)*  
14.1: 95;  
14.27: 95;  
14.32: 95;  
*Historia Apollonii regis Tyri*: 149-158;  
24: 155;  
25: 155;  
25-26: 155;  
26: 156;  
29: 156;  
33: 156;  
48: 157;  
49: 157;
- Homero  
*Iliada (Il.)*: 218;  
1.601-604: 96-97;  
9.186-189: 97;  
*Odisseia (Od.)*: 198; 202; 218; 247;  
1. 325-355: 97;  
4. 15-19: 97;  
8. 72-74: 97;  
10.136: 244;  
10.221: 244;  
10-12: 244;  
12.449: 244;
- Íbico  
25 (Page): 90;
- João Guimarães Rosa  
*Grande Sertão: Veredas*: 223-240;
- Jorge de Lima  
*Invenção de Orfeu*: 94;
- Leo Strauss  
*Direito Natural e História*: 271-282;
- Lucrécio  
*Sobre a natureza das coisas (De Rer. Nat.)*: 277;

## Marcial

*Epigramas (Epigr.)*

1.1.1-2: 162;  
3.95.7-8: 162;  
7.88: 162;

*Livro dos Espetáculos (Spect.)*

1.7-8: 163;  
2.8: 170;  
2.11: 171;  
2.12: 171;  
3.12: 163;

## Marco Aurélio

*Meditações (Medit.)*

15.3.13-15: 114;

## Marino

*Vida de Proclo (Procl.)*: 16; 25;

## Murilo Mendes

*Parábola*: 92-93;

## Natália Correia

*A ilha de Circe*: 243-249;

## Olimpiodoro

*Comentários ao Alcibíades de Platão  
(in Alc.)*

2.138-143: 118;

## Peramás, José Manuel

*De Administratione guaranica com-  
parata ad Rempublicam Platonis  
commentarius*: 35-46

## Petrônio

*Satyricon (Sat.)*: 149-154; 161-178;

15.8-16.2: 177;  
26.4-5: 178;  
28.8: 167;  
37.1: 152;  
37.8-10: 167;  
47.4-5: 152-153;  
52.9-10: 153;  
53.1-10: 168;  
57.6: 152;  
60: 171;  
67.12-13: 153;  
71.5-6: 169;  
71.11: 169;  
74.13-14: 153;  
76.7: 152;  
76.8: 168;  
77.6: 168;

100.6: 155;  
100.6-7: 172;  
100-108: 155;  
101.2: 172;  
101.4: 172-173;  
101.5: 156;  
103.5-6: 173;  
104.5: 173;  
105.5-11: 173;  
108.9-14: 173;  
109.1: 173;  
111.1: 153-154;  
114.6: 173;  
116.1-9: 174;  
116.9: 176;  
117.6-8: 174-175;  
117.9: 176;  
124.2-4: 175;  
125.1: 175;  
125.3-4: 175-176;  
136.1: 176;  
137.12: 176;  
140.1-11: 178;  
140.6-9: 176;  
140.11: 178;  
141.1: 176;  
141.2: 176;  
141.5: 176;

## Platão

*Alcibíades I (Alc.)*

121e-122a: 115;

*Apologia (Ap.)*: 58;

*Banquete (Smp.)*: 47-48; 59; 139-140;

263-268;

179d8: 70;

186a: 266;

186a-b: 265;

187a: 267;

201d: 265;

205a: 265;

205d: 265;

206a: 265;

206c-e: 53-54;

207a-b: 54;

207b: 265;

208e: 266;

208e-209b: 54-55;

209b: 56

212c-e: 140-141;

217d-219d: 141-142;  
222d: 263;  
188b-d: 265;  
*Cármides (Chrm.)*: 60; 62; 266;  
155c-e: 48-49;  
*Fédon (Phd.)*: 100;  
65d5-6: 21;  
*Fedro (Phdr.)*: 57-59; 100;  
249d-251c: 60-61;  
*Filebo (Phlb.)*: 18;  
*Górgias (Grg.)*  
481d-482a: 138-139;  
*Leis (Lg.)*: 35; 39; 44; 48; 98;  
896d: 124;  
896e-897: 123;  
*Parménides (Prm.)*: 18; 22;  
*Político (Plt.)*  
269c: 124;  
*Protágoras (Prt.)*: 60;  
309a-c: 137-138;  
315a-315b: 90;  
*República (R.)*: 35; 38-39; 48; 50-51;  
58-59; 65; 90; 95; 98; 100; 115;  
277; 279;  
325e: 45;  
379b-c-396: 124;  
392d: 215;  
393a: 216;  
393b: 216;  
393c: 216;  
455d: 44;  
456c: 44;  
518c-d: 51-52;  
614b-621b: 115;  
616e-617a: 116;  
617c4: 71;  
617d6-617e5: 70-71;  
617e5: 71;  
619e6: 67;  
619e6-620a1: 67;  
620a1: 67; 70;  
620a2: 67;  
620a2-3: 67; 70;  
620a4: 67;  
621c7: 71;  
621d2: 71;  
*Timeu (Ti.)*: 22; 117;  
22d: 124;  
23e: 120;

Plínio  
*História Natural (Nat. Hist.)*  
30.2: 118; 122;  
Plotino  
*Enéades (Enn.)*  
5.9.5: 23;  
Plutarco  
*Moralia*  
*Sobre Ísis e Osíris (De Is. et Os.)*  
369d-e: 114;  
369d-370c: 126;  
*Vitae*: 11;  
*Alcibiades (Alc.)*: 134;  
4.5-6: 144-145;  
6.1: 142-143;  
7.5: 143;  
23.3-5: 145-146;  
32.1: 136;  
32.2: 136;  
*Rómulo (Thes.)*: 134;  
*Teseu (Rom.)*: 134;  
Proclo  
*Comentário à República (In R.)*: 24;  
Sêneca  
*Epístolas (Ep.)*  
90.15: 171;  
20.58.31: 121;  
*Hércules em Fúria (Herc. Fur.)*  
569-591: 91;  
*Questões Naturais (QN)*  
4a.13: 203-204;  
Simónides  
62 (Page): 90;  
Su(i)da  
*alpha*  
2723: 117;  
*zeta*  
159: 117;  
Suetónio  
*Vidas dos Doze Césares (De Vit. Caes.)*  
*Augusto (Aug.)*  
98.2: 162;  
98.3: 162;  
*Nero (Ner.)*  
31.1-2: 170;  
Tácito  
*Anais (Ann.)*  
15.42.1: 170;

Tucídides

*Guerra do Peloponeso*

5: 135;

5.43: 135;

6.5-17: 144;

6.15: 136;

6.15-17: 143;

Vinicius de Moraes

*Orfeu da Conceição*: 94;

Xenofonte

*Memoráveis (Mem.)*

1.12.12: 139;

(Página deixada propositadamente em branco.)



## INDEX NOMINVM<sup>1</sup>

- Abdera: 138;  
Acácio (de Constantinopla): 19;  
Academia: 120-121; 123; 142; 287;  
Acrópole: 20;  
África: 102; 175; 247;  
Afrodísias: 19;  
Agatão/Ágaton: 48; 140; 263; 266;  
Ágis: 136;  
Ájax: 134;  
Álbula: 170;  
Alcibíades: 48-49; 60; 133-146; 263;  
278;  
Alcínoo: 97;  
Alcmeónidas: 134;  
Alexandre (o Grande): 14; 202; 287;  
Alexandria: 13; 162; 191; 200; (Mu-  
seu de): 11; 13-30; (Biblioteca de):  
285-293;  
Amado, Jorge: 210-211; 212;  
América: 37;  
Amiclas: 134;  
Amónio: 15; 18-23; 29-30;  
Anaxágoras: 186;  
Anaximandro: 231;  
Anchieta, José de: 12;
- Ânito: 145;  
Antístenes: 11;  
Apameia: 15;  
Apolo: 91-92; 95; 290;  
Apolodoro: 48; 95 (de Atenas): 95;  
Apolónio (de Rodes): 289-290; (Eidó-  
grafo): 289;  
Aqueronte: 93;  
Aquiles: 97;  
Argólida: 151;  
Argonautas: 94-95; 99; 103;  
Argos: 96; 136; 151;  
Arífron: 134;  
Aristarco de Samotrácia: 288-289;  
Aristipo de Cirene: 278;  
Aristodemo: 48;  
Aristófanes: 140; 263; 266-267; 287;  
(de Bizâncio): 289;  
Aristóteles: *passim*  
Arquimedes: 288;  
Artaxerxes: 113;  
Artemísio: 134;  
Ascilto: 171; 177-178;  
Asclépio: 20;

---

<sup>1</sup> As referências dizem respeito somente ao corpo principal do texto.

- Asclepiódoto: 19; 21;  
Ásia Menor: 102;  
Assíria: 286;  
Assis, Machado de: 12;  
Assurbanipal: 286;  
Atena: 20;  
Atenágoras: 188;  
Atenas: *passim*  
Ática: 136;  
Ático: 290;  
Atlântida: 120;  
Atlas/Atlante: 247;  
Augusto: 161-162;  
Aulo Gélio: 77;
- Bacantes: 89; 92;  
Bacon, Francis: 105; 252;  
Bassárides: 91-92;  
Bíblia: 11; 285; 289;  
Bombaim: 110;  
Borges, Jorge Luis: 285;  
Budé, Guillaume: 183-193;
- Calderón de la Barca: 96;  
Caldeus: 116;  
Cálicles: 138;  
Calímaco de Cirene: 288; 289; 293;  
Calipso: 244;  
Camargo, Joracy: 216;  
Camões: 97;  
Canopo: 200;  
Cápreas: 162;  
Cartago: 175;  
Castro, Inês de: 94;  
Cérbero: 91; 99;  
Cervantes: 97;  
César, Júlio: 290;  
Cícero: 38; 75; 77-78; 82; 101; 184;  
276; 290;
- Ciclope: 172;  
Cintila: 153;  
Circe: 243-249;  
Ciro: 112; (II) 113;  
Citera: 247;  
Cláudio: 164;  
Clemente (de Alexandria): 115; 188;  
190-191; (VII, Papa): 38;  
Clínias: 134; 138;  
Clístenes: 134;  
Coliseu: 163; 171;  
Companhia de Jesus: 38;  
Córax: 171; 174;  
Corinto: 136; 150;  
Coroneia: 134;  
Correia, Natália: 243-249;  
Cosroes: 15;  
Creonte: 151;  
Crises: 216;  
Crisipo: 76; 101;  
Cristianismo: 103; 187-193;  
Cristo: 192;  
Crotona: 161; 166; 176-178;  
Ctésias (de Cnidos): 113;
- Damáscio: 15-23; 30; 127;  
Damasco: 21;  
Dánao: 151-152;  
David: 15; 29;  
Délio: 135; 143;  
Derveni (papiro de): 102; 109; 112; 127;  
Descartes, René: 184; 252; 280;  
Deus: 234; 238;  
Diabo: 234; 238;  
Dínon (de Cólofon): 114-115;  
Diógenes (cínico): 277-279;  
Diógenes Laércio: 184; 186; 277;  
Dionísias Urbanas: 263; 268;  
Dioniso: 91-92; 95; 103; (Zagreu): 96; 104;

- Diótima: 48; 51-56; 59; 139; 263-268;  
 Ebla: 286;  
 Éden: 37;  
 Edésia: 20-21;  
 Eeia: 244;  
 Éfeso (matrona de): 153-154; 158;  
 Egeu: 113;  
 Egito: 13-15; 23; 198; 202; 204;  
 Egospótamos: 135; 137;  
 Eldorado: 37;  
 Eléusis (Mistérios de): 136;  
 Elias: 15; 29;  
 Élide/Élis/: 136; 186;  
 Empédocles: 101-102;  
 Encólpio: 165-178;  
 Enesidemo: 188-189;  
 Epicteto: 16-18; 75-86;  
 Er (Mito de): 65-72; 115;  
 Eratóstenes de Cirene: 91; 200-201;  
 288-289;  
 Erixímaco: 263-268;  
 Eros: 139-141;  
 Escrituras: 185; 191;  
 Esparta: 133-136;  
 Ésquilo: 99;  
 Estrabão: 201-202;  
 Etiópia: 198; 202;  
 Euclides: 288;  
 Eudoxo (de Cnidos): 122-123;  
 Eumolpo: 161; 165-166; 171-172; 174-  
 176; 178;  
 Eurídice: 89; 91-96; 98-99;  
 Eurípides: 102; 150; 198; 214; 287;  
 Europa: 35; 43-45;  
 Eusébio de Cesareia: 189;  
 Evémero: 98;  
  
 Farnabazo: 137;  
 Fedro: 263;
- Fémio/Fêmio: 97;  
 Fenícia: 118;  
 Filho, Adonias: 209-219;  
 Filodemo de Gádaros: 121;  
 Filomela: 178;  
 Filon de Alexandria: 190-191;  
 Flávios: 163-164; 171;  
 Fortunata: 152-153; 167;  
  
 Gadamer, Hans-Georg: 251-260;  
 Galeno: 288;  
 Gália: 162;  
 Gíton: 165-178;  
 Gláucon: 48;  
 Gomes, Dias: 210-211;  
 Górgias: 11;  
 Grécia: *passim*  
 Gregório (de Alexandria): 20; (de  
 Trebizonda)189;  
 Gregório Nazianzeno: 190;  
 Grotius, Hugo: 273-274;  
 Guaranis: 35-46;  
  
 Habinas: 153; 169;  
 Hades: 89; 91; 95-96; 99; 103; 125;  
 186; 248;  
 Hécate: 103;  
 Hegel: 257-258;  
 Hélade: 11; 135; 202; 205;  
 Heliodoro: 17; 20; 197-205;  
 Hélios: 92;  
 Hércules/Hércules: 95; 249; 287;  
 Heraclito/Heráclito 266; (mitógrafo):  
 98;  
 Heraisco: 21;  
 Hérmes: 167;  
 Hermes: 91; 142; 45;  
 Hércias: 13-15; 17; 20-23; 29;  
 Hermodoro (de Siracusa): 115; 120; 126;  
 Hermópolis Magna: 77;

- Heródoto: *passim*  
Hesíodo: 99; 101;  
Hiérocles: 17-18; 29; 75-79; 83;  
Hipácia: 17; 29; 288;  
Hiparco: 288;  
Hipódamo: 14;  
Hitaspes: 115;  
Homero: *passim*  
Horapólon: 19; 21;
- Íbico de Régio: 90; 101;  
Idade Média: 185;  
Ílion: 240;  
Ilo: 19;  
Iluminismo: 252;  
Ilustração: 252-253;  
Io: 151;  
Íon: 199;  
Iónia/Jónia: 99; 278;  
Irão: 127;  
Isidoro: 16-17; 19-21;  
Ítaca: 247;
- Jâmblico: 15; 18; 22; 26;  
Jasão: 95; 103; 150-151;  
Jesus: 234;  
João Filópono: 15; 20-21; 26;  
João Talaia: 19;  
Jónia/Iónia: 99;  
Justiniano: 13; 15; 17; 23;  
Justino: 188; 191;
- Lacónia: 134;  
Lestrígonas: 244;  
Licas (de Tarento): 155-156; 158; 161;  
165-166; 171-174;  
Lídia: 113;  
Lope de Vega: 96;  
Lutero, Martinho: 185;
- Macedónia: 14;  
Madeira (ilha da): 247;  
Magna Grécia: 11; 102; 247;  
Mantineia: 136; 264;  
Marcial: 162-164; 170-171;  
Marco Aurélio: 14; 190;  
Marino: 16-1; 19;  
Massília: 166;  
Medeia: 95; 150-151; 157;  
Média: 113;  
Mediterrâneo: 14-15; 102; 202;  
Melos: 135;  
Menelau: 97;  
Méroe: 202; 205;  
Mesopotâmia: 14; 287;  
Mileto: 14;  
Mitra: 113; 126-127;  
Mitradata: 122-123;  
Mitridates: 121-122;  
Mongo, Pedro: 19;  
Montaigne, Michel de: 186-187; 280;  
Montesquieu, Charles-Louis: 37;  
Monteverdi, Claudio: 96;  
Moore, Thomas: 41;  
Musa(s): 91-92; 97;  
Museu: 99; 103;
- Neápolis: 19;  
Nero: 162-163; 170-171;  
Nestor: 97;  
Niceia (Concílio de ): 189; 191;  
Nícias: 136; (paz de): 135; 146;  
Nicolau de Damasco: 111;  
Nietzsche, Friedrich: 214;  
Nilo: 152; 200-201; 204; 285;  
Nínive (Biblioteca de): 286-287;  
Nipur: 286;  
Numénio: 15;  
Numídia: 175;

- Ocidente: 11;  
 Odisseu (vd. Ulisses): 106; 247;  
 Olimpíodoro: 15; 17; 22; 26-27; 30;  
 Orfeu: 21; 43; 65; 69-71; 89-106;  
 Orfismo: 65-72; 89-106; 190;  
 Orígenes: 18; 188; 191;  
 Ovídio: 97;
- Palatina (Biblioteca): 290;  
 Paléfato: 98;  
 Palestina: 19;  
 Pangeu: 92;  
 Pâniquis: 178;  
 Patrística: 188;  
 Pausânias: 52-53; 263;  
 Péla: 14;  
 Pelasgo: 151;  
 Peloponeso: 135; (Guerra do): 264;  
 Penélope: 247;  
 Peramás, José Manuel: 35-46;  
 Pérgamo (Biblioteca de): 289;  
 Péricles: 14; 134; 137;  
 Perséfone: 96; 103-104;  
 Pérsia: 109; 127; 133;  
 Petrarca: 214;  
 Petrónio: 149-154; 161-178;  
 Píndaro: 102;  
 Pireu: 14;  
 Pirro: 186;  
 Pitágoras: 101; 118;  
 Platão: *passim*  
 Plotino: 15-16; 18; 22-24;  
 Plutarco (de Atenas): 15-18;  
 Plutarco (de Queroneia): 134; 150;  
 Polieno: 178; (vide (Encólpio)  
 Pombal, Marquês de: 37-38;  
 Popkin, Richard: 183-193;  
 Porfírio: 15-16; 29; 126;  
 Pórtico: 23;
- Poséidon: 247;  
 Potideia: 135;  
 Proclo: 16-17; 19-20;  
 Pródico: 186;  
 Prometeu: 98;  
 Ptolomeu: 21-22; 288-289;  
 Ptolomeus: 287;  
 Putéolos: 162;
- Quartila: 177-178;  
 Quatrocentos (Governos dos): 136;
- Renascimento: 185;  
 Rodes: 163;  
 Roma: 11; 162-164; 178; 290;  
 Rosa, João Guimarães: 12; 211; 223-240;  
 Rússia: 102;
- Salamina (nau): 136;  
 Sardenha: 247;  
 Sebastião (D. Sebastião): 94;  
 Segunda Sofística: 198;  
 Sémele: 104;  
 Séneca: 191;  
 Serápio: 21;  
 Sereia(s): 95-96; 106;  
 Sexto Empírico: 184; 187;  
 Sibila de Cumas: 192;  
 Sicília: 136; 247;  
 Simplício: 15-16; 17; 22; 26;  
 Siracusa: 191;  
 Síria: 14; 21; 152; 202; 286;  
 Siriano: 17; 20;  
 Sísifo: 231;  
 Sócrates: 47-62; 65-68; 81-83; 133-146; 191; 199; 263-268; 274; 276; 279;  
 Sófocles: 214;  
 Strauss, Leo: 271-282;

*Index nominum*

Suetónio: 162; 290;

Su(i)das: 116-117;

Tácito: 43-44;

Tarento: 172; (vide Licas)

Társia: 155-158;

Tatarana, Riobaldo: 223-240;

Teeteto: 55-56;

Teodósio: 189;

Teódota: 20;

Téon: 21;

Tertuliano: 188;

Tirésias: 248;

Tissafernes: 136;

Titãs: 104;

Tito Lívio: 214;

Tito: 163;

Tomás de Aquino: 38;

Trácia: 89; 278;

Traiano: 290;

Trasibulo: 137;

Trifena: 154-155; 158; 171-173;

Trimalquião: 152-153; 164-172;

Tróia: 114;

Tucídides: 134;

Ulisses (vd. Odisseu): 244-245; 247-248;

Ulpiana (Biblioteca): 290;

Valério Flaco: 97;

Valério Máximo: 43;

Varrão: 290;

Vieira, António: 12;

Virgílio: 97; 192;

Voltaire: 37;

Xanto (da Lídia): 111;

Xenócrates: 123;

Xenófanes: 100;

Xenofonte: 112;

Xerxes: 126;

Zacarias (de Mitilene): 21;

Zalmóxis: 266;

Zaratustra: 109-128;

Zenão: 19;

Zenódoto 17; 288-289;

Zeus: 103-104; 151-152;

Zoilo: 164;

Zópiro: 134;

Zoroastrismo: 109-128;

Zoroastro: 109-128;

## VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO HUMANITAS SUPPLEMENTUM

1. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco de Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

15. Carlos A. Martins de Jesus, Cláudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hipólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
21. Francisco de Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & JoséLuís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 282 p.
24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.
25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.
26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).
27. Italo Pantani, Margarida Miranda & Henrique Manso (coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
28. Francisco de Oliveira, Maria de Fátima Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (coords.), *Violença e transgressão: uma trajetória da Humanidade* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).
29. Priscilla Gontijo Leite, *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).



30. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume I (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
31. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume II (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
32. Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva (coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
33. Carlos Alcalde Martín, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
34. Ana Iriarte, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
35. Ana Maria César Pompeu, Francisco Edi de Oliveira Sousa (orgs.), *Grécia e Roma no Universo de Augusto* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
36. Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho (coords.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa - 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
37. Claudio Castro Filho, *“Eu mesma matei meu filho”: poéticas do trágico em Eurípides, Goethe e García Lorca* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
38. Carmen Soares, Maria do Céu Fialho & Thomas Figueira (coords.), *Pólis/ Cosmópolis: Identidades Globais & Locais* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
39. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção I* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
40. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção II* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
41. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho & Delfim Leão (coords.), *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

Apesar das suas tensões e contradições, os diversos discursos acerca da globalização deixam entrever um desejo de construir o espaço e o tempo do encontro entre mundos e culturas, mediante a persistência de um diálogo que aproxime as distâncias, mas respeite as diferenças. Parte considerável da formação política, cultural, urbanística, linguística do mundo ocidental hauriu motivos e soluções da instituição das pólis e cosmópolis do Mundo Antigo. Por outro lado, a mobilidade pode mesmo ser considerada um traço característico da cultura luso-brasileira, desde os descobrimentos portugueses e a sua produção cultural, nos primeiros passos da literatura jesuítica no Brasil, em especial em José de Anchieta, passando por António Vieira, Machado de Assis, Guimarães Rosa, entre outros. Por esse motivo, a presença e os diversos matizes do tema da mobilidade e da cosmópolis antigas na recepção da Antiguidade Clássica na literatura de língua portuguesa constituem igualmente um tema central do volume.

OBRA PUBLICADA  
COM A COORDENAÇÃO  
CIENTÍFICA

