

revista brasileira de estudos clássicos

clas sica

n. 29

n. 2

2016



CLASSICA. Revista Brasileira de Estudos Clássicos

[ISSN 0103-4316 / ISSN 2176-6436]

Caixa Postal 905, 30161-970, Belo Horizonte, MG, Brasil

<http://revista.classica.org.br> e-mail: editor@classica.org.br

publicada pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos desde 1988

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS

Diretoria (2016-2017)

Paulo Martins, USP (Presidente)

Tatiana Oliveira Ribeiro, UFRJ (Vice-presidente)

Vagner Cavalheiro Porto, USP (Secretário Geral)

Alexandre Pinheiro Hasegawa, USP (Secretário Adjunto)

Mary Macedo de Camargo Neves Lafer, USP (Tesoureira)

Norberto Luiz Guarinello, USP (Tesorero Adjunto)

CONSULTORES INTERNACIONAIS

Ana María González de Tobia (UNLP, Argentina)

Carlos Levy (Université Paris IV, França)

Daniel Rinaldi (Universidad de la República, Uruguai)

David Konstan (New York University, EUA)

Francisco São José Oliveira (U. de Coimbra, Portugal)

José Remesal Rodríguez (U. de Barcelona, Espanha)

Maria de Fátima Sousa e Silva (U. de Coimbra, Portugal)

Martin Dinter (King's College London, Reino Unido)

Paulo Butti de Lima (U. degli Studi di Bari, Itália)

Philippe Rousseau (Université Lille 3, França)

Sergio Casali (Università di Roma II, Itália)

Silvia Milaneczi (Université de Nantes, França)

CONSELHO EDITORIAL

Tatiana Oliveira Ribeiro, UFRJ

Adriane Silva Duarte, USP (2016-2019)

Alessandro Rolin deMoura, UFPR (2013-2016)

Fábio Favversani, UFOP (2016-2019)

Fábio Vergara Cerqueira, UFPEL (2013-2016)

Gabriele Cornelli, UnB (2013-2016)

Henrique Fortuna Cairus, UFRJ (2016-2019)

José Geraldo Costa Grillo, UNIFESP (2013-2016)

Kátia Maria Paim Pozzer, ULBRA (2016-2019)

Maria Cecília de Miranda N. Coelho, UFMG (2013-2016)

Paulo Martins, USP (2013-2016)

Paulo Sérgio de Vasconcellos, UNICAMP (2016-2019)

Renata Senna Garraffoni, UFPR (2013-2016)

Teodoro Rennó Assunção, UFMG (2016-2019)

EDITOR

Jacyntho Lins Brandão (Universidade Federal de Minas Gerais)

CO-EDITOR

Tatiana Oliveira Ribeiro (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

EDITORACÃO: Alda Lopes

Classica foi publicada anualmente de 1988 a 1991 e bianalmente de 1992 a 2005; em janeiro de 2006 a periodicidade tornou-se semestral.

Classica ISSN 0103-4316 é distribuída gratuitamente aos sócios da SBEC. Informações sobre filiação à entidade e vendas avulsas estão disponíveis nas páginas da Classica on line (ISSN 2176-6436): <http://revista.classica.org.br>.

A Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos não se responsabiliza pelas opiniões expressas pelos autores nem pelo uso indevido de quaisquer elementos presentes em artigos assinados.

É responsabilidade dos autores obter previamente as autorizações necessárias para a reprodução de imagens, trechos longos de obras publicadas e outros itens protegidos por copyright.

Classica : revista brasileira de estudos clássicos / Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. — v.1 (1988)-v.4 (1991) ; v.5 (1992)-v.18 (2005) ; v.19 (2006)- .

— Belo Horizonte : SBEC, 1988-2005 ; 2006-

Anual: 1988-1991 ; bical 1992-2005 ; semestral: 2006- ISSN 0103-4316

I. Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

Indexada em *L'Année Philologique*. Abreviatura: **Classica (Brasil)**.

UC Impactum. Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos



Este trabalho está licenciado sob uma
Licença Creative Commons Attribution 3.0

SUMÁRIO

Classica 29, 2, 2016

Artigos

Gyges e a tirania do anel: análise da passagem 359b-362c da <i>República</i> de Platão <i>Gyges and Tyranny of the Ring: analysis of the passage 359b-362c of Plato's Republic</i> Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes	7
<i>Defensa de Palamedes</i> de Gorgias: pluralidades del <i>yo</i> que enuncia en la etopeya gorgiana Defense of Palamedes by Gorgias: <i>pluralities of the "i" enunciator in the gorgian ethopoeia</i> Ivana Selene Chialva	21
El fragmento 48 del <i>Protréptico</i> de Aristóteles a la luz de <i>Sobre las Ideas</i> : ¿Vocabulario platónico o concepciones platónicas? <i>The fragment 48 of Aristotle's Protrepticus in the light of On Ideas: Platonic vocabulary or platonic conceptions?</i> Claudia Seggiaro	33
<i>Arte allusiva</i> : a representação de Medeia na <i>Argonáutica</i> de Apolônio de Rodes e nas <i>Metamorfoses</i> <i>Arte allusiva: Medea's representation in Apollonius Rhodius' Argonautica and in Ovid's Metamorphosis</i> Fábio Gerônimo Mota Diniz.	55
<i>Ordinatio</i> : the vitruvian concept as a generator of architectural design <i>Ordinatio: o conceito vitruviano como gerador do projeto arquitetônico</i> Leandro Manenti	69
<i>De rhetorica historiaque</i> : un examen des rapports essentiels et fonctionnels entre les deux disciplines chez les rhéteurs grecs <i>De rhetorica historiaque: a survey of the essential and functional relationships between these two fields in Greek rhetors</i> Rui Miguel Duarte	81
A influência dos aforismos sapienciais no mito cosmogônico do <i>Ἐρπὸς Λόγος</i> hermético <i>The Influence of the Sapiential Aphorisms in the Cosmogonic Myth of the Hermetic Ἐρπὸς Λόγος</i> David Pessoa de Lira	99

O Apolônio de Tiana da biografia escrita por Filóstrato e os sofistas	
<i>The Apollonius of Tyana from the biography written by Philostratus and the sophists</i>	
Semíramis Corsi Silva	119

Camponeses e esquecimento na Antiguidade Tardia: as revoltas dos bagaudas e dos circunceliões	
<i>Peasants and forgetfulness in Late Antiquity: the rebellions of the Bagaudae and the Circumcellions</i>	
Uiran Gebara da Silva	145

Artigo de Revisão

Uma visão periegemática sobre a écfrase	
<i>A periegetic gaze on ekphrasis</i>	
Paulo Martins	163

Tradução

O reinado de Galieno de acordo com Aurélio Vítor: comentário e tradução	
<i>Aurelius Victor on the Reign of Gallienus: commentary and translation</i>	
Moisés Antiqueira	207

Resenha

EIDINOW, Esther and KINDT, Julia (eds.) The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion	
Nickolas Roubekas	221

ARTIGOS

GYGES E A TIRANIA DO ANEL: ANÁLISE DA PASSAGEM 359B-362C DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes*

* Professor de Filosofia Antiga da Universidade do Estado do Amapá (UEAP). Doutorando em Filosofia pelo PPGLM/UFRJ. Imbrmenezes@yahoo.com.br

RESUMO: Gyges foi o primeiro tirano a reinar na Lídia pela casa dos Mermnadas por volta do séc. VII a. C. Ele foi também o primeiro grande bárbaro com o qual os gregos estabeleceram contato. Em Platão, Gyges aparece ligado à narrativa de Gláucon no Livro II da *República* (359b-360b), onde este conta os feitos daquele para se tornar o soberano da Lídia. Há uma dificuldade na passagem 359d que faz com que a identificação direta de Gyges com a narrativa de Gláucon seja prejudicada. Pretendemos através deste trabalho (I) apresentar algumas propostas de interpretação para a passagem, utilizando para isso não só o texto de Platão como as fontes líricas e históricas anteriores a ele; e (II) analisar a relação de Gyges com a tirania, perpassando pelo tema da justiça e da injustiça que são centrais na *República*. Com isso se pretende demonstrar que a narrativa de Gláucon é uma narrativa sobre a tirania, um problema importante para a filosofia política de Platão e que deverá ser resolvido por Sócrates.

PALAVRAS-CHAVE: *República* de Platão; anel de Gyges; tirania; justiça; injustiça.

GYGES AND TYRANNY OF THE RING: ANALYSIS OF THE PASSAGE 359B-362C OF PLATO'S *REPUBLIC*

ABSTRACT: Gyges was the first tyrant, of the Mermnadae's lineage, around the seventh century BC in Lydia. He was also the first great barbarian to whom the Greeks made contact to. Gyges appear in Glaucon's narrative in Book II of Plato's *Republic* (359b-360b), which talks about his deeds to become the sovereign of Lydia. However, one difficulty on the passage 359d, which makes a direct identification of Gyges with the narrative, has been mistaken. This paper aims (I) to present some proposals to the passage mentioned using, not only Plato's text, but the lyric and historical sources before him, and (II) to analyze Gyges' relation with the tyranny, considering the theme of justice and injustice, which is central to the *Republic* itself. Thus, the paper intends to demonstrate that Glaucon's narrative is one on tyranny, therefore, an important problem for Plato's political philosophy which shall be solved by Socrates.

KEYWORDS: Plato's *Republic*; Gyges' Ring; Tyranny; Justice; Injustice.

Gyges é um nome conhecido da antiga Lídia, além de ser o principal personagem da linhagem dos Mermnadas. Sardis foi a principal cidade da Lídia e teve seu apogeu político, cultural e econômico na era da dinastia Mermnadas entre os séculos VII e VI a.C. Os Mermnadas iniciaram seu governo com a subida de Gyges ao poder e o terminaram com a queda de Creso pelos persas. A partir de uma análise dos registros feitos pelos antigos sobre Gyges, pretendemos demonstrar seu caráter complexo, que fez com que se desenvolvessem diversas histórias a seu respeito, sendo a mais famosa aquela que conta a maneira como ele chegou ao poder. Sua fama percorreu o mundo grego influenciando tanto seus contemporâneos como aqueles que vieram posteriormente.

FONTES SOBRE GYGES

A lírica grega desenvolvida entre os séculos VII e VI deixou, nos fragmentos que nos restaram, um precioso tesouro a respeito de Gyges da Lídia. A primeira fonte que temos a seu respeito é de Arquíloco de Paros, que assim nos fala sobre ele:

οὔ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει,
οὐδ' εἰλέ πώ με ζῆλος, οὐδ' ἀγαίομαι
θεῶν ἔργα, μεγάλης δ' οὐκ ἐρέω τυραννίδος·
ἀπόπροθεν γάρ ἐστιν ὀφθαλμῶν ἐμῶν.

Não me preocupam as coisas de Gyges, rico em ouro,
Nem ainda me persegue a cobiça, nem invejo
As obras dos deuses, ou amor pela grande tirania;
Isto longe está dos meus olhos. (Fr. 19W)¹

Arquíloco, que viveu entre 680-640 a.C.,² foi contemporâneo de Gyges, que teria reinado entre 682-644 a.C.³ Tal fragmento, dos que nos chegaram, além de ser o primeiro a tratar de Gyges, parece também ter sido o primeiro a utilizar no grego o termo “tirania”. Segundo Ure, a palavra tirania não é grega, mas pode ser de origem lídia (1922, p.134). Para Adrados, a palavra designa o poder absoluto dos monarcas orientais (1990a, nota 2, p. 54). De acordo com Euphorion (séc. III a.C.), Gyges foi o primeiro a ser chamado de tirano.⁴

¹ O fragmento foi retirado da edição de West (1971). A tradução dos fragmentos citados nesse artigo é nossa.

² Para a data aproximada de Arquíloco nos baseamos em Jacoby (1941).

³ A data comumente aceita pelos estudiosos é de 687-652 a.C., principalmente depois dos estudos de Gelzer (1875). No entanto, concordamos com os estudos de Spalinger (1978). Spalinger em seu texto aponta para o fato de que a morte de Gyges só é apontada no Prisma A dos anais de Assurbanipal. Tal Prisma data de 643/2 a.C., o que faz Spalinger calcular a morte de Gyges por volta de 644 a.C. Para calcular a data inicial de seu reinado, nos baseamos na duração dita por Heródoto do reinado de Gyges, trinta e oito anos.

⁴ Fr.1 de Müller (1849, p. 72). Demais citações de Müller serão abreviadas por *FHG*, indicando-se em seguida volume e fragmento.

Tal declaração pode ser apenas uma inferência de Hípías de Élis, que disse não ter Homero usado a palavra τύραννος, mas seu uso somente aparece com Arquíloco (*FHG*, II, fr.7).

O fr. 19W indica o poder de Gyges, entre riqueza e posses, que faz dele o senhor da Lídia e tirano da Ásia. Apesar de o poema estar na primeira pessoa, sabemos que Arquíloco não se coloca como falante, mas atribui o dito ao personagem Kháron, conforme nos informa Aristóteles:

καὶ τὸν Χάρωνα τὸν τέκτονα ἐν τῷ ἰάμβῳ οὗ ἀρχή
οὔ μοι τὰ Γύγεω

e Kháron, o carpinteiro, em iambo, assim começa:

Não a mim as coisas de Gyges (*Arte Retórica*, 1418b30-31)⁵

O uso de uma personagem para dizer algo sobre outro é um método original da crítica de Arquíloco. Segundo West, há um particular tipo de poesia que os antigos chamam de iambo para usar personagens e situações imaginários (1974, p. 22-39).

Outros poetas líricos anteriores a Heródoto comprovam a historicidade de Gyges sendo estes Álcman⁶ (fl. 652 a.C.), Mimnermo (fl. 632 a.C.) e Hipônax (Fr. 42W) (fl. 540 a.C.). É interessante notarmos que Mimnermo compôs versos elegíacos da batalha entre Esmirna contra Gyges e os Lídios, e parece ter escrito uma *Esmirneida*, infelizmente perdida (Fr. 13W e Fr.13aW). Também podemos encontrar um poema referente a Anacreonte que muito se parece como o que Arquíloco escreveu a respeito de Gyges (Fr. 8W).⁷

Ressaltamos que o que aqui se diz de Anacreonte foi produzido posteriormente à morte do poeta no período helenístico e atribuído ao poeta de forma pseudepigráfica. Esse material se encontra reunido na obra conhecida como *Anacreontea*. De qualquer maneira, estes, assim como os demais fragmentos dos outros poetas, demonstram a repercussão do lídio Gyges entre os gregos.

Heródoto nos conta a história de Gyges da seguinte maneira (*Histórias*, I.8-15):⁸ Candaules, o soberano da Lídia, oferece a Gyges, seu guarda pessoal, a permissão para que este veja sua mulher nua e, assim, possa comprovar que ela é a mais bela de todas. Pois, segundo diz Candaules, “os homens confiam menos em seus ouvidos do que em seus olhos” (Hdt. I.8.2). Mesmo dizendo-se persuadido pelas palavras de Candaules, de que sua mulher é a mais bela, Gyges é obrigado a ver para comprovar tal fato. Escondido atrás da porta do quarto, Gyges vê a rainha nua e, quando se preparava para se retirar, acabou sendo visto por ela sem que ele assim percebesse. Entendendo o ocorrido e percebendo que se tratava de obra de Candaules, a rainha nada fala e aguarda. No dia seguinte, a rainha chama Gyges em sua presença e apresenta a ele dois caminhos: ou mata o soberano ou morre

⁵ Utilizamos a edição de Ross (1959). A tradução é nossa.

⁶ *Greek Anthology*, VII.709.1-6.

⁷ Edição de West (1984).

⁸ Utilizamos o texto estabelecido por Hude (1927).

(Hdt. I,11.2-3). Para evitar a morte, Gyges escolhe matar o soberano e assim toma para si a mulher e a soberania (Hdt. I,12.2).

Há também a versão de Xanto, que embora fosse lídio, escreveu em grego. Este pode ter vivido em Sardis, embora Estrabão (13.4.9)⁹ não tenha certeza. Tinha o pai lídio¹⁰ e a mãe talvez fosse de origem grega. Sua *Lydiaká* (*Relatos da Lídia*) foi composta de anedotas, etimologias, mitos, geologia, além de apresentar extraordinárias histórias sobre os primeiros reis da Lídia (PEDLEY 1972, p. 2). O problema é que sua obra foi perdida, restando-nos apenas citações que foram feitas por pensadores posteriores. Nicolau Damasceno, que viveu por volta do séc. I a.C., reuniu a obra de Xanto, relatando a história de Gyges no Livro VI de sua *História Universal*, da qual só nos sobraram alguns fragmentos. Apesar de ser uma fonte tardia sobre Gyges, Nicolau Damasceno parece ter seguido a *Lydiaká* de Xanto, o lídio, que viveu na mesma época de Heródoto. A versão de Damasceno, apesar de ter algumas diferenças, parece apoiar a tese da usurpação do trono por Gyges.¹¹

Segundo Heródoto (I.7), Candaules faria parte da família dos Heraclidas e seria conhecido pelos gregos pelo nome de Mirsilos. Os Heraclidas teriam governado a Lídia por vinte e duas gerações ou 505 anos. Segundo o poeta Hipônax (Fr. 1),¹² Candaules seria um nome meônio para o deus Hermes. Isso dá base à hipótese de Pedley de que os Heraclidas seriam os meônios de Homero, que teriam invadido Sardis por volta de 1200 a.C., entre o final da Idade de Bronze e o começo da Idade de Ferro. Por outro lado, os Mermnadas seriam autóctones que retomariam o poder com Gyges no séc. VII a.C (Pedley, 1968, p. 34).¹³ No entanto, Bolling aponta para a possibilidade de que ao invés de ser um nome meônio, Candaules possa ser o nome lídio para Hércules.¹⁴

No Livro II da *República*, Platão, através de seu personagem Gláucon, irá nos contar a narrativa de Gyges e de como ele encontrou seu anel de ouro.¹⁵ Através do uso desse anel, Gyges irá usurpar o trono da Lídia, matando seu soberano, e irá se tornar o primeiro tirano. Há uma dificuldade da passagem 359d1, onde podemos ler τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ.¹⁶ Os estudiosos se dividem basicamente em dois grupos quando nos referimos a tal passagem

⁹ Utilizamos a edição de Jones (1924).

¹⁰ *Suidas*, s.v. Ξάνθος.

¹¹ A parte que fala de Gyges pode ser encontrada no *FHG*, III, fr.49, p. 380-386; e no *FGrHist* 90 F44-47.

¹² Utilizamos a edição de Bergk (1882).

¹³ Ver também a hipótese de Hanfmann (1958, p. 68-72) para a história de ‘Masnes e Tylos’.

¹⁴ Ver Bolling (1927, p. 15). Isso iria contra a hipótese de se pensar os Mermnadas como autóctones, pois, segundo Bolling (1927, p. 16): “Este deus se tornou o fundador da dinastia lídia, cujos membros os gregos chamam Heraclidas, tendo identificado Candaules com Hércules”.

¹⁵ *República*, 359b-360b. Utilizamos aqui a tradução de Pereira (2001). Tomaremos esta tradução como base para nosso trabalho, indicando outras, inclusive nossas, quando for o caso.

¹⁶ Utilizamos aqui o texto grego da *República* estabelecido por S. R. Slings, *Platonis Rempublicam* (2003). Slings utiliza o sinal † entre o começo e o fim da passagem para indicar uma possível corrupção do original grego, o que nos leva a uma dificuldade para relacionar a quem estaria Platão, de fato, falando.

estudada. O primeiro grupo se refere ao comentário de Adam à *República*,¹⁷ no qual este defende que o antepassado vem a ser do Lídio Gyges. Já o segundo grupo defende que Gyges é o antepassado do Lídio. Resolvemos¹⁸ o problema da passagem através da sugestão de Slings que assim coloca como passagem original: Γύγη τῷ Λυδῷ. Dessa forma, entraria em harmonia com a passagem 612b, mantendo Gyges como único possuidor do anel no texto platônico, assim como também estaria de acordo com a posterior inclusão do termo τῷ προγόνῳ sem prejuízo para a interpretação da passagem 359d.¹⁹ Em nossa pesquisa, pudemos constatar que toda a tradição que utiliza o termo “anel de Gyges” é posterior a Platão.²⁰

GYGES, O ANEL E A TIRANIA

Podemos perceber que a construção da figura de Gyges associada à tirania e a riqueza exacerbada começa a ser formada desde a época de Arquíloco e é posteriormente fortalecida por outros líricos. Gláucon ao fazer a defesa da injustiça está demonstrando no decorrer de seu discurso que é a vida do tirano que os muitos (*polloi*) têm em mente quando fazem seu elogio da injustiça. Sendo assim, Gláucon continuará a explorar em seu argumento (*Rep.*, 360d8-362c6) o que foi dito sobre a vida justa e injusta, assim como os efeitos da *dynamis* do justo e do injusto na alma do homem. Para isto, Gláucon irá considerar cada um separadamente, o mais justo (*dikaiótaton*) do mais injusto (*adikótaton*), tomando-os como completos em suas maneiras de viver (*Rep.*, 360e). Tal estratagema servirá para reforçar o seu desafio a Sócrates de provar a *dynamis* da justiça na alma, já que, se a natureza humana é voltada para a *pleonexia*,²¹ um homem não poderia ser justo por vontade própria.

¹⁷ Cf. Adam, 1979, p. 126-7, apêndice I do livro II.

¹⁸ Ver Menezes, 2012, p. 29-39.

¹⁹ Feitas as modificações, o texto poderia ser assim traduzido: “terem a capacidade que se diz ter sido concedida a Gyges, o Lídio” ou com a posterior inclusão dos termos “ao antepassado lídio, Gyges”.

²⁰ Para a tradição posterior que seguiu a história de Platão do anel de Gyges, sem pretensão de exaurir a questão, colocamos aqui todas as fontes que encontramos a partir de nossas pesquisas: Luciano. *Bis accusatus sive tribunalia*, 21; Id. *Navigium*, 42; Socraticorum Epistulae. *Ep.*, 14.2; Joannes Stobaeus. *Anthologium*, III.9.63; Libanius. *Epistulae*, 432.5; Id. *Orationes*, 56.10; Ibid., 64.35; Gregorius Nazianzenus. *Contra Julianum imperatorem* (orat. 4), 35.628; Id. *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopo* (orat. 43), 21.3; Id. *Carmina moralia*, 683; Id. *Carmina de se ipso*, 1435; Philostratus. *Vita Apollonii*, 3.8; Id. *Heroicus*, 669; Anônimo. In *Aristotelis artem rhetoricam commentarium*, (CAG, 21.2) 256.6; Theon. *Rhet. Graeci*, I.159; Tzetzes. *Chiliades*, I.137-66; Ibid., VII.195-202; Nonnus. *Invect.*, 1.55; Anônimo. *Violarium da Eudocia*, 247; *Suidae Lexicon*, letra gamma Γύγου δακτύλιος, letra sigma Σφενδόνη Γύγου; *Anthologiae Graecae*, Appendix, Epigrammata demonstrativa 253. Os próximos serão citados a partir do *Paroemiographi Graeci* editado por Leutsch & Schneidewin, volume I: Diogenianus, 3.99; Gregorius Cyprius, 2.5; volume II: Diogenianus, 2.20; Greg. Cyp., 2.58; Apostolius, 5.71; Macarius, 3.9.

²¹ Segundo Liddell, H. G.; Scott, R. (1883, p. 1224), a palavra *πλεονεξία* pode significar ganância, apego, arrogância, vantagem, abundância. De acordo com Chantraine (1979, p. 913), a palavra pertence a família de *πλε(ι)ον*, que compõe *πλεονέκτης* “ganancioso, que tem mais do que os outros” com -*εκτέω*, -*έκτημα*, -*εξία*, etc., cf. s.u. *ἔχω*. Pelo significado amplo da palavra e por ser peça chave para se entender

Com o intuito de examinar melhor o que se diz, Gláucon distinguirá os gêneros de vida pela separação de cada um das suas respectivas aparências (*dóxa*).

Começando pelo injusto, Gláucon pretende demonstrar como é possível para um homem se tornar um tirano sem o uso de um artefato mágico. Ou seja, ele quer demonstrar como sair da impossibilidade da magia do anel para a sua possibilidade. Para isso, irá se utilizar de uma arte capaz de permitir a construção dessa invisibilidade necessária para se agir injustamente. Dessa forma, um homem só poderia agir pela injustiça se pudesse ocultar aos demais seus atos injustos; e para que isto seja possível, é preciso que o injusto faça [ποιεῖτω] como os artífices qualificados [δεινοὶ δημιουργοί]: reparando no que é impossível [ἀδύνατα] e no que é possível [δύνατα] fazer com sua arte [τέχνη] (*Rep.*, 360e6-361a1). Todo bom artífice (*demiourgos*) tem uma arte (*tékhnē*) que produz (*poieîn*), com a capacidade (*dýnamis*) que lhe foi concedida, uma utilidade (*ôphelía*). Devemos aqui analisar estes elementos fornecidos pelo argumento. O *demiourgos* é o agente de uma *tékhnē*, ou seja, ele é aquele que sabe como fazer (*poieîn*) uma arte. Cada arte se diferencia pela sua *dýnamis* (*Rep.*, 346a), é ela que vai dar o caráter específico para que cada uma possa produzir a sua utilidade. A utilidade é algo que sempre vem junto da arte como um produto necessário desta. Dessa forma, podemos entender que a essência de uma arte está na utilidade que ela produz.²² Mas para saber exatamente o que deve fazer, lidando bem com a sua arte, o artífice deve ser hábil em saber qual o limite de sua capacidade. De acordo com Hipócrates:

εἰ γὰρ τις ἡ τέχνην ἐς ἃ μὴ τέχνην, ἡ φύσιν ἐς ἃ μὴ φύσις πέφυκεν, ἀξιῶσειε δύνασθαι, ἀγνοεῖ ἄγνοιαν ἀρμόζουσιν μανίη μᾶλλον ἢ ἀμαθίη ὧν γὰρ ἔστιν ἡμῖν τοῖσι τε τῶν φύσιων τοῖσι τε τῶν τεχνέων ὀργάνοις ἐπικρατεῖν, τοῦτων ἔστιν ἡμῖν δημιουργοῖς εἶναι, ἄλλων δὲ οὐκ ἔστιν.

Se um homem demanda de uma arte uma capacidade sobre o que não pertence à arte, ou da natureza uma capacidade sobre o que não pertence à natureza, sua ignorância é mais aliada à loucura que falta de conhecimento. Nos casos onde nós podemos ter o domínio sobre o meio proporcionado pela constituição natural ou pela arte, aí nós podemos ser artífices, mas nada mais que isso (*Sobre a Arte*, VIII, 10-16).²³

O bom artífice é aquele que tem pleno domínio sobre a sua arte e produz com acuidade a sua utilidade, pois sabe lidar com a sua *dýnamis*, não tentando em momento algum ultrapassar o limite que lhe foi dado pelo saber que adquiriu. Será essa regra, que permite aos *deinoi demiurgoí* agirem no limite da sua *dýnamis*, a mesma na qual o injusto irá se basear

o tipo de desejo dos *polloi*, preferimos pela sua transliteração e não pela tradução. Quando utilizamos a palavra, é no sentido de ‘desejo de ter mais do que os outros’.

²² Balansard (2001, p. 60); “A *tékhnē* [...] não se define, nem é identificada, por seu *érgon*, mas por seu objeto. O *érgon* não diz a essência da *tékhnē*, mas o benefício (utilidade) que é retirado”.

²³ Utilizamos a edição estabelecida por Jones (1981). A tradução é baseada na de Jones.

para determinar o que é possível a ele fazer e o que deve saber se quiser ser completamente injusto [τελέως ἀδίκῳ] e, para isso, deve necessariamente (*Rep.*, 361a2-5):

- (1) ter seus atos injustos ocultos [λανθανέτω] e
- (2) parecer justo sem o ser [δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα].

Essas são capacidades necessárias para se ser completamente injusto, sendo que estas nada mais são do que uma única *dýnamis*, sendo esta a mesma do anel de Gyges. Dessa forma, o anel simboliza tais capacidades necessárias que permitem àquele que assim agir não ser punido por seus atos injustos. Mas tais capacidades são conseguidas por um conhecimento, um saber que permita ao injusto produzir essa *dýnamis*, e para que esta seja produzida, o injusto deve desenvolver as seguintes habilidades (*Rep.*, 361b2-4):

- (1) persuadir [πείθειν] para reparar algum erro; e
- (2) exercer a violência [βιάσασθαι] caso alguma de suas injustiças seja denunciada.

A retórica, arte persuasiva de bem falar, poderia permitir que o engano, provocado pela sua arte, criasse uma aparência do que não se é, dando àqueles que não são justos a aparência de justiça, pois, como bem nos lembra Adimanto,

τὸ δοκεῖν, ὡς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί, καὶ τὰν ἀλαθείαν βιάται καὶ κύριον εὐδαιμονίας, ἐπὶ τοῦτο δὴ τρεπτέον ὅλως· πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλω περὶ ἑμᾶντὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον, τὴν δὲ τοῦ σοφωτάτου Ἀρχιλόχου ἀλώπεκα ἐλκτέον ἐξόπισθεν κερδαλέαν καὶ ποικίλην.

a aparência, como me demonstram os sábios, subjuga a verdade e é senhora da felicidade, sendo para esse lado que devemos nos voltar por completo. Tenho de traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma sombra da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa do muito sapiente Arquíloco (*Rep.*, 365c1-6).²⁴

Adimanto, nessa passagem, coloca ao argumento um pedaço do que os ditos sábios [οἱ σοφοί] pensam com relação à verdade. Os sábios aqui em questão seriam os poetas que defendem a justiça por sua aparência e as recompensas advindas desta, mas não por si mesma e, como exemplo de sábio, ele citará Arquíloco com sua astuta raposa. Os poetas são aqueles que diretamente influenciam os *polloi*, com sua poesia, dando estes a educação desde a infância. Segundo dizem, a verdade está subjugada pela aparência e, portanto, é a aparência que devemos seguir por inteiro se quisermos ser felizes, pois não se é prejudicado pela aparência, mas pela verdade. Aquele que sabe melhor manipular a *dóxa* é aquele que pode tirar vantagens sobre os outros, ocultando a verdade que se encontra por debaixo da *dóxa*.

A felicidade é o que está o tempo todo em questão quando tratamos de qual o melhor gênero de vida a ser escolhido. Se a aparência permite que tracemos a nossa volta

²⁴ As mudanças na tradução são nossas.

uma sombra da virtude [σκιαγραφίαν ἀρετῆς] e, com isso, alcancemos a felicidade, então devemos escolher como modo de vida aquele que melhor permite vivermos pela aparência. Mas viver dessa forma e passar despercebido não é tarefa fácil e, por isso,

εἰσὶν τε πειθοῦς διδάσκαλοι χρημάτων σοφίαν δημηγορικὴν τε καὶ δικανικὴν διδόντες, ἐξ ὧν τὰ μὲν πείσομεν, τὰ δὲ βιασόμεθα, ὥς πλεονεκτοῦντες δίκην μὴ διδόναι.

temos mestres de persuasão, para nos darem a ciência das arengas e do foro, com cujos recursos havemos, ora de persuadir, ora de exercer a violência, de tal maneira que satisfaremos as nossas ambições, sem termos de pagar à justiça (*Rep.*, 365d3-6).

O justo quererá ser justo, mas para isto despir-se-á [γυμνωτέος] da aparência [δοκεῖν] de justiça, pois do contrário, não fica evidente [ἄδηλον] se é pela justiça ou por suas honrarias e dádivas que se quer sê-lo (*Rep.*, 361c). Nada sobra ao justo senão a justiça e sem cometer injustiça alguma, tenha ele a aparência de máxima injustiça, a fim de pôr à prova em relação à justiça, por não se abrandar a vergar-se ao peso da má fama e suas consequências (*Rep.*, 361c5-8). Ao adquirir a *dóxa* da injustiça, o justo receberá todas as penas referentes a esta *dóxa*, e por isso,

μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τῷ φθαλμῷ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται, καὶ γνώσεται ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν.

será chicoteado, torturado, feito prisioneiro, queimar-lhe-ão os olhos e, por último, depois de ter sofrido toda a espécie males, será empalado e compreenderá que se deve querer, não ser justo, mas parecê-lo (*Rep.*, 361e4-362a2).

Já o completamente injusto tem a *dóxa* da justiça e com essa se beneficia. Se ser completamente injusto traz consigo a aparência de justiça, então, esta não é essencial ao justo e pode dele ser separada. Neste tipo de relação, ser não é o mesmo que parecer e, dessa maneira, tudo que parece pode ser algo retirável e manipulável. Se Gláucon está distinguindo o justo do injusto retirando-lhes todas as recompensas, a aparência e qualquer tipo de coisa que possa vir à parte deles próprios, deixando apenas a essência para julgar o melhor tipo de vida, então, temos a aparência de justiça como algo à parte de ser justo e, portanto, retirável deste, mas para o injusto tal aparência de justiça deve fazer parte da sua descrição, se este quiser ser verdadeiramente injusto. É nesse ponto que entra o trabalho da *demiourgía* que permite ao injusto, como um hábil *demiourgos*, usar da sua arte para produzir a sua invisibilidade: deixa de parecer injusto, ocultando a sua própria *dóxa*, para aderir a *dóxa* da justiça e, assim, parecer justo e para poder se beneficiar com as recompensas e honras deste.

Outro ponto a se notar é que, mesmo depois de se retirar tudo que vem à parte tanto da justiça quanto da injustiça, é ainda possível perguntar qual a vida mais feliz, sendo esta pergunta o motivo de toda a separação feita entre justo e injusto. Dessa forma, se a

felicidade estiver relacionada com a aparência e com as recompensas da justiça, então, ela também estará ligada à injustiça por si mesma, já que esta possui, em sua forma completa, a aparência de justiça e todas as recompensas relacionadas com esta. Logo, para os *polloi*, ser essencialmente injusto é ter a aparência de justo e, com isto, adquire todas as vantagens de se parecer justo sem precisar sê-lo, sendo estas (*Rep.*, 362b2-c6):

- 1) governar [ἄρχειν];
- 2) estabelecer contrato com quem quiser [συμβάλλειν κοινωνεῖν οἷς ἂν ἐθέλῃ];
- 3) levar vantagem dos inimigos [πλεονεκτεῖν τῶν ἐχθρῶν];
- 4) enriquecer [πλουτεῖν];
- 5) ser amigo dos deuses [θεοφιλέστερον εἶναι].

De acordo com os *polloi*, o que parece estar sendo posto em xeque aqui não é o justo por si mesmo apenas, mas a possibilidade desse homem justo existir, pois se a natureza humana é voltada para a *pleonexía* e tem como um bem o ato de cometer injustiças para sua satisfação pessoal, então, o justo por si mesmo não poderia existir e, se existisse, não poderia ser feliz, já que a justiça por si mesma é penosa e não desejada como um bem por si mesma. Dessa forma, ainda segundo o parecer deles, a injustiça no seu mais completo estado é o tipo de vida mais feliz e, assim, não pode estar a felicidade relacionada à justiça por si mesma, mas somente às suas recompensas, pois são estas que trazem os benefícios da vida justa.

Segundo pensam os *polloi*, aquele que for completamente injusto será feliz, e poderá unir os benefícios da injustiça com os benefícios da justiça. No entanto, como nos lembra Adimanto, “não é fácil passar sempre despercebido quem é mau” (*Rep.*, 365c7), e para se beneficiar da *dóxa* da justiça e não receber punição por seus atos injustos, o injusto deve fazer o árduo trabalho de um hábil artífice e, assim, conseguir enganar e persuadir de que se é justo, já que, “não há nada de grandioso que não tenha dificuldades” (*Rep.*, 365c8). Isso levaria a dizer que a *dýnamis* da injustiça quando existe na alma produz uma pena, mas tem uma utilidade que permite a esta alma ser feliz pelos bens que adquire, segundo os *polloi*.

Para entendermos que tipo de homem é esse que temos como resultado da injustiça na alma, vamos a partir de agora examiná-lo minuciosamente. No Livro VIII, Sócrates irá iniciar a diferenciação entre desejos necessários e aqueles que não são necessários [τάς τε ἀναγκαίους ἐπιθυμίας καὶ τὰς μὴ] (*Rep.*, 558d). Segundo ele, são necessários aqueles que não somos capazes de repelir e são úteis satisfazer [ᾧσαι ἀποτελούμεναι ὠφελοῦσιν ἡμᾶς] (*Rep.*, 558e); não necessários são aqueles de que podemos nos libertar (*Rep.*, 559a). Uma relação entre necessidade e utilidade é estabelecida nessa passagem, fazendo com que todos os desejos necessários sejam úteis, mas o mesmo não pode ser dito dos desejos não necessários. Serão justamente estes que irão preocupar Sócrates com relação ao tirano, pois a tirania vem do excesso, excesso este que vem do ambiente democrático e que acaba por aprisionar a si mesmos:

Ἡ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἔοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ιδιώτη καὶ πόλει.

A liberdade em excesso, portanto, não conduz a mais nada que não seja a escravidão em excesso, quer para o indivíduo, quer para a *pólis* (*Rep.*, 564a).²⁵

O excesso [ἄγαν], aqui colocado, pode estar indicando uma desmedida por oposição à célebre frase do oráculo de Delfos μηδὲν ἄγαν. Seu sentido pode se aproximar ao da *pleonexia* colocada no Livro II, para indicar o ponto de mudança entre democracia e tirania dentro do indivíduo e da *pólis*. No Livro IX, Sócrates irá iniciar uma análise do tirano a partir do desejo. Segundo ele,

[...] τῶν μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν δοκοῦσί τινές μοι εἶναι παράνομοι, αἱ κινδυνεύουσι μὲν ἐγγίγνεσθαι παντί, κολαζόμεναι δὲ ὑπὸ τῶν νόμων καὶ τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν μετὰ λόγου ἐνίων μὲν ἀνθρώπων ἢ παντάπασιν ἀπαλλάττεσθαι ἢ ὀλίγαι λείπεσθαι καὶ ἀσθενεῖς, τῶν δὲ ἰσχυρότεροι καὶ πλείους.

[...] entre prazeres e desejos não necessários, há alguns que parecem ilegítimos, que provavelmente são inatos em toda a gente, mas, se forem castigados pelas leis e pelos desejos melhores, com o auxílio da razão, em alguns homens, ou se dá a liberdade total deles ou que restam são poucos e débeis; ao passo que em outros se tornam mais fortes e mais numerosos (*Rep.*, 571b3-c1).

Assim como,

ὥς ἄρα δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἐκάστω ἔνεστιν, καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι.

existe em cada um de nós uma espécie de desejos terrível, selvagem e sem lei, mesmo nos poucos de entre nós que parecem ser comedidos (*Rep.*, 572b3-5).

Serão esses desejos desnecessários associados à desmedida [ὑβρις] (*Rep.*, 572c7) o que irá permitir que a parte mais baixa da alma a governe e, por esta deturpação, se chamará Eros de tirano [τύραννος Ἔρως] (*Rep.*, 573b6-7). E continuará Sócrates,

τυραννικὸς δὲ ἀνὴρ ἀκριβῶς γίγνεται, ὅταν ἡ φύσει ἢ ἐπιτηδεύμασιν ἢ ἀμφοτέρους μεθυστικός τε καὶ ἐρωτικός καὶ μελαγχολικός γένηται.

o homem se torna rigorosamente um tirano, quando por natureza, ou por hábito, ou pelos dois motivos, se torna ébrio, apaixonado e irascível (*Rep.*, 573c7-9).

Ao que tudo indica, poder e riqueza em excesso são objetos de desejo do tirano, desejo este sem fim. Para os *polloi*, o bem estaria em se cometer injustiça, e um homem que

²⁵ A mudança na tradução é nossa.

estivesse livre das convenções e leis por algum motivo, seria conduzido por sua *epithymía* a escolher o caminho que naturalmente é próprio do homem: a *pleonexía*. Essa vontade de ter sem fim já aparecia em Arquíloco (Cf. Fr. 19W) com a palavra *zêlos* associada à cobiça e inveja, assim como também temos a palavra *polykbrysos* para falar do muito ouro ou, de maneira geral, das riquezas de Gyges, que podem, na narrativa de Gláucon, ser resumidas no anel de ouro (*kbrysoûn daktylion*). A palavra *erêo* em Arquíloco pode entrar em conexão com a *epithymía* em Gláucon, sendo que aquela, em Arquíloco, está diretamente relacionada com a *megále tyrannís*. A relação da tirania com os desejos eróticos pode ser vista também em Platão no Livro IX, conforme foi observado acima. A tirania parece estar relacionada com este tipo de grandeza de desejos, vontade de poder e riqueza. Esse desejo exacerbado leva à inveja ao poder dos deuses, deuses estes que não podem ainda ser definidos como bons e causadores somente de bens, como Platão irá apresentá-los pelo argumento do Livro II (*Rep.*, 379a et seq), mas devem ser considerados segundo a religião grega e a poesia que os canta: invejosos, capazes de agir em benefício próprio e de seus aliados, tomando para si aquilo que desejam e podendo se unir a quem os apetecer. Para o homem que pudesse agir desta maneira seria considerado por todos os outros com igual a um deus [*ισόθεος*] (360c3). A narrativa contada por Gláucon mostra Gyges saindo da situação de pastor para se tornar um governante através de um recurso mágico: um anel de ouro que o permite ficar invisível e visível a sua vontade. A *dýnamis* do anel faz com que Gyges aja da maneira como quiser, permitindo que ele se liberte do contrato que o faz agir de acordo com o *nómos*, para poder agir de acordo com a sua *phýsis*. Vive apenas para os seus desejos e prazeres. Ora, viver desta forma, segundo o argumento dos *polloí*, é ser um *isótheos*, relação esta que é estabelecida pela tragédia na passagem 568b da *República*, que, segundo Sócrates, faz um elogio do tirano como sendo um *isótheos*, isto porque o tirano é aquele que vive apenas para os seus desejos e ambições. Esse tipo de construção – tirania e deuses – é algo que podemos verificar em Arquíloco, que aproxima os termos *theôn érga* com a própria tirania, e os mesmos se aproximam de Gyges.

Como já pudemos observar, a tradição lírica tem em conta a figura de Gyges como um tirano, rico em ouro, senhor de homens que se iguala a um deus em seus atos e desejo de poder. Ser completamente injusto é ser tirano, e, para que isto possa se realizar, o injusto deve agir no limite de sua *dýnamis*, sabendo separar o que ele pode do que não pode fazer. A *dýnamis* do anel é o que permite Gyges agir como um tirano, pois o torna capaz de ocultar seus atos injustos dos demais. Se um homem pudesse separar adequadamente o que pode do que não pode fazer e soubesse o que deve ocultar em suas ações dentro das habilidades que competem ao verdadeiro injusto, então tal homem poderia atingir a tirania como a forma de governo que compete a tal homem e teria uma vida feliz. O fato de poder estar visível e invisível quando quiser faz da tirania o governo do injusto, que comete suas injustiças ocultamente, para obter aquilo que seu desejo indica como um bem, e parece justo quando visível está, enganando todos os demais que por ele são governados de que seu governo é bom e justo. Tal fato faz de Gyges o tirano por excelência.

REFERÊNCIAS

- ADAM, James. *The Republic of Plato*, v. 1. Edição de J. Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- ADRADOS, F. R. *Líricos Griegos: Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos*, v.1. Texto traduzido por F. R. Adrados. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990a.
- ADRADOS, F. R. *Líricos Griegos: Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos*, v.2. Texto traduzido por F. R. Adrados. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990b.
- ALBERTUS, I; SCHMIDT, M. *Hesychii Alexandrini Lexicon* Post Ioannem Albertum recensuit Mauricius Schmidt. Volumen Primum. Ienae: Sumptibus Frederici Maukii, 1858.
- AST, F. *Platonis quae exstant Opera*. Tomus IV, *Politiae* Lib. I-VIII. Lipsiae: Libraria Weidmannia, 1822.
- BALANSARD, A. *Technè dans les Dialogues de Platon. L’empreinte de la sophistique*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001.
- BERGK, T. *Poetae Lyrici*, v.2. Poetas elegiacos et Iambographos Continens. Lipsiae: Aedibus B. G. Teubneri, 1882. (4 ed.).
- BOLLING, G. M. Kandaules. *Language*, v. 3, n. 1, p. 15-18, 1927.
- BURNET, J. *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit: Ioannes Burnet, Tomvs IV. Oxford: Oxford University Press, 1902.
- BURNET, J. Platonica II. *The Classical Review*, v. 19, n. 2, p. 99-101, 1905.
- CAMPBELL, D. A. *Greek Lyric*. With English translated by D. A. Campbell. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1982-1993. 5v.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, tomes I-IV. Paris: Éditions Klincksieck, 1968-80.
- FAUTH, W. Zum Motivbestand der Platonischen Gygeslegende. *Rheinisches Museum für Philologie*, v.113, p. 1-42, 1970.
- FERREIRA, J. R.; SILVA, M. F. *Histórias*. Livro 1. Tradução e Notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2002.
- FRAZER, Sir James George. *Pausanias's Description of Greece: Commentary on Books II-V: Corinth, Laconia, Messenia, Elis*. London: Macmillan and co., 1913.
- GELZER, H. Das Zeitalter des Gyges. *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 30, p. 230-268, 1875.
- GERBER, D. E. (ed.) *A Companion to the Greek Lyric Poets*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.
- GERBER, D. E. *Greek Iambic Poetry*. Edited and translated by D. E. Gerber. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999a.

GERBER, D. E. *Greek Elegiac Poetry*. Edited and translated by D. E. Gerber. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999b.

HANFMANN, G. M. A. Lydiaka. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 63, p. 65-88, 1948.

HUDE, C. *Herodoti Historiae* Tomvs I. Recognovit brevique adnotatione critica instrvxit: Carolvs Hude. Oxford: Oxford University Press, 1927.

JACOBY, F. The Date of Archilochus. *Classical Quarterly*, v. 35, n.3, p. 97-109, jul.-oct. 1941.

JONES, H. L. *Strabo Geography*. Books 13-14. Edição de H. L. Jones. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1924.

JONES, W. H. S. *Hippocrates*. With an English translation by W. H. S. Jones. The Loeb Classical Library, v. 2, "The Art". Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1981.

JONES, W. *Finger-Ring Lore*. London: Chatto and Windus, Piccadilly, 1877.

JOWETT, B.; CAMPBELL, L. *Plato's Republic. The Greek Text*, v. III: Notes. Oxford: The Clarendon Press, 1894.

KROLL, G. *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam Comentarii*, v. II. Edidit G. Kroll. Lipsiae: Aedibvs B. G. Tevbnieri, 1901.

LEUTSCH, E. L.; SCHNEIDEWIN, F. G. *Paroemiographi Graeci*. Edição de Leutsch & Schneidewin, 2.v. Gottingae: Sumptus Fecit Libraria Dieterichiana, 1939-51.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. 2 ed. New York: Harper & Brothers, 1883.

MENEZES, L. M. B. R. Nova Interpretação da Passagem 359d da *República* de Platão. *Kriterion*, v. 125, p. 29-39, 2012.

MILLER, W. *Cicero de Officiis*. With English translation by W. Miller. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1928.

MÜLLER, C. *Fragmenta Historicum Graecorum*, vol. III. Paris: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1849.

PATON, W. R. *The Greek Anthology*. v. 2 e 4. With English translated by W. R. Paton. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1918-9.

PEDLEY, J. G. *Ancient Literary Sources on Sardis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

PEDLEY, J. G. *Sardis in the age of Croesus*. Norman: University of Oklahoma Press, 1968.

PEREIRA, M. H. R. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ROSS, W. D. *Aristotelis Ars Rhetorica*. Edição de W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.

- SCHNEIDER, C. E. C. *Platonis Opera Graece.*, v. I. Lipsiae, 1830.
- SLINGS, S. R. Critical Notes on Plato's *Politeia* II. *Mnemosyne*, v. 17, fasc. 3-4, p. 381-383, 1989.
- SLINGS, S. R. *Platonis Rempublicam*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SMITH, K. F. The Tale of Gyges and the King of Lydia. *The American Journal of Philology*, v. 23, n. 3, p. 261-282, 1902a.
- SMITH, K. F. The Tale of Gyges and the King of Lydia. *The American Journal of Philology*, v. 23, n. 4, p. 361-387, 1902b.
- SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*. Tradução A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SPALINGER, Anthony J. The Date of the Death of Gyges and its Historical Implications. *Journal of the American Oriental Society*, v. 98, n. 4, p. 400-409, Oct.-Dec., 1978.
- STALLBAUM, G. *Platonis Dialogos Selectos. Recensuit et commentariis in usum scholarum instruxit Godofredus Stallbaum.* v. III.1. *Politiae* I-V. Gothae et Erfordiae, 1829.
- STEIN, H. *Herodotos.* v. I. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1883.
- STURTZ, F. G. *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum.* Qvas digessit et vna cum suis edidit F. G. Sturtzivs. Lipsiae: Weigel, 1818.
- SUIDAE LEXICON GRAECI et LATINE.* Typis Academicis, 1705. 3 v.
- URE, P. N. *The Origin of Tyranny.* Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- WEST, M. L. *Iambi et Elegi Graeci Ante Alexandrum Cantati.* (Editio Altera). Edidit M. L. West. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- WEST, M. L. *Studies in Greek Elegy and Iambus.* Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1974.
- WEST, M. L. *Carmina Anacreontea.* Edidit M. L. West. Stutgardiae; Lipsiae: Teubner, 1993 [1984].
- WEST, M. L. *Greek Lyric Poetry.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1993.

Recebido em: 19 de março de 2017

Aprovado em: 4 de abril de 2017

DEFENSA DE PALAMEDES DE GORGIAS: PLURALIDADES DEL YO QUE ENUNCIA EN LA ETOPEYA GORGIANA

Ivana Selene Chialva*

* Investigadora
Asistente del Conicet.
Profesora Adjunta
de Literaturas
griega y latina de la
Universidad Nacional
del Litoral (Santa Fé,
Argentina).

RESUMEN: La *Defensa de Palamedes* es un texto ficticio de apología judicial, exponente del género epidíctico, escrito aproximadamente en el año 411 a.C. La condición retórico-escolar del texto está dada en el título ya que constituye un recurso *avant la lettre* que, en los *Progymnasmata* de época imperial, será definido y enseñado bajo el nombre de un ejercicio particular: *etopeya* (o *prosopopeya*), i.e. un discurso apropiado para un personaje, histórico o ficticio, escrito en primera persona y elaborado en léxico, tema y estilo de acuerdo a las características del personaje. Este recurso es el que subyace en los parlamentos del teatro clásico, en las apologías forenses de los logógrafos y en todo intento de construcción de la palabra de un *yo* por otro *yo*. Nuestra intención en este trabajo es explorar la construcción de la etopeya en el pliegue enunciativo del *yo* que habla, Palamedes, detrás del cual se deja leer el *yo* Gorgias, y advertir las múltiples direcciones de interpretación que ese pliegue genera al poner en diálogo el texto sofístico con sus *con-textos* filosóficos y, puntualmente, trágicos.

PALABRAS CLAVE: *Apología*; Gorgias; etopeya; Palamedes.

DEFENSE OF PALAMEDES BY GORGIAS: PLURALITIES OF THE “I” ENUNCIATOR IN THE GORGIAN ETHOPOEIA

ABSTRACT: *Defense of Palamedes* is a fictional text of judicial apology that belongs to the epideictic genre, written about in the year 411 a.C. The rhetoric-scholar condition of the text is evident from the title since it is a procedure *avant la lettre* that will be defined and taught, in *Progymnasmata* of Imperial age, as *ethopoeia* (or *prosopopoeia*): the words of a historic or fictional character, written in first person, elaborated in lexicon, general subject and style according to the traits of this character. This exercise underlies multiple speeches: the parliaments of classic drama, the forensic apologies of the logographers and all imitation of the words of one “I” by other “I”. In this article we will explore the *ethopoeia*’s construction in the enunciative fold of the “I” enunciator, Palamedes, behind which

is the “I” enunciator Gorgias. And we will analyze the multiple interpretations of that fold by putting the sophistic text into dialogue with the philosophic and tragic *contexts*.

KEYWORDS: *Apology*; Gorgias; *ethopoeia*; Palamedes.

INTRODUCCIÓN

Un lugar común a la hora de clasificar *Defensa de Palamedes* (*Pal.*), *Encomio de Helena* (*Hel.*) e, incluso, *Sobre el no ser* es considerarlos ejercicios retóricos: textos producidos artificialmente para funcionar como modelos de imitación de recursos, mediante la copia y la memorización, en la educación sofística. Ese rótulo es, sin duda, acorde a los textos, especialmente en los dos primeros casos ya que la defensa y el encomio constituían tipologías retóricas de dos de los tres géneros que, más tarde, delimitará Aristóteles: el judicial y el epidíctico. Un elemento a revisar, en cambio, es que esa calificación ha funcionado como un signo distintivo o, incluso, de exclusión para designar todo lo que estos textos no son: no son ciertamente filosofía *in stricto sensu*, ni retórica política, ni poesía dramática (i.e. literatura). De allí que parte de la crítica los definiera como “meros” ejercicios retóricos, aunque es claro que el influjo de esos géneros mayores está presente en el *corpus* gorgiano. Y si bien, en las últimas décadas, ese juicio ha sido discutido en relación al *Sobre el no ser* y el *Encomio* en valiosos estudios sobre la sofística,¹ no ha sucedido lo mismo ni en la misma medida con el *Palamedes*, texto menos frecuentado por los especialistas. Un claro ejemplo del lugar periférico de la *Defensa* dentro de los estudios filosóficos y literarios e, incluso, dentro del *corpus* gorgiano, es que mientras en los últimos 5 años, y como repercusión de las investigaciones académicas, se han realizado, en Argentina, traducciones de *Sobre el no ser* (Díaz; Spangenberg, 2011) y del *Encomio* (Davolio; Marcos, 2011; Chialva; Bonacossa; Casís; Omar, 2013), aún no contamos con una traducción de la *Defensa* al español rioplatense que incorpore esas proyecciones críticas. Esta ausencia es sintomática si consideramos, con Even Zohar (1990), que las obras traducidas en una lengua se relacionan entre sí por la elección que de los textos de origen hace la cultura receptora y por la relación entre esos principios de selección y los sistemas de conocimientos locales (académicos, literarios, artísticos, etc.), que movilizan lecturas e interpretaciones y, por lo tanto, orientan esa selección. Nuestro objetivo, aquí, es presentar algunos problemas teóricos que se derivan de esa condición retórico-escolar del texto e interpretarlos en diálogo con su *con-texto*, esto es, *con-textos* filosóficos, dramáticos y políticos de la Atenas de finales del s. V a.C.

¹ La bibliografía especializada sobre retórica y sofística es muy extensa. Citamos, entre los más relevantes, los estudios de Untersteiner (1949, 1967), McComiskey (1963), de Romilly (1988), Cassin (1986, 1995), Worthington (1994, 2007), Wardy (1996), Gagarin (1995, 1997, 2001); Mazzara (1999), Consigny (2001), Giombini (2012). Esta renovación de lecturas críticas en el ámbito internacional ha suscitado nuevos abordajes también en las investigaciones en Argentina. Cabe mencionar, especialmente, los trabajos de: Castello; Mársico (2005), Davolio; Marcos (2011), Livov; Spangenberg (2012), Spangenberg (2011), M. Divenosa (2011), L. Álvarez (2012), entre otros. En Brasil, cabe destacar la traducción e interpretación del *Tratado sobre el no ser* y *Defensa de Palamedes* de la Tesis Doctoral de Martínez (2008), quien incorpora la bibliografía crítica actualizada para abordar ambos textos gorgianos.

EL EJERCICIO DE LA ΕΤΟΠΕΥΑ

Un punto de partida para presentar algunas problemáticas derivadas de los trabajos en torno a la *Defensa de Palamedes* es partir de la traducción del título: el manuscrito A (cod. Crippsianus, Burney MS95, ff. 154 v.159r, s. XIII), única fuente medieval que ha conservado el texto, transmite ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΥΠΕΡ ΠΑΛΑΜΗΔΟΥΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ, literalmente *Apología de Palamedes, del mismo [autor]*. Conviene señalar dos cuestiones: en primer lugar, ¿*Apología* o *Defensa*? Más allá de la elección, aparentemente intrascendente, entre la transcripción del término griego o su traducción al término jurídico, la consecuencia de esa elección es teórico-interpretativa. Las *Apologías* filosóficas de Platón y de Jenofonte o, incluso, la *Apología* retórico-judicial de Antífonte han sido leídas de forma comparada, cotejando sus modos de argumentación y su crítica a los hechos históricos que las motivan: i.e. la refutación de una acusación religiosa o política mediante el procedimiento retórico basado en el *eikós*.² La *Apología* gorgiana, por su parte, parece no formar serie con los textos de su género, debido a su marcada tendencia epideíctica. Así, abordada generalmente desde su constructo retórico o a partir de la relación intertextual con el diálogo platónico, los mecanismos argumentativos que en este último texto son considerados funcionales a la teorización filosófica sobre el concepto de verdad, en el texto sofístico son acotados a una destreza o habilidad retórica por sí misma: i.e. un *paígnion* (citando el célebre término final del *Encomio de Helena*). Un segundo aspecto a destacar del título es la doble referencia a sujetos de la enunciación, en niveles diferentes del texto: *Defensa de Palamedes*,³ *del mismo [autor]*. En el cuerpo del texto, esa doble instancia

² Gagarin, en un artículo del año 2002, compara la muerte de Antífonte y la de Sócrates y la construcción de sus respectivas *Apologías* por el propio Antífonte y por Platón. Muestra el autor cómo, más allá de los paralelismos históricos entre los dos personajes (ambos levantan sospechas por sus actividades intelectuales, ambos hacen sus discursos de defensa, ambos se resisten a elegir el exilio, ambos son condenados a muerte, etc.) existen paralelismos en los argumentos de defensa que el retórico y el filósofo exponen ante sus jueces. Más allá del estado fragmentario de la *Apología* antífonte, el crítico da cuenta de los puntos de conexión entre ambos discursos para plantear la hipótesis de la posible influencia que la *Apología* de Antífonte pudo haber ejercido sobre la construcción de la *Apología* platónica. Hasta donde sabemos, no ha sido planteada aún una lectura en paralelo de las coincidencias argumentativas de ambas defensas con la *Apología* gorgiana, que sería, según la fecha de datación, anterior a ambos discursos. Sí se ha vinculado la *Defensa* con las *Tetralogías* de Antífonte, y nuevamente en este tema el debate en torno a la datación y las influencias de uno sobre otro aún son un punto de discusión entre los especialistas (Cassin, 1995, 165ss; Martínez, 2008, 101-3).

³ Respecto del título, otro elemento interesante que podría remitir al doble nivel enunciativo, ligado al estatuto retórico del texto, es la construcción ἀπολογία más la preposición ὑπέρ con genitivo, que puede traducirse también como *Defensa de parte de Palamedes*, *Defensa en nombre de Palamedes* o *En defensa de Palamedes*, de forma similar a los títulos de las obras de los oradores atenienses del siglo IV a.C.: Lisias (ΥΠΕΡ ΤΟΥ ΕΡΑΤΟΣΘΕΝΟΥΣ ΦΟΝΟΥ ΑΠΟΛΟΓΙΑ, *En defensa de la muerte de Eratóstenes*; ΥΠΕΡ ΚΑΛΛΙΟΥ ΙΕΡΟΣΥΛΙΑΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ, *En defensa de Calias por sacrilegio*, entre otros) e Hipérides (ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΥΠΕΡ ΛΥΚΟΦΡΟΝΟΣ, *En defensa de Licofrón*). En cambio, la transmisión de los títulos que tenemos de las defensas de Platón y Antífonte es ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ,

se vuelve menos perceptible, debido a que hay un sujeto de la enunciación explícito, que es Palamedes, detrás del cual se percibe otro sujeto de la enunciación tácito, Gorgias.⁴ Este *yo* sofista que escribe la defensa de otro *yo* para un juicio es, por cierto, una actitud afín a la tarea de los logógrafos, quienes componían discursos que buscaban la eficacia argumentativa y la pertinencia del estilo retórico con el carácter y la procedencia social de su cliente. En el texto gorgiano, ese desdoblamiento del *yo* que enuncia sobre un personaje mítico del Ciclo Troyano hace explícita la modalidad ficcional del texto y, por ende, su función escolar. Al igual que la prosa poética, trabajada por los *schémata gorgíeia* (paralelismo, antítesis, quiasmo, etc), que evidencia la artificialidad del discurso, supuestamente improvisado, del héroe épico. De modo que el título ya declara la condición retórico-escolar de un ejercicio que, en los *Progymnasmata* de época imperial, será definido y enseñado bajo el nombre de *etopeya* (o *prosopopeya*), i.e. un discurso apropiado para un personaje, ya sea histórico o ficticio, escrito en primera persona y elaborado en léxico, forma, tema y estilo de acuerdo a las características del personaje.⁵ En la identificación o la diferencia de esas dos instancias de enunciación es en donde se juegan las múltiples interpretaciones del texto sofístico. Expondremos brevemente algunas de ellas.

DEFENSA DE PALAMEDES Y SU CON-TEXTO

Entonces, la *Defensa de Palamedes* es un texto ficticio de apología judicial, exponente del género epidíctico, escrito en algún momento entre el año 427 a.C., fecha de la llegada de Gorgias a Atenas, y la fecha de su muerte, en el 380 a.C. aproximadamente (Martínez, 2008, 80; Giombini, 2012). Algunos estudiosos han acotado ese amplio margen temporal, proponiendo el año 411 a.C. como término *ante quem* (Clúa Serena, 1985), lo que haría al texto sofístico anterior a las tres *Apologías* mencionadas de Antífonte, Platón y Jenofonte. Su función escolar y su ascendencia sobre las defensas judiciales podrían llevar a un análisis en profundidad sobre las posibles relaciones entre la obra gorgiana y las dos primeras obras

con genitivo subjetivo, aunque también debe entenderse como genitivo objetivo en tanto es objeto del decir de otro autor, más allá de que ambos textos filosóficos, por su carácter biográfico, busquen velar esta última instancia.

⁴ Nos referimos a Gorgias no como el autor, sujeto real histórico, sobre el cual se saben pocos datos ciertos, sino a Gorgias sofista en tanto sujeto de la enunciación de otros textos, transmitidos de manera directa o indirecta bajo su nombre, y que conforma un horizonte de lectura que proyecta sus sentidos hacia el propio texto de la *Defensa*.

⁵ Si bien los manuales de ejercicios escolares (escritos por maestros de retórica para otros maestros de retórica) se generalizan en época imperial, ya en época helenística hay múltiple evidencia de antologías escolares de ejercicios progymnasmáticos, es decir, de colecciones de ejercicios concretos de etopeyas, *ekphrásis*, encomios, etc. Ascendiendo cronológicamente en la educación progymnasmática, Eurípides no sólo se convierte en modelo textual de dicha formación retórica en tiempos helenísticos sino que su poesía retorizante podría ser ya resultado de dicha formación (Fernández Delgado; Pordomingo, 2016). En ese caso, los ejercicios escolares gorgianos son, indudablemente, antecedentes concretos de la educación progymnasmática posterior y *Defensa de Palamedes* representa, en esta línea, un ejercicio de etopeya *avant la lettre*.

de esa serie. Pero es otra influencia la que nos interesa desatacar en la composición del *Palamedes*: aquella que lo liga estrechamente con la poesía anterior, en especial, con la poesía trágica. Al respecto, las metamorfosis del relato mítico sobre el personaje son significativas para reflexionar en torno a esa proximidad genérica y sus implicancias conceptuales en la pieza sofística.

En principio, Palamedes es un héroe épico cuyas hazañas figuraban en los *Cantos Ciprios* y en los *Nóstoi* aunque, como es sabido, su nombre no es mencionado en ninguno de los poemas homéricos, hecho que desde la propia antigüedad dio lugar a interpretaciones y en torno al *silencio de Homero* (Vellay, 1956; Clúa Serena, 1985). Su condición de héroe culturizador fue transmitida por la poesía arcaica, especialmente Estesícoro y Píndaro, pero es en época clásica cuando el tema de su muerte injusta en un juicio cobra un verdadero desarrollo poético no atestiguado antes. En los tiempos en que Gorgias escribe su defensa, el motivo mítico del juicio de Palamedes estaba muy presente en el imaginario de los *polítai* atenienses. Sabemos, por los fragmentos conservados, que los tres trágicos, Esquilo, Sófocles y Eurípides, escribieron un drama titulado *Palamedes*, y que en todos los casos, la acción dramática se centraba en el juicio al héroe por una falsa acusación de traición, tramada por Odiseo, en donde los jefes aqueos, y en especial Agamenón, condenaban a muerte y lapidaban a su mayor benefactor. Los críticos coinciden en que ciertos rasgos comunes debieron haber articulado las tres obras homónimas: 1. presentar a Palamedes como un héroe culturizador (*πάνσοφος* es el adjetivo usado por los tres trágicos); 2. detallar la lista de sus inventos; 3. representar un *agón* judicial de acusación y defensa donde el propio héroe u otro en su nombre habría recusado los argumentos de la acusación (Romero Mariscal, 2004). Más allá de las hipótesis de la crítica sobre los argumentos de cada una de las obras, lo que nos interesa destacar aquí es la estrecha conexión entre la pieza gorgiana y el género dramático en los siguientes puntos: la elección del personaje Palamedes, el episodio mítico del juicio por traición, la estructura agonal del discurso de defensa (que prevé, como supuesto, un discurso de acusación) e, incluso, la similitud del tratamiento temático del personaje, presentado como *sophós* y *prótos energétes*, junto con la lista de sus inventos y sus beneficios para la vida civilizada y el bien común (*Pal.* 30; 36).

Otro punto a considerar en la relación entre el *Palamedes* sofístico y el *Palamedes* trágico es el espinoso y no resuelto problema de la datación. Se sabe que la obra de Eurípides formaba parte de una *Trilogía Troyana* integrada por *Alejandro*, *Palamedes* y *Troyanas*, representada en el año 415 a.C. Muchas veces se ha destacado, en *Troyanas*, la crítica social implícita a la política exterior ateniense (cuyo hecho paradigmático fue la toma de la isla de Melos el año anterior). También se ha señalado su relación con la otra obra de transmisión directa de Gorgias, el *Encomio de Helena*, la cual ha sido datada e interpretada en relación con dicha tragedia. En el caso del *Palamedes*, a partir de los 40 versos conservados, se ha querido ver allí un cuestionamiento a la política interna de la ciudad de Atenas, en referencia a la persecución de intelectuales: filósofos, sofistas y rétores (Clúa Serena, 1985). Un ejemplo de dicho hostigamiento intelectual y judicial fue Protágoras, si es que el juicio tuvo lugar y aconteció,

como se estima, en ese mismo año del 415 a.C.⁶ Otro ejemplo tendrá lugar en el año 411 a.C. con el juicio y condena a muerte del orador y logógrafo Antifonte. Y, finalmente, el caso más célebre: el juicio y condena de Sócrates en el 399 a.C. La proximidad entre la temática trágica y estos hechos políticos llevó incluso a D. E. Sutton a afirmar que detrás del *Palamedes* eurípideo se planteaba el caso de Protágoras y su conflicto con la justicia de Atenas.⁷ Más allá de la arriesgada identificación con una figura histórica, las lecturas coinciden en el tono reprobatorio de Eurípides, quien expondría en esa tragedia su desencanto ante el ideal de progreso y de búsqueda del bien común que había alimentado el imaginario cívico y cultural de la *pólis* (Clúa 1985; 2013). Aquellos que educaron a los ciudadanos mueren a instancias de éstos. Si mantenemos el año 411 a.C. como término *ante quem* para la *Defensa* gorgiana, se acentúa aún la cercanía entre la pieza trágica y la sofística en relación con los juicios a figuras representativas de la *sophía*, especialmente una *sophía* relativa al *lógos*.

Sin buscar resolver aquí el problema de la datación, sí nos interesa marcar esta proximidad temporal y textual entre las obras para una interpretación del *Palamedes* gorgiano y sus rasgos compositivos de héroe trágico. Por definición genérica, el héroe trágico es aquel personaje que gracias a su poder o su conocimiento se halla en el momento de mayor fortuna y que, por un exceso de esa misma cualidad, comete un error. La hipótesis no es nueva, ya había sido planteada por Untersteiner (1967, 201-262) quien reconoció la gnoseología trágica de Gorgias en la imposibilidad de demostrar, a través del *lógos*, la verdad. Mediante el análisis de varios pasajes de la obra, el autor explica en qué consiste el error trágico del héroe: Palamedes cree que puede mostrar la verdad con su argumentación y, a la inversa, refutar la falsedad de la acusación hecha por Odiseo. Los párrafos 5, 24 y 29 son claves al respecto:

Ahora bien, sé claramente que el acusador me acusa sin saber claramente. Porque soy consciente, claramente, de que no hice nada así; ni sé cómo alguien podría saber lo que no llegó a ocurrir. Pero si hizo la acusación porque cree que esto sucedió, expondré ante ustedes de dos formas que no dice la verdad (οὐκ ἀληθῆ λέγειν διὰ δισσῶν ὑμῖν ἐπιδείξω τρόπων...): que si hubiera querido no habría podido y si hubiera podido no habría querido poner manos a tales obras. (Pal. 5)⁸

En realidad, es evidente que no sabes las cosas de las que me acusas. Entonces, lo que queda es [pensar] que supones pero no sabes (τὸ δὲ λοιπὸν <οὐκ> εἰδὸτα σε δοξάζειν). Y aún así, el más arriesgado de todos los hombres, confiando en una opinión, en la cosa menos confiable, sin conocer la verdad (δόξει πιστεῦσας, ἀπιστοτάτῳ πράγματι, τὴν ἀλήθειαν οὐκ εἰδώς), te arriesgas a llevar a un hombre a juicio con pena de muerte? ¿Sabes con certeza que realizó un hecho semejante? Ahora bien, sin duda, es común a todos opinar sobre todo y, en eso,

⁶ Las fuentes antiguas son ambiguas con respecto a la concreción o no en Atenas de un juicio al filósofo. De época imperial, Filóstrato en su *Vidas de los sofistas* (10) ya transmite las dos versiones: 1. Protágoras huye de Atenas después de la sentencia adversa en un juicio; 2. después de una votación en su contra, pero sin juicio.

⁷ D.E Sutton, *Two lost plays of Euripides*, New York, (1987: p. 112, citado por Woodford, 1994: p. 164).

⁸ La traducción del texto gorgiano es nuestra.

[no] eres en absoluto más sabio que los otros. Pero no se debe confiar en los que opinan sino en los que saben, ni juzgar que [es] más confiable la opinión que la verdad sino, al contrario, la verdad que la opinión (ἀλλ' οὔτε τοῖς δοξάζουσι δεῖ πιστεῦειν ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν, οὔτε τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τὰναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης). (Pal. 24)

Entonces, lo primero, lo segundo y lo más importante es que de principio a fin, en todos los ámbitos, mi vida pasada está libre de errores, limpia de toda acusación. Porque ante ustedes nadie podría haber pronunciado sobre mí una acusación verdadera de maldad (οὐδεὶς γὰρ ἂν οὐδεμίαν αἰτίαν κακότητος ἀληθῆ πρὸς ὑμᾶς περὶ ἐμοῦ εἰπεῖν ἔχοι). Porque ni el mismo acusador dijo ninguna demostración de lo que dijo (καὶ γὰρ οὐδ' αὐτὸς ὁ κατηγορὸς οὐδεμίαν ἀποδείξειν εἴρηκεν ὧν εἴρηκεν). De modo que su argumento equivale a una injuria refutable (οὕτως λοιδορίαν οὐκ ἔχουσιν ἔλεγχον ὁ λόγος αὐτῶι δύναιται). (Pal. 29)

Así, todo el desarrollo argumentativo busca la legitimación de un tipo de saber sobre lo que es (o sobre lo acontecido), demostrable por un *lógos* verdadero, frente a un *lógos* sobre lo que no es (porque no sucedió), falso, engañoso, y por ende, refutable. En esta construcción gnoseológica antitética entre ser-no ser, verdad-falsedad, saber-opinión, se han basado las lecturas que leen en boca de Palamedes los principios rectores de la filosofía ontológica de Parménides. De esa concepción binaria se deriva la acción todopoderosa del *lógos* como camino (la metáfora es parmenídea y gorgiana) a la verdad. No obstante, después de todo el constructo de veridicción apagógica de su *Defensa*, Palamedes reconoce que no es posible, a través de las palabras, hacer que la verdad de los hechos resulte clara y pura a los oyentes (Pal. 35):

Entonces, si fuera posible que a través de las palabras la verdad de los hechos resultara pura y evidente a los oyentes, fácil sería el juicio con lo ya dicho (εἰ μὲν οὖν ἦν διὰ τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων καθαρὰν γε γενέσθαι τοῖς ἀκούουσι φανεράν, εὐπορὸς ἂν εἴη κρίσις ἤδη ἀπὸ τῶν εἰρημένων). Pero como no es así, mientras me custodian, esperen más tiempo y elaboren un juicio conforme a la verdad (μετὰ δὲ τῆς ἀληθείας τὴν κρίσιν ποιήσατε)... (Pal. 35)

Dice Untersteiner: *la parola non può dimostrare il vero: questo è un puro ideale* (1967, 207). El camino que conduce de la verdad del ser a la verdad de los discursos queda, de pronto, suspendido. Según el crítico italiano, esta inflexión interna de la defensa haría del Palamedes gorgiano una *puesta en escena* (en el sentido dramático) del conflicto de la tercera cláusula del tratado *Sobre el no ser*: 1. nada es; 2. si es, no es cognoscible, 3. si es y es cognoscible, no se puede comunicar a otros. Así, de los tres niveles implicados en las tesis gorgiana (el ontológico, el gnoseológico y el lingüístico), Palamedes está atrapado en la escisión entre el plano gnoseológico y lingüístico del ser. Es allí, en el párrafo 35 donde el *yo* sofista se filtra en la palabra del *yo* Palamedes para abrir un espacio de cuestionamiento dentro del propio *lógos* que afirma su saber. El texto, en un pliegue, dice a la vez dos cosas: la posibilidad e imposibilidad de decir la verdad. En esa tensión, creemos, existen otras instancias de problematización

sofística del discurso filosófico palamediano. Una de ellas reside, precisamente, en esa categoría de verdad, enunciada a lo largo del texto en singular, bajo un concepto aparente de unidad. La *Defensa* sostiene, como garantía de sí misma, el vínculo entre la verdad de los hechos, la verdad del conocimiento del que enuncia y la verdad de los argumentos, y esas verdades pueden corresponderse y colaborar entre sí. El texto insiste en la posibilidad de decir la verdad y mostrarla con argumentos, es decir, de demostrar lógicamente lo que es posible y refutar lo que no lo es:

A no ser que aprenda algo de la propia verdad y de la necesidad actual, maestras más peligrosas que inventivas (ἄν μή τι παρ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας καὶ τῆς παρούσης ἀνάγκης μάθω, Pal. 4); expondré ante ustedes de dos formas que no dice la verdad (οὐκ ἀληθῆ λέγειν διὰ δισσῶν ὑμῖν ἐπιδείξω τρόπων Pal. 5); Digo la verdad (ἀληθῆ λέγω, Pal. 15); el argumento es novedoso pero no verdadero (καινὸς ὁ λόγος, ἀλλ' οὐκ ἀληθής, Pal. 26), quiero decir sobre mí algo quizás molesto pero verdadero (βούλομαι εἰπεῖν ἐπίφθονον μὲν ἀληθές δέ, Pal. 28); es preciso que yo salga de esta acusación con lo que claramente es justo, enseñando lo verdadero, sin engaños (διδάξαντα τὰληθές, οὐκ ἀπατήσαντά με δεῖ διαφυγεῖν τὴν αἰτίαν ταύτην, Pal. 33).

El problema en torno al carácter transitivo de la verdad es tratado en un nivel exponencial en la versión del mito que elige o crea Gorgias, donde a diferencia de la obra de Eurípides (cuya *hypóthesis* se toma de la Fábula 105 de Higino) había pruebas “plantadas” por Odiseo: una carta dirigida a Palamedes por Príamo (escrita por el propio Odiseo) donde le ofrecía oro por traicionar al ejército aqueo y una cantidad de oro (la misma de la carta) enterrada bajo la tienda del héroe. En la variante del relato de la *Defensa*, no hay pruebas y no hay testigos: la veridicción de los argumentos se da por su demostración lógica. Se trata de lo que es *dynatós, posible* (como variante del *eikós, lo verosímil*). Toda la argumentación apagógica de la pieza concluye en demostrar qué es *posible* hacer o desear. No obstante, en el mismo párrafo 35 señalado por Unstersteiner, después de escindir esa unidad entre hechos-saber-*lógos*, Palamedes apela a los jueces a hacer una sentencia conforme a la verdad (μετὰ δὲ τῆς ἀληθείας τὴν κρίσιν ποιήσατε). Así, pueden reconocerse al menos cuatro formas de la verdad transitiva de Palamedes: 1. la verdad de los hechos (τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων, Pal. 35); 2. la verdad del conocimiento (σαφῶς οἶδα, Pal. 5); 3. la verdad de los discursos (ἀληθῆ λέγω, Pal. 5) y; 4. la verdad relativa al juicio de los otros, los jueces (μετὰ δὲ τῆς ἀληθείας τὴν κρίσιν ποιήσατε, Pal. 35). Las cuatro verdades no son idénticas y no hay garantías de que la primera pueda ser aprehendida por la segunda, manifestada claramente por la tercera, y regir, la cuarta, los juicios y hechos de los otros. No obstante, Palamedes insiste en la confianza de ese vínculo transitivo. De allí el vocabulario que se despliega en torno al verbo δεικνυμι y sus compuestos: en primera persona ἐπιδείξω (Pal. 5) y su opuesto en forma nominal adjetiva, αἰτία ἀνεπίδεικτος (Pal. 4) para la acusación de Odiseo; para los argumentos de Palamedes, δέδεικται (Pal. 21), y en referencias a los otros sujetos del discurso, el acusador y los jueces, en ambos casos se usa el verbo ἀποδείκνυμι. Hacia los jueces la estructura sintáctica cobra un matiz recursivo que encierra la demostración lógica en el campo de la exhibición discursiva:

1. Porque ni el mismo acusador dijo ninguna demostración de lo que dijo (καὶ γὰρ οὐδ' αὐτὸς ὁ κατηγορὸς οὐδεμίαν ἀπόδειξιν εἴρηκεν ὧν εἴρηκεν Pal. 29); 2. porque habrán matado a un hombre aliado ... sin haber demostrado ninguna injusticia evidente ni una acusación confiable (φανερὰν οὐδεμίαν ἀδικίαν οὐδὲ πιστὴν αἰτίαν ἀποδείξαντες (Pal. 36). Como se observa a partir del léxico, aún no hemos llegado a la especificación de los tres géneros retóricos propuestos por Aristóteles sino que *epideixis* y *apodeixis* alternan en el discurso como condiciones presentes o ausentes de un decir. La demostración, las pruebas, también existen en la medida en que sean dichas y exhibidas (en el sentido epidíctico del término) con argumentos. En este sentido coincidimos con Cassin, quien afirma que en la sofística gorgiana la *apodeixis* es subsumida por la *epideixis* (1995, 195-215) en un dominio pleno del *lógos*.

PALAMEDES TRÁGICO: LA CUARTA PREMISA

Pero Palamedes va más allá, no sólo puede demostrar y probar la verdad, puede enseñarla a los jueces (διδάξαντα τὰληθές, οὐκ ἀπατήσαντά με δεῖ διαφυγεῖν τὴν αἰτίαν ταύτην. Pal. 33). El héroe cree, hasta el final de su apología, que la de-mostración de los argumentos en torno a lo que es verdadero es una herramienta confiable para el triunfo de la verdad en los espacios de resolución de conflictos de la comunidad (de guerreros, en este caso). Llegados a este punto, y como conclusión, nos gustaría sugerir aquí otra interpretación posible del error trágico de Palamedes en su confianza en el *lógos*: en los últimos dos párrafos, Palamedes advierte a los jueces del error (la palabra griega es *hamartía*, otra referencia directa a la tragedia) que cometerán si lo condenan sin pruebas (entiéndase sin argumentos). Puede decirse que, en el desdoblamiento del *yo* que enuncia, donde se cruzan ecos parmenídeos y gorgianos, se da un último distanciamiento del *yo* sofista con relación al *yo* que enuncia. Ese distanciamiento es una forma de la ironía trágica: como advertencia, sospecha o incluso amenaza velada, el héroe aconseja a los jueces cuidar su fama de hombres sabios y justos, para no ser recordados como hombres injustos e infames. Ante el carácter irrefutable de la argumentación apagógica del texto, la *Defensa* se erige como un discurso que se sostiene como verdadero por sí mismo, que muestra, demuestra y enseña la inocencia del héroe, al punto de prever los posibles contraargumentos del acusador. El receptor no imagina, después de leerlo, el discurso de acusación de Odiseo como un *lógos* verdadero o sostenible, ya que se han invalidado todas las causas posibles o imaginables de traición.⁹

Pero el oyente-lector de ese brillante discurso sabe que ese *lógos* irreproachable no triunfó, que no consigue, en definitiva, su fin último. Es a partir de ese saber *con-textual* de la tradición mítica desde donde se lee la ironía que corroe las palabras finales del héroe. El error de Palamedes no sería únicamente gnoseológico, en el plano del conocimiento abstracto de la relación *lógos-ser* (de lo acontecido), sino que también es, si se quiere, pragmático-político.

⁹ Pese a las similitudes formales y de ciertos argumentos entre ambos textos, dudamos, junto con Clúa (1985), que la acusación *Contra Palamedes por traición* de Alcídamente pueda ser considerada una respuesta agonal al texto de Gorgias, ya que no responde a la misma versión del relato mítico, especialmente en lo que respecta a la falta de los testigos, elemento clave en el texto gorgiano, que es modificado por Alcídamente.

La *Defensa de Palamedes* pondría en evidencia otra dimensión del *lógos*, que es el *lógos* en su espacio de circulación de la *pólis*, en su agón con otros *lógoi* que postulan y se adjudican, con justicia o sin ella, otras verdades. En relación con otras obras del *corpus* gorgiano, es posible leer la *Defensa* como la dramatización de la tesis del párrafo 13 del *Encomio de Helena*.¹⁰ el *lógos* es el que hace evidente las cosas que no son evidentes: la verdad de los seres, la verdad de los hechos y la verdad de los conceptos, y el dominio sobre el cual se construye el conocimiento es la *dóxa*. La *Defensa*, en tanto género judicial, estaría ligado al segundo ejemplo en particular, los *agónes* en los tribunales, donde un *lógos* puede deleitar y persuadir, *escrito con arte pero no dicho con verdad*.¹¹ Puede asumirse que tal será, efectivamente, el caso del discurso del astuto Odiseo, que logrará persuadir y ganar la decisión de los jueces. Pero, en un juego conceptual sofístico, también es válida esa afirmación para el discurso del propio Palamedes, que nos persuade de su inocencia, aunque su discurso conlleva una asunción del concepto de verdad unívoca que es engañosa¹². Es, precisamente, ese rasgo intransitivo de la verdad uno de los efectos de lectura que se desprende de la pieza gorgiana.

Puede decirse que la *Defensa* deja en suspenso una cuarta premisa derivada de la tercera del *Sobre el no ser*: incluso si el ser es, es cognoscible y es comunicable, no es (para decirlo con un término del ámbito legal) vinculante. Por esta razón, creemos que más que el *Encomio* y la *Defensa* deben ser considerados tanto en sus coincidencias como en sus contrates, sus refutaciones. *Palamedes* en su coherencia con las otras obras del *corpus* gorgiano se proyecta hacia un espacio diferente y puede ser leído como la *performance* de la *antítesis* de otra *thésis* gorgiana: la del poder omnipotente del *lógos*, defendida en el *Encomio de Helena* (*Hel.* 8). Ambas obras son un díptico conceptual a la manera de los *díssoi lógoi*, donde lo que se pone en discusión es el alcance del *lógos*, de la verdad y la persuasión en los *agónes* (poéticos, judiciales y filosóficos) de la *pólis*. Asimismo, el texto conlleva tácitamente esa instancia final de la *anagnórisis* el héroe, cuando él mismo comprenda su error al ver que su saber no lo salvará. Por eso, la versión gorgiana del relato mítico realiza un progresivo desmonte de las asociaciones significantes que, en el relato idealizado de la *pólis* (un referente es *Euménides* de Esquilo), resguardaban a la verdad como bien supremo: los dioses, los pares de la comunidad, la justicia institucionaliza, la coherencia argumentativa de la persuasión. Cada una de esas

¹⁰ *Que la persuasión que llega con el lógos moldea el alma como desea, es necesario aprenderlo, en primer lugar, de los lógoi de los que estudian los astros, los cuales dóxa contra dóxa, desplazando una y produciendo otra, hacen que las cosas increíbles y no evidentes se manifiesten mediante la mirada de la dóxa. Y, en segundo lugar, de los necesarios agónes mediante los lógoi, en los cuales un lógos deleita a una gran muchedumbre y persuade por haber sido escrito con arte pero no dicho con verdad. Y, en tercer lugar, de las contradicciones entre los lógoi de los filósofos, a partir de las cuales también se muestra la fugacidad del conocimiento, debido a que hace mudable la creencia de la dóxa.* (Chialva et al., 2013, 69).

¹¹ Nótese nuevamente aquí cómo la conjunción de los verbos *ἔτερπε* (deleitar) y *ἐπεισε* (persuadir) fusiona la finalidad retórica del género epideictico, *deleitar*, con la función persuasiva de los discursos forenses.

¹² Incluso, esa tesis puede considerarse verdadera para el propio *Encomio de Helena*, texto epideictico con marcada influencia de defensa judicial, que con *téchne* argumentativa nos convence de la irresponsabilidad absoluta de la espartana en los hechos que la involucran.

instancias se desliga del discurso del héroe quien está, como corresponde al héroe trágico, en la soledad más absoluta con su conocimiento. Esa lectura convierte a la *Defensa* en una expresión desgarrada de apología de la verdad que pone en escena la pérdida de confianza en la argumentación y la persuasión como caminos que garanticen el acceso a la justicia, la equidad y al triunfo de los valores superiores en la convivencia entre los hombres. Detrás de la ironía trágica del *Palamedes* y de su ideal de verdad, la pieza gorgiana se proyecta hacia sus *con-textos*, y revela las voces plurales, complementarias, apologéticas, trágicas, irreconciliables, todas verdaderas, que se desprenden de la enunciación de ese *yo*.

REFERENCIAS

- ÁLVAREZ, L. *La sofística y su enfoque performativo de la pólis ateniense. Apariencia, visión y mirada del otro en Protágoras, Antífonte y Gorgias*. Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires, 2014.
- CASSIN, B. (ed.) *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 1986.
- CASSIN, B. *L'effet sophistique*. Paris: Éditions Gallimard, 1995.
- CASTELLO, L.; MÁRSICO, C. (eds.) *El lenguaje como problema entre los griegos ¿Como decir lo real?* Buenos Aires: GEA, 2005.
- CHIALVA I.; BONACOSSA, M.; CASÍS, M. N.; OMAR, M. L. *Gorgias. Encomio de Helena*. Santa Fe: Ediciones UNL, 2013.
- CLÚA SERENA, J.A. Plutarco (*Quaest. Conviv.* IX, 1-3), los trágicos griegos y Filóstrato en torno al origen del arte de la escritura. In SANTANA HENRÍQUEZ, G. (ed.). *Plutarco y las artes*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2013, p. 129-138.
- CLÚA SERENA, J. A. El mite de Palamede a la Grécia Antiga: aspectos canviants d'un interrogant cultural i històric. *Faventia*, v. 7, n. 2, p. 69-93, 1985.
- CONSIGNY, S. *Gorgias, Sophist and Artist*. Columbia: University of South Carolina Press, 2001.
- DAVOLIO, M.; MARCOS, G. *Gorgias. Encomio de Helena*. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2011.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J.A.; PORDOMINGO, F. ¿Qué palabras diría Electra a la vista del cadáver de Egisto? (E. *El.* 907-956). In: LÓPEZ FÉREZ, J. A. *et al.* (eds.). Πολυπραγμοσύνη. *Homenaje al Profesor Alfonso Martínez Diez*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2016, p. 211-218.
- DÍAZ M. E. y SPANGENBERG, P. *Gorgias. Sobre el No Ser*. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2011.
- EVEN-ZOHAR, I. The position of Translated Literature within the Literary Polysystem. *Polysystem Studies*, v. 11, n. 1, p. 45-51, 1990.
- GAGARIN, M. "On the Not-Being of Gorgias's 'On Not-Being'". *Philosophy & Rhetoric*, v. 30, n. 1, p. 38-40, 1997.

GAGARIN, M. "Did the sophists aim to persuade? *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, v. 19, n. 3, p. 275-91, 2001.

GAGARIN, M. Socrates and Antiphon: Intellectuals on trials in classical Athens". In *Melanges en l'honneur Panayotis D. Dimaks. Droits antiques et société*. Athènes: Éditions Ant. N. Sakkoulas, 2002, p. 397-404.

GIOMBINI, S. *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede, all'Epitaffio*. Passignano sul T.: Aguaplano, 2012.

LIVOV, G.; SPANGENBERG, P. (eds.). *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: La bestia equilátera, 2012.

MARTINEZ, J. T. *A defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não ser de Gorgias*. Campinas: Unicamp, 2008. Sitio web: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000437096&opt=4>>.

MAZZARA, G. *Gorgia. La Retorica del Verisimile*. Hardcover: Academia Verlag. Sankt Augustin, 1999.

McCOMISKEY, B. *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2002.

ROMERO MARISCAL, L. Sófocles y el mito de Palamedes. Pensamiento y tragedia en el siglo V a.C. In: PÉREZ JIMÉNEZ, A.; ALCALDE MARTÍN, C. y CABALLERO SÁNCHEZ, R. (eds.). *Sófocles el hombre. Sófocles el poeta*. Málaga: Ed. Málaga, 2004, p. 217-231.

ROMERO MARISCAL, L. El prólogo del *Palamedes* de Eurípides. *Lexis. Poetica, Retorica e Comunicazione nella Tradizione Classica*, v. 25, p. 229-240, 2007.

ROMERO MARISCAL, L. Sobre la identidad del coro del *Palamedes* de Eurípides. In NIETO IBÁÑEZ, J. M. (ed.). *Lógos hellenikós. Homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo*. León: Universidad de León, 2003, v. 1, p. 405-410.

de ROMILLY, J. *Les grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris: Éditions de Fallois, 1988.

UNTERSTEINER, M. *Sofisti. Testimonianze e Frammenti. Fascicolo secondo: Gorgia, Licofrone e Prodic*, Firenze: La nuova Italia, 1967 [1949].

UNTERSTEINER, M. *I Sofisti*. Roma: Bruno Mondadori, 2008 [1967].

VELLAY, CH. La Palamédie. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, v. 2, p. 55-67, 1956.

WARDY, R. *The birth of Rethoric. Gorgias, Plato and their successors*. New York: Routledge, 1996.

WOODFORD, S. Palamedes Seeks Revenge. *Journal of Hellenic Studies*, v. 114, p. 164-169, 1994.

WORTHINGTON, I. *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London, New York: Routledge, 1994.

WORTHINGTON, I. *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Recebido em: 30 de novembro de 2016

Aprovado em: 20 de fevereiro de 2017

EL FRAGMENTO 48 DEL *PROTRÉPTICO* DE ARISTÓTELES A LA LUZ DE *SOBRE LAS IDEAS*: ¿VOCABULARIO PLATÓNICO O CONCEPCIONES PLATÓNICAS?

Claudia Seggiaro*

* Universidad de
Buenos Aires.
CONICET.

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es analizar el fragmento 48 del *Protréptico* teniendo como telón de fondo alguna de las críticas que Aristóteles presentó contra los principios platónicos en *Sobre las Ideas*. Creemos que, si bien el fragmento 48 del *Protréptico* tiene cierta reminiscencia platónica, su lectura, a la luz de *Sobre las Ideas*, nos permite sostener que, de haber defendido la teoría platónica de las Ideas en el primer escrito, Aristóteles habría caído en una inconsistencia, pues estaría expuesto a las mismas críticas que realiza contra esos principios en obras relativamente contemporáneas. Por otra parte, consideramos que quienes persisten en creer que el fragmento 48 del *Protréptico* es un testimonio de que Aristóteles defendió tal teoría incurren en la misma crítica que el estagirita realiza contra los platónicos en el argumento a partir de la ciencia de *Sobre las Ideas*, pues afirman más de lo que el texto permite concluir.

PALABRAS CLAVES: *Protréptico*; *Sobre las Ideas*; argumento a partir de las ciencias; teoría platónica de las Ideas.

THE FRAGMENT 48 OF ARISTOTLE'S PROTREPTICUS IN THE LIGHT OF ON IDEAS: PLATONIC VOCABULARY OR PLATONIC CONCEPTIONS?

ABSTRACT: The aim of this work is to examine the fragment 48 of the *Protrepticus*, taking as background the criticism that Aristotle presented against the platonic principles in *On Ideas*. We believe that, although the fragment 48 of the *Protrepticus* has some platonic reminiscence, its reading, in the light of *On Ideas*, allows us to maintain that if he had supported the Platonic theory of Ideas in the first writing, Aristotle would have fallen down in an inconsistency, since it would be exposed to the same critiques that it realizes against these principles in relatively contemporary works. On the other hand, we consider that those who persist in believing that Fragment 48 of the *Protrepticus* is a testimony that Aristotle defended such theory incur the same criticism that the stagirite performs against

the platonists in the argument from the science of *On Ideas*, because they affirm more than the text allows to conclude.

KEYWORDS: *Protrepticus*; *On Ideas*; argument from the sciences; platonic theory of Ideas.

El fragmento 48¹ del *Protréptico* es uno de los más controvertidos.² La concepción de la filosofía como la ciencia de lo que es “primero en sí mismo” (*autà tà prôta*) y no de objetos de segundo o tercer orden ha hecho que la exegesis de este fragmento sea una cuestión problemática y, por lo tanto, objeto de debate entre los intérpretes. El vocabulario aparentemente platónico ha despertado entre los estudiosos del texto la sospecha de que el *Protréptico* fue escrito en un período platónico del pensamiento de Aristóteles, en el cual habría apoyado la teoría de las Ideas defendida por Platón.³

No obstante, la datación de algunos escritos en el mismo período o en un período muy próximo al *Protréptico*, como *Metafísica I 9* y *Sobre las ideas*, en los que Aristóteles critica explícitamente la teoría platónica de las Ideas, pone en cuestión esta tesis. Dado esto, la pregunta es: ¿por qué Aristóteles se vale de este lenguaje que genera reminiscencias platónicas?; ¿qué concepciones refleja la utilización de este léxico?; ¿podemos sostener que Aristóteles se vale de un vocabulario platónico para expresar concepciones no platónicas?; más aun, ¿este vocabulario es exclusivamente platónico?

Sobre la base de estos interrogantes, el objetivo de nuestro trabajo es examinar el fragmento 48 del *Protréptico* teniendo como telón de fondo alguna de las críticas que Aristóteles presentó contra los principios platónicos en *Sobre las Ideas*. Creemos que, si bien el fragmento 48 tiene cierta reminiscencia platónica, su lectura a la luz de los escritos contemporáneos al *Protréptico*, tales como los dos primeros libros de la *Metafísica*, *Ética Eudemia* y *Ética Nicomáquea*, nos permite sostener una continuidad entre esta obra y el resto del *corpus*, al menos en lo

¹ Para las citas y numeración de los fragmentos del *Protréptico* seguiremos la edición de Düring (1961).

² Τοῦτο δ' οὐχ οἷόν τε μὴ φιλοσοφήσαντα [δύνασθαι] ποιεῖν μηδὲ γνωρίσαντα τὴν ἀλήθειαν· καὶ τῶν μὲν ἄλλων τεχνῶν τὰ τ' ὄργανα καὶ τοὺς λογισμοὺς τοὺς ἀκριβεστάτους οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων λαβόντες σχεδὸν ἴσασιν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν δευτέρων καὶ τρίτων καὶ πολλοστῶν, τοὺς δὲ λόγους ἐξ ἐμπειρίας λαμβάνουσι· τῷ δὲ φιλοσόφῳ μόνῳ τῶν ἄλλων ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἡ μίμησις ἐστίν· αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων. Pero esto no es capaz de hacerlo quien no ha cultivado la filosofía y no ha conocido la verdad. Y, en las demás artes, no alcanzan el saber íntegramente, al no obtener los instrumentos y los razonamientos más exactos de objetos primeros en sí mismos, sino de objetos segundos, terceros o aun más alejados, y extraen sus razonamientos de la experiencia. A diferencia de los demás, solo en el caso del filósofo tiene lugar la imitación a partir de objetos exactos en sí mismos. Pues él los contempla en sí mismos y no en sus imitaciones. Jámblico, *Protréptico* X 54. 6-14. Trad. Vallejo Campos.

³ Siguiendo un orden cronológico, algunos autores que desde la aparición del trabajo de Jaeger (1923) en adelante sostuvieron esta tesis son: Bignone (1936 edición aumentada 1976), de Vogel (1960, p. 248-256), Guthrie (1981, p. 90), Vallejo Campos (1994, p. 71-90). Sin embargo, este último autor considerará posteriormente que afirmar o negar que Aristóteles haya sostenido la teoría de las Ideas es igualmente problemático (Vallejo Campos, 2005, p. 14-15). Case (1996, p. 4).

que a la concepción epistemológica se refiere. A tales efectos, dividiremos el trabajo en tres partes. En la primera, nos ocuparemos de la datación de las obras empleadas en el trabajo: el *Protréptico*, y *Sobre las Ideas*. La finalidad de este análisis es dar cuenta de la relevancia de recurrir a este último escrito para resolver los interrogantes presentados en relación con el fragmento 48 del *Protréptico*. En la segunda parte, analizaremos algunas de las críticas a la teoría de las Ideas que aparecen en *Sobre las Ideas*. Debido a la complejidad que este análisis implica, no nos detendremos en todas las críticas que Aristóteles presenta en esta obra, sino solo en aquellas que pueden resultar significativas a la luz del fragmento 48 del *Protréptico*, esto es, las relativas al argumento que parte de las ciencias. Creemos que utilizar un texto datado en el mismo período es buena estrategia para demostrar que Aristóteles no podría haber defendido la teoría de las Ideas en el *Protréptico*, pues, de lo contrario, habría caído en una inconsistencia. Si bien de Düring en adelante la tendencia general de los intérpretes suele ser negar que Aristóteles haya sostenido la teoría platónica de las Ideas, ninguno de los trabajos que hemos analizado se ha centrado en refutar esta tesis teniendo como clave hermenéutica las críticas aristotélicas a esta teoría. En general se han basado en la cronología de los escritos y, por lo tanto, en la contemporaneidad entre las críticas a la teoría platónica de las Ideas y la redacción del *Protréptico*, lo cual, si bien es relevante, no muestra el problema de fondo que la interpretación a rechazar supone. Por nuestra parte, creemos que quienes sostienen que hay teoría de las Ideas en el fragmento 48 incurren en la crítica que Aristóteles les hace a los platónicos: dicen más de lo que el texto autoriza a decir, razón por la cual están sujetos a la misma refutación, pues no son concluyentes respecto de lo que quieren demostrar.

I. DATACIÓN DE LAS OBRAS ARISTOTÉLICAS

En general se suele considerar que tanto el *Protréptico* como *Sobre las Ideas* son obras tempranas. Hay un consenso relativamente unánime acerca de que el *Protréptico* fue escrito durante el período de permanencia de Aristóteles en la Academia, entre 353 y 351 a.C. Los estudiosos del texto consideran que fue redactado después de obras como el *Grilo* y el *Eudemo*, pues estiman que Aristóteles lo escribió influido por la controversia entre la escuela platónica y la escuela de Isócrates. Por tal motivo, suelen considerar que el *Protréptico* era una respuesta a la *Antídoxis* de Isócrates, texto que habría sido escrito alrededor del 352 a. C.

El único que ha discutido esta datación de la obra es Schneeweiss.⁴ Desde su perspectiva, esta datación carece de un fundamento histórico real que permita apoyarla con seriedad. Este autor, de hecho, tiende a considerar que el *Protréptico* fue un escrito de madurez. Si bien Schneeweiss no pone en cuestión el argumento que fundamenta la hipótesis arriba expuesta, considera que es apresurado inferir la datación del *Protréptico* a partir del conocimiento de cuándo fue escrito el texto de Isócrates que incentivó su redacción.⁵ Ahora bien, con este argumento, Schneeweiss tampoco da elementos concluyentes para sostener

⁴ Schneeweiss (2005, p. 29).

⁵ Schneeweiss (2005, p. 29-30).

que el *Protréptico* no es un diálogo de juventud. Si bien sus interrogantes pueden ser legítimos, sirven para poner en tela de juicio cuándo fue escrita la obra, pero no para hacer una datación. Es verdad que ni en los testimonios ni en los fragmentos conservados del *Protréptico* se hace mención de un supuesto debate con Isócrates en un momento determinado. El interlocutor de Aristóteles sólo se puede reconstruir en forma indirecta a través de las concepciones esbozadas en los pocos pasajes que hemos conservado de la obra. No obstante, el hecho de poder realizar esta reconstrucción, sumado a que durante la permanencia de Aristóteles en la Academia existía un debate de público conocimiento entre Isócrates y Platón, nos predispone a aceptar la datación temprana de la obra en cuestión más que su datación tardía.

La datación de *Sobre las Ideas* es más conflictiva. Si bien es considerado por la mayor parte de los intérpretes como un escrito temprano, hay discusiones a propósito de cuándo fue redactado: si es una obra del período académico o posterior a la muerte de Platón. Esta discusión pone en evidencia cómo la interpretación de la evolución del pensamiento del estagirita ha influenciado en la datación de su obra, a tal punto que algunos autores,⁶ que suponen que Aristóteles ha evolucionado de un período platónico a uno netamente aristotélico, consideran que es posterior a la muerte de Platón, mientras que otros autores, que sostienen que Aristóteles siempre ha sido adverso a la teoría platónica de las Ideas,⁷ estiman que es de período académico.

La confrontación entre *Metafísica I 9* y *Sobre las Ideas* nos permiten sostener que las objeciones contra las concepciones de los platónicos presentadas en el primer escrito son una versión más abreviada de la crítica que Aristóteles habría realizado a la teoría de las Ideas en una obra un poco más antigua que, por el tenor de los argumentos esgrimidos en ambos textos, debería ser *Sobre las Ideas*. Por tal motivo, Berti⁸ cree que esta última obra se habría escrito en 357 a.C. Cherniss,⁹ incluso, estima que es contemporánea al *Parménides* de Platón.

Zanatta¹⁰ considera que el debate en torno a la teoría de las Ideas en el seno de la institución platónica permite ubicar a *Sobre las Ideas* en el período académico.¹¹ *Sobre las Ideas* era “la contribución ofrecida por Aristóteles a esa discusión. Una contribución esencial por lo precisa y por el modo mismo en que (...) está estructurada: primero la reconstrucción de los argumentos por los cuales era válido postular la teoría de las Ideas y a continuación las críticas del estagirita”.¹² En una línea de lectura análoga, Fine¹³ piensa que la relación entre

⁶ Entre estos autores podemos citar a Jaeger (1993, p. 109ss.), Guthrie (1993, p. 91) y Case (1996, p. 4). Según este autor, esta presencia de las teorías platónicas en escritos como el *Eudemo* y el *Protréptico* “es quizás una razón por la cual Cicerón, que conoció los primeros escritos de Aristóteles, dijo que no había diferencia entre la Academia y los peripatéticos” (1996, p. 5).

⁷ Un claro ejemplo es Düring (1990, p. 921).

⁸ Berti (1997, p. 131ss.).

⁹ Cherniss (1944, p. 488-494).

¹⁰ Zanatta (2010, p. 220).

¹¹ Fine (2004, p. 39).

¹² Zanatta (2010, p. 220).

¹³ Fine (2004, p. 41).

los argumentos presentados en *Sobre las Ideas* y los diálogos platónicos como el *Timeo* o el *Filebo* nos permite decir que hay una afinidad entre la obra aristotélica en cuestión y estos últimos escritos platónicos. No obstante, esta autora afirma que es imposible garantizar que Aristóteles haya escrito *Sobre las Ideas* bajo la influencia de estos últimos diálogos platónicos y que, por lo tanto, sea un escrito contemporáneo o posterior a ellos. Desde su perspectiva, el *Sobre las Ideas* fue escrito antes que el *Timeo* o el *Filebo*. Las coincidencias entre algunas de las temáticas allí abordadas responden, entre otras cosas, a esto.¹⁴ Según Cardullo,¹⁵ *Sobre las Ideas* era una obra en la que Aristóteles confronta la teoría de las Ideas, pero en la que perdura aun una fuerte influencia platónica. Como señala esta autora, en este mismo período Aristóteles estaba empezando a desarrollar algunas de sus más importantes doctrinas sobre la argumentación lógica y la predicación, así como las nociones de homonimia y sinonimia, vinculadas con ellas. Ya sostenía una nueva concepción del universal y había presentado su tabla de las categorías. No obstante, para Cardullo, “el ‘punto de inflexión’ todavía no se ha realizado plenamente”.¹⁶

Sobre la base de lo analizado, coincidimos con la mayor parte de los intérpretes que sostienen que *Sobre las Ideas* debió ser escrito en el período académico. Un elemento importante a tener en cuenta es que en *Física* I, libro respecto del cual hay un acuerdo unánime que fue redactado en un período temprano, Aristóteles cita a *Sobre la filosofía*, texto en el cual critica explícitamente la teoría platónica de las Ideas. Más allá de que la redacción del *Protréptico* sea anterior o posterior a *Sobre las Ideas*, este dato es una evidencia de que desde el comienzo de su producción escrita Aristóteles tenía fuertes reparos respecto de la teoría de los principios defendida por Platón, razón por la cual, de haberla sostenido en su *Protréptico*, habría caído en graves inconsistencias.

II. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ARGUMENTO A PARTIR DE LAS CIENCIAS DE *SOBRE LAS IDEAS*

En *Sobre las Ideas* Aristóteles desarrolla muchas de las problemáticas que encuentra en la metafísica platónica. En esta obra, Aristóteles expuso los argumentos por los cuales los platónicos postularon las Ideas valiéndose de la noción de ciencia y los motivos por los cuales considera que estas pruebas no son concluyentes. Nos interesa este planteo en particular porque en el fragmento 48 del *Protréptico* el estagirita define la filosofía como el conocimiento de lo que “es en sí”, razón por la cual algunos autores han creído encontrar la defensa aristotélica de la teoría platónica de las Ideas. Mientras que en *Sobre las Ideas* Aristóteles sostiene que los platónicos para postular la necesidad de la existencia de las Ideas parten de la premisa de que la ciencia es el conocimiento de lo que siempre es y no de que es lo particular y contingente, en relación con el *Protréptico*, quienes creen encontrar la presencia de esta teoría, toman como punto de partida que existe lo bueno y bello en

¹⁴ Fine (2004, p. 41).

¹⁵ Cardullo (2002, p. 160).

¹⁶ Cardullo (2002, p. 161).

sí mismo (fragmento 48-49) y que la ciencia consiste en el conocimiento de esto último y no de imitaciones, para luego concluir que Aristóteles tuvo que haber defendido en este escrito la existencia de los principios antes mencionados. Como consecuencia de esto, el análisis cruzado del argumento basado en las ciencias de *Sobre las Ideas* y del fragmento 48 del *Protréptico* resulta relevante para confirmar o refutar la tesis de quienes quieren ver en Aristóteles la presencia de la teoría platónica.

Una de las versiones del argumento a partir de la ciencia comienza del siguiente modo:

Los platónicos se sirvieron de las ciencias de varias maneras para establecer las Ideas, como dice Aristóteles en el primer libro de su obra *Sobre las Ideas*. Los argumentos que parece recordar en este momento son los siguientes. Si toda ciencia realiza su función haciendo referencia a algo, único e idéntico, y no en relación con ninguna de las cosas particulares, debería haber para cada ciencia alguna cosa, aparte de las sensibles, que sea eterna y paradigma de las cosas que se generan en el ámbito de cada ciencia. Y tal es la Idea. (Ross, 3; Gigon, 118, 3. Alejandro de Afrodisia, *Comentario de la Metafísica de Aristóteles* 79, 3-8. Trad. Vallejo Campos).¹⁷

Es importante destacar que el extracto que transcribimos nos ha llegado a través de Alejandro de Afrodisia. El contexto en el cual Alejandro cita *Sobre las Ideas* es su comentario al libro primero de la *Metafísica*, más precisamente, el capítulo 9, esto es, el capítulo en el cual Aristóteles retoma la teoría platónica de los principios, formulando algunos de los problemas que desde su perspectiva presentaba.

El fragmento de *Sobre las Ideas* parte del supuesto de que, si hay ciencia, esta no puede ser de lo múltiple y sujeto al devenir.¹⁸ Este supuesto, al cual tanto un platónico¹⁹ como un aristotélico²⁰ adherirían, presupone que el conocimiento es de aquello que es siempre idéntico a sí mismo y permanece invariable. Lo sensible es particular y, por esto mismo, contingente.²¹ Por esta razón, de lo que es sensible no puede haber ciencia. Tal como lo

¹⁷ Πλεοναχῶς μὲν ταῖς ἐπιστήμαις πρὸς τὴν τῶν ἰδεῶν κατασκευὴν προσεχρήσαντο, ὥς ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ Ἰδεῶν λέγει· ὧν δὲ νῦν μνημονεύειν ἔοικε λόγων, εἰσὶ τοιοῦτοι. Εἰ πᾶσα ἐπιστήμη πρὸς ἓν τι καὶ τὸ αὐτὸ ἐπαναφέρουσα ποιεῖ τὸ αὐτῆς ἔργον καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον, εἴη ἂν τι ἄλλο καθ' ἐκάστην παρὰ τὰ αἰσθητὰ αἰδίων καὶ παράδειγμα τῶν καθ' ἐκάστην ἐπιστήμην γινομένων. τοιοῦτον δὲ ἡ ἰδέα.

¹⁸ Esto aparece en la segunda formulación del argumento a partir de la ciencia presentado por Alejandro de Afrodisias (*Comentario de la Metafísica de Aristóteles* 79, 8-1 1).

¹⁹ *República* VI 484b; VII 533d- 534a.

²⁰ *Metafísica* I 1, 981a15-25. Como lo indica Berti (2008, p. 24), “El carácter de necesidad, propio de la ciencia entendida en sentido aristotélico, es frecuentemente indicado por Aristóteles mediante la afirmación de que la ciencia es conocimiento de cosas que existen siempre: esto no significa que todos los objetos de la ciencia sean sustancias eternas, como eran para Platón los objetos de la matemática y para Aristóteles los astros y sus motores, sino que son eternos los nexos entre ciertos objetos y ciertas propiedades suyas, de las cuales se tiene precisamente ciencia”.

²¹ Platón *República* 479 a.

indica Viano,²² las diferentes formulaciones del argumento a partir de las ciencias parten en las siguientes premisas:

- 1) toda ciencia tiene un objeto propio y unitario, que no es ninguno de los individuos particulares, sino un modelo eterno o paradigma;
- 2) los individuos son infinitos e indeterminados, mientras las ciencias versan sobre lo definido, por lo tanto, como los objetos de la ciencia existen, debe existir algo que está más allá de los individuos;
- 3) la medicina no es una ciencia de la salud particular sino de la salud en sí, del mismo modo que la geometría y demás ciencias.

De estos argumentos se desprende que, si hay conocimiento, debe haber algo aparte de lo sensible, algo que es único e idéntico y esto debe ser las Ideas. Desde la perspectiva de Berti,²³ no hay en los diálogos platónicos un argumento en favor de la existencia de las Ideas que apele a la ciencia en forma directa. Sin embargo, Berti cree encontrar en el argumento aristotélico una remisión al *Teeteto*, diálogo del período en el cual Aristóteles estaba ingresando a la Academia. La negación platónica de que la ciencia pueda ser percepción (151d-186e) u opinión (187a-201c) es la clave por la cual Berti cree ver una vinculación entre el *Teeteto* y el argumento basado en la ciencia de *Sobre las Ideas*.

Sin embargo, para Fine el diálogo que presenta el argumento basado en la ciencia con la conclusión que Aristóteles supone, esto es, la existencia de Ideas trascendentes, es *República*, más específicamente el libro V.²⁴ Dicho argumento estaría en la base de las siguientes palabras de Sócrates:

– Admitido esto, podré decir que me hable y responda aquel valiente que no cree que haya algo Bello en sí, ni una Idea de la Belleza en sí que se comporta siempre del mismo modo, sino muchas cosas bellas; aquel amante de espectáculos que de ningún modo tolera que se le diga que existe lo Bello único. Lo Justo, etc. “Excelente amigo”, le diremos, “de estas múltiples cosas bellas, ¿hay alguna que no te parezca fea en algún sentido? ¿Y de las justas, alguna que no te parezca injusta? y de las santas una que no te parezca profana?”

– No, necesariamente las cosas bellas han de parecer en algún sentido feas, y así como cualquier otra de las que preguntas (479a-b).²⁵

²² Viano (1980, p. 214).

²³ Berti (1997, p. 136).

²⁴ Desde la perspectiva de Mohr (1977, p. 232), el diálogo en el cual Platón implementa este tipo de argumento es el *Político* (284a-b). Este autor considera que este diálogo es la fuente del argumento a partir de las ciencias expuesto en *Metafísica* I 9 y en *Sobre las ideas*.

²⁵ Τούτων δὴ ὑποκειμένων λεγέτω μοι, φήσω, καὶ ἀποκρινέσθω ὁ χρηστός ὃς αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἡγεῖται αἰεὶ μὲν κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχουσαν, πολλὰ δὲ τὰ καλὰ νομίζει, ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ οὐδαμῇ ἀνεχόμενος ἂν τις ἐν τῷ καλὸν φηεῖναι καὶ δίκαιον καὶ τᾶλλα οὕτω. “Τούτων

El argumento de Sócrates comienza con una reducción al absurdo que consiste en considerar qué sucedería si admitiéramos que no hay algo bello, justo o bueno en sí mismo, esto es, si solo aceptásemos la existencia de las cosas sensibles. De la admisión de esta tesis, lo que se desprende es que deberíamos admitir que las cosas son al mismo tiempo bellas y no bellas, justas e injustas, es decir, deberíamos conceder que las cosas pueden poseer propiedades contrarias simultáneamente. El inconveniente frente a esta conclusión es presentado por Sócrates en 479e:

En tal caso, de aquellos que contemplan las múltiples cosas bellas, pero no ven lo Bello en sí ni son capaces de seguir a otro que los conduzca hacia él, o ven múltiples cosas justas, pero no lo Justo en sí, y así con todo, diremos que opinan acerca de todo pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan.

– Necesariamente.

– ¿Qué diremos, en cambio, de los que contemplan las cosas en sí y que se comportan siempre del mismo modo, sino que conocen, y que no opinan?

– También es necesario esto.²⁶

Quienes niegan la existencia de las Ideas y creen que solo existe lo particular sensible niegan el conocimiento, razón por la cual podrán tener opinión, pero no verdadera ciencia. Para Sócrates, el conocimiento es de lo que es, pero las cosas sensibles, tal como lo vimos más arriba, no solo están sujetas al devenir, sino que pueden recibir atributos contrarios. Por tal motivo, Sócrates considera que están entre el ser y el no ser, ya que no parecen tan oscuras como el no ser, pero tampoco son tan luminosas como el ser. La definición de conocimiento y sus condiciones de posibilidad son lo que lleva a los interlocutores a admitir que, contrariamente a lo que piensa el amante de espectáculos, debe existir lo bello, lo bueno y justo en sí y solo esto puede ser objeto de *epistémē*.²⁷

γὰρ δὴ, ὦ ἄριστε, φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μὴν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσchrὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὁσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον;”

Οὐκ, ἀλλ’ ἀνάγκη, ἔφη, καὶ καλὰ πῶς αὐτὰ καὶ αἰσchrὰ φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾷς.

El mismo argumento aparece esbozado en *Fedón* 100c-e.

²⁶ Τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὁρῶντας μὴδ’ ἄλλω ἐπ’ αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἔπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μὴ, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γινώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν.

Ἀνάγκη, ἔφη.

Τί δὲ αὖ τοὺς αὐτὰ ἕκαστα θεωμένους καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ὄντα; ἄρ’ οὐ γινώσκειν ἀλλ’ οὐ δοξάζειν;

Ἀνάγκη καὶ ταῦτα.

²⁷ *República* 477a-b.

Otro de los diálogos en el cual, coincidimos con Fine,²⁸ Platón utiliza el argumento basado en la ciencia es el *Menón*. En este diálogo, al buscar la definición de la virtud, Sócrates sostiene:

SOC. – Parece que he tenido mucha suerte, Menón, pues buscando una sola virtud he hallado que tienes un enjambre de virtudes en ti para ofrecer. Y a propósito de esta imagen del enjambre, Menón, si al preguntar yo qué es una abeja cuál es su naturaleza, me dijera que son muchas y de todo tipo, qué me contestarías si continuara preguntándote: “¿Afirmas acaso que es por ser abejas por lo que son muchas, de todo tipo y diferentes entre sí? ¿O bien, en nada difieren por eso, sino por alguna otra cosa, como la belleza, el tamaño o algo por el estilo?” Dime, ¿qué contestarías si te preguntara eso?

MEN. – Esto contestaría: que en nada difieren una de la otra, en tanto que abejas.

SOC. – y si después de eso te preguntara: Dime, Menón, aquello precisamente en lo que en nada difieren, por lo que son todas iguales, ¿qué afirmas que es? ¿Me podrías decir algo?

MEN. – Podría.

SOC. – Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada, quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo? (*Menón* 72a-c. Trad. Olivieri).²⁹

La diferencia entre *República* y este escrito es que el *Menón* es un diálogo relativamente temprano, esto es, del período de transición entre el llamado período de Juventud y de madurez, razón por la cual presuponen un planteo metafísico distinto: no hay evidencia en

²⁸ Fine (2004, p. 89ss)

²⁹ πολλῇ γέ τιτι εὐτυχίᾳ ἔοικα κεχρησθαι, ὃ Μένων, εἰ μίαν ζητῶν ἀρετὴν σμῆνός τι ἀνῆρτηκα ἀρετῶν παρὰ σοὶ κείμενον. ἀτάρ, ὃ Μένων, κατὰ ταύτην τὴν εἰκόνα τὴν περὶ τὰ σμῆνη, εἴ μου ἐρομένου μελίττης περὶ οὐσίας ὅτι ποτ’ ἐστίν, πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἔλεγες αὐτὰς εἶναι, τί ἂν ἀπεκρίνω μοι, εἴ σε ἡρόμην· “ἄρα τούτῳ φῆς πολλὰς καὶ παντοδαπὰς εἶναι καὶ διαφερούσας ἀλλήλων, τῷ μελίττας εἶναι; ἢ τούτῳ μὲν οὐδὲν διαφέρουσιν, ἄλλω δὲ τῷ, οἷον ἢ κάλλει ἢ μεγέθει ἢ ἄλλῳ τῷ τῶν τοιούτων”; εἰπέ, τί ἂν ἀπεκρίνω οὕτως ἐρωτηθεῖς;

– τοῦτ’ ἔγωγε, ὅτι οὐδὲν διαφέρουσιν, ἢ μελίτται εἰσὶν, ἢ ἑτέρα τῆς ἑτέρας.

– Εἰ οὖν εἶπον μετὰ ταῦτα· “τοῦτο τοίνυν μοι αὐτὸ εἰπέ, ὃ Μένων· ὃ οὐδὲν διαφέρουσιν ἀλλὰ ταῦτόν εἰσιν ἅπασαι, τί τοῦτο φῆς εἶναι;” εἶχες δῆπου ἂν τί μοι εἰπέιν;

– ἔγωγε.

– οὕτω δὲ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν· κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἔν γέ τι εἶδος ταῦτόν ἅπασαι ἔχουσιν δι’ ὃ εἰσὶν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέγαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλώσας, ὃ τυγχάνει οὐσα ἀρετῇ· ἢ οὐ μανθάνεις ὅτι λέγω;

esas obras de que Platón haya defendido la teoría de las Ideas.³⁰ En el *Menón* el argumento es utilizado para sostener que solo tenemos conocimiento de las cosas cuando podemos proporcionar su definición, lo cual equivale a decir que solo tenemos ciencia cuando sabemos cuál es la esencia de algo y no solamente cuando proporcionamos una caracterización. Ahora bien, la esencia es identificada con el rasgo que permite agrupar a un conjunto de individuos bajo un mismo género, esto es, la propiedad distintiva de ese grupo de cosas. Para saber qué son las cosas se debe conocer esa propiedad esencial³¹ que hace que cada uno de esos múltiples individuos sea lo que es. Esto último que es llamado por Sócrates paradigma o forma (*eídos*) no es transcendente en el sentido de separado,³² como sí lo son las Ideas en los diálogos de madurez, razón por la cual, si bien en este diálogo, al igual que *República*, se usa el argumento basado en las ciencias, no se arriba a las mismas conclusiones y, por lo tanto, no está expuestos a la refutación aristotélica.³³ Para Aristóteles:

tales argumentos no demuestran lo que se proponen, que es la existencia de las Ideas, sino que demuestran la existencia de ciertas cosas aparte de las particulares y sensibles. Pero del hecho de que haya ciertas cosas aparte de las particulares no se sigue de ninguna manera que éstas sean Ideas, pues aparte de las cosas particulares están los objetos comunes, y las ciencias, según decimos nosotros, tratan de ellos. (*Sobre las Ideas*, en Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la Metafísica* 79, 15-19. Trad. Vallejo Campos).³⁴

El análisis de los pasajes seleccionados nos permite concluir que en algunos casos Platón utiliza el argumento basado en las ciencias para dar cuenta de la necesidad de un *eídos* inmanente o de la propiedad distintiva de las cosas.³⁵ Sin embargo, en otros casos con ese mismo argumento pretende defender la teoría de las Ideas, esto es, principios trascendentes de las cosas y, en este sentido, su causa ontológica y gnoseológica. Este doble empleo pone en evidencia que al usarlo en esta segunda instancia no puede ser concluyente respecto de lo que quiere demostrar, ya que el mismo argumento le sirve también cuando pretende dar cuenta solo de la existencia de los *koíná* de las cosas particulares. Como consecuencia de esto, mediante ese argumento solo probaría la necesidad de que todas las cosas compartan una

³⁰ Ross (1993, p. 11ss) considera que en los diálogos tempranos la teoría de las Ideas está germinalmente formulada.

³¹ Véase Bravo (2009, p. 53-54).

³² Fine (2004, p. 86) habla de paradigma débil.

³³ Tal como lo señala Bravo (2009, p. 56), “la relación entre el *eídos* y los individuos que lo contienen es concebida en nuestro diálogo <, el *Menón*>, como la que existe entre el universal y lo particular y solo a este título es *eídos* sinónimo de *ousía*”.

³⁴ Οἱ δὲ τοιοῦτοι λόγοι τὸ μὲν προκείμενον οὐ δεικνύουσιν, ὃ ἦν τὸ ἰδέας εἶναι, ἀλλὰ δεικνύουσι τὸ εἶναι τινα παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστα καὶ αἰσθητά. οὐ πάντως δέ, εἴ τινα ἔστιν ἃ εἰσι παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστα, ταῦτά εἰσιν ἰδέαι· ἔστι γὰρ παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστα τὰ κοινά, ὧν φάμεν καὶ τὰς ἐπιστήμας εἶναι.

³⁵ Reshotko (1997, p. 123) cree ver el argumento a partir de las ciencias en el *Cratilo*, diálogo en el cual la mayoría de los intérpretes acuerdan que no hay presencia de la teoría de las Ideas.

propiedad común que responda a la pregunta qué es X, o sea, cuál es la esencia de X, pero la existencia de Ideas, esto es, de entidades transcendentales, no es deducible de él. Esto es lo que señala Aristóteles cuando sostiene que el argumento basado en las ciencias no sirve para probar las Ideas, ya que por un lado prueba poco y por otro lado mucho.

III. ARGUMENTO DE LAS CIENCIAS EN EL FRAGMENTO 48

El *Protréptico* de Aristóteles es una exhortación a la filosofía. En esta obra, Aristóteles intenta persuadir al auditorio de que si bien la filosofía es un bien en sí mismo (fragmentos 42-44), tiene una gran utilidad (46-50). Al querer defender esta última tesis, el estagirita establece una relación entre filosofía y política mediante la cual pretende demostrar que el legislador para gobernar justamente y dictar buenas leyes para su ciudad debe conocer la verdad y naturaleza del alma (fragmento 46). En este contexto, en el fragmento 48, Aristóteles dice:

Pero esto no es capaz de hacerlo quien no ha cultivado la filosofía y no ha conocido la verdad. Y, en las demás artes, no alcanzan el saber íntegramente, al no obtener los instrumentos y los razonamientos más exactos de objetos primeros en sí mismos, sino de objetos segundos, terceros o aún más alejados, y extraen sus razonamientos de la experiencia. A diferencia de los demás, solo en el caso del filósofo tiene lugar la imitación a partir de objetos exactos en sí mismos. Pues él los contempla en sí mismos y no sus imitaciones (Jámblico *Protréptico* 55. 6-14. Trad. Vallejo Campos).³⁶

Desde la perspectiva del estagirita, el que conoce *ap' autôn tôn akribôn* conoce lo que es en sí mismo y, por lo tanto, sabe cuál es la naturaleza de las cosas.³⁷ Esta descripción del

³⁶ Τοῦτο δ' οὐχ οἷόν τε μὴ φιλοσοφῆσαντα [δύνασθαι] ποιεῖν μηδὲ γνωρίσαντα τὴν ἀλήθειαν· καὶ τῶν μὲν ἄλλων τεχνῶν τά τ' ὄργανα καὶ τοὺς λογισμοὺς τοὺς ἀκριβεστάτους οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων λαβόντες σχεδὸν ἴσασιν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν δευτέρων καὶ τρίτων καὶ πολλοστῶν, τοὺς δὲ λόγους ἐξ ἐμπειρίας λαμβάνουσι· τῷ δὲ φιλοσόφῳ μόνῳ τῶν ἄλλων ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἢ μίμησις ἐστίν· αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων.

³⁷ Fragmento 49: Ὡς περ οὖν οὐδ' οἰκοδόμος ἀγαθός ἐστιν οὗτος ὅστις κανόνι μὲν μὴ χρῆται μηδὲ τῶν ἄλλων μηδενὶ τῶν τοιοῦτων ὀργάνων, ἑτέροις δ' οἰκοδομήμασι παραβάλλων, ὁμοίως ἴσως κἂν εἴ τις ἢ νόμους τίθηται πόλεσιν ἢ πράττει πράξεις ἀποβλέπων καὶ μιμούμενος πρὸς ἑτέρας πράξεις ἢ πολιτείας ἀνθρωπίνης Λακεδαιμονίων ἢ Κρητῶν ἢ τινων ἄλλων τοιούτων, οὐκ ἀγαθὸς νομοθέτης οὐδὲ σπουδαῖος οὐ γὰρ ἐνδέχεται μὴ καλοῦ μίμημα καλὸν εἶναι, μηδὲ θεῖου καὶ βεβαίου τὴν φύσιν ἀθάνατον καὶ βέβαιον, ἀλλὰ δῆλον ὅτι μόνου τῶν δημιουργῶν τοῦ φιλοσόφου καὶ νόμοι βέβαιοι καὶ πράξεις εἰσὶν ὀρθαὶ καὶ καλαί.

“Así pues, igual que no es buen constructor el que no utiliza la regla o ninguno de los demás instrumentos de esta clase, sino que se deja llevar por otras construcciones, de manera semejante, si alguien instituye leyes para las ciudades o actúa considerando e imitando otras acciones o constituciones humanas de lacedemonios, cretenses o de cualquier otra ciudad por el estilo, no es un legislador bueno ni riguroso. Efectivamente, no puede ser bella una imitación de lo que no es bello, ni puede ser de naturaleza inmortal y estable la imitación de lo que no es divino ni estable, pero evidentemente el

conocimiento constituye el punto álgido del discurso aristotélico y, por este motivo, el objeto de debate entre los estudiosos, principalmente entre aquellos que quisieron ver la posible presencia de la teoría platónica de las Ideas.³⁸ Este debate ha abierto dos líneas interpretativas. Quienes han sostenido que Aristóteles había pasado por un período platónico ven en este pasaje la clave para apoyar su tesis. En este sentido, es clásica la postura de Jaeger. Para Jaeger, “las primeras cosas no pueden aludir al universal abstracto en el sentido posterior de Aristóteles, porque lo universal abstracto no se pone en contraste con imitaciones de ninguna especie. Imitaciones es de nuevo un término específicamente platónico, que no puede usarse con sentido independiente de la doctrina de que las formas son arquetipos”.³⁹

En las antípodas de esta interpretación se encuentran los análisis realizados por autores como Düring y Chroust. Para estos intérpretes, si bien Aristóteles estaría utilizando un vocabulario platónico, el contenido del discurso es netamente aristotélico. Desde la perspectiva de Düring,⁴⁰ dado que el *Protréptico* era una obra de divulgación, dirigida al público en general, carecía del lenguaje técnico. Por este motivo, términos como *eídos*, *mímesis*, *autó* y *agathón* no deben interpretarse bajo el sentido técnico platónico, sino como un lenguaje que, si bien era de uso común en la Academia, tenía como referente concepciones netamente aristotélicas.⁴¹ Por nuestra parte, intentaremos mostrar que este vocabulario también es empleado por Aristóteles a lo largo del *corpus* para hacer referencia a concepciones que no son platónicas. Con esto pretendemos dar un paso más en la interpretación de Düring, que considera que es lenguaje platónico pero que las concepciones allí defendidas son aristotélicas.

En este sentido, resulta relevante tener en cuenta que en los fragmentos precedentes (42-44), citados por Jámblico inmediatamente antes que la serie 47-50, Aristóteles señala que quien confunde las cosas buenas con las útiles no distingue lo que es buscado por sí mismo y, por lo tanto, no diferencia aquello que es un fin en sentido estricto de lo que es un mero medio para obtener dicho fin. Tal individuo “no se parece en nada a quien sabe lo que es bello y bueno ni a quien puede discernir entre causa y concausa” (fragmento 42). Teniendo en cuenta este contexto, podemos inferir que lo que quiere decir Aristóteles en los fragmentos 47-48 es que el político obtiene leyes que son buenas cuando se basa en el conocimiento de lo que es bueno en sí mismo.⁴² Ahora bien, esto no nos autoriza a hablar de presencia de

filósofo es entre los artesanos el único que logra leyes estables y acciones rectas y bellas” (Jámblico, *Protréptico* X 54. 14-25).

³⁸ Tal como lo indica Vallejo Campos (2005, p. 184), el fragmento 48 “está impregnado de un lenguaje con claras resonancias platónicas: *aídios* (eterno, B 50; cf. *Timeo* 29a3-5), *mónimos* (permanente, B 50) y *bébaios* (estable, B 49; en *Symp* 184b3 y *Crát.* 411c3 aparecen ambos términos juntos), junto con el concepto de *mímesis* (imitación), parecen situarnos de lleno en el contexto de la teoría platónica de las formas. Sin embargo, nada puede concluirse con seguridad de todo ello”.

³⁹ Jaeger, W. (1993, p. 111).

⁴⁰ Düring (1961, p. 218).

⁴¹ Düring (1961, p. 220).

⁴² En *Ética Eudemia* 1218b7-12, Aristóteles sostiene: φανερόν ὅτι οὔτε ἡ ἰδέα τἀγαθοῦ τὸ ζητούμενον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἐστίν, οὔτε τὸ κοινόν· τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον καὶ οὐ πρακτόν, τὸ δὲ κινήτων μὲν ἀλλ’ οὐ

la teoría de las Ideas en el *Protréptico*. Por tal motivo, al referirse a las imitaciones, tampoco estamos autorizados a sostener que Aristóteles presupone al binomio copia/Idea que la teoría platónica supone. Por tal motivo, en lo que resta del trabajo intentaremos establecer qué quiere indicar Aristóteles mediante la expresión “en sí mismos” y el término imitaciones.

III.1. LO QUE ES EN SÍ O POR SÍ EN EL FRAGMENTO 48

En el fragmento 48 Aristóteles afirma que para promulgar leyes justas no alcanza con conocer las constituciones de otras *póleis* (fragmento 49), esto es, lo particular y contingente, sino que se debe conocer el principio de la acción, identificado con el bien del hombre, y, por este motivo, con su fin último. Esta lectura, nos lleva a pensar que en dicho fragmento del *Protréptico* Aristóteles presupone el argumento basado en la ciencia presentado en *Sobre las Ideas*. En esta última obra Aristóteles dice:

Además, si la medicina es ciencia no de esta salud en particular sino de la salud en sentido absoluto, habrá cierta salud en sí; y si la geometría no es ciencia de este caso de lo igual y de lo conmensurable en particular sino de lo igual y de lo conmensurable en sentido absoluto, habrá cierta igualdad en sí y cierta conmensurabilidad en sí, y éstas son las Ideas. (Alejandro de Afrodisias, *Comentario a la Metafísica* 79, 11-15).⁴³

En el *Protréptico*, Aristóteles parte de dos supuestos, uno implícito y otro explícito. El primero, el implícito, es que existe una ciencia política cuyo fin es el bien para la *pólis* (fragmentos 46-50). El otro supuesto, el explícito, es que el que quiere gobernar correctamente tiene que tener leyes buenas, bellas y justas. Ahora bien, por las razones antes referidas, a saber: no hay conocimiento de lo particular y contingente (fragmento 48), el objeto de tal ciencia, al igual que en *Sobre las Ideas* en relación con la medicina o la geometría, no podrá ser simplemente el conocimiento de las cosas bellas o justas, o de leyes bellas o justas, sino de lo bello y de lo justo en sí.⁴⁴ La pregunta que surge es la siguiente: ¿qué debemos entender en este pasaje por “lo que es en sí”?

πρακτόν)· τὸ δ' οὐ ἔνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων. ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν.

“Es evidente, pues, que el bien en sí que buscamos no es ni la Idea del bien, ni el bien común (pues uno es inmóvil e irrealizable, otro, móvil, pero tampoco realizable). Pues aquello con vistas a lo cual se persigue algo como fin, es lo mejor y causa de los bienes subordinados, y el primero de todos; de manera que esto sería el bien en sí, el fin de todas las acciones humanas.”

⁴³ ἔτι εἰ ἡ ἱατρικὴ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τῇσδε τῆς ὑγιείας ἀλλ' ἀπλῶς ὑγιείας, ἔσται τις αὐτοῦγεία· καὶ εἰ ἡ γεωμετρία μὴ ἔστι τοῦδε τοῦ ἴσου καὶ τοῦδε τοῦ συμμετρου ἐπιστήμη ἀλλ' ἀπλῶς ἴσου καὶ ἀπλῶς συμμετρου, ἔσται τι αὐτόισον καὶ αὐτοσύμμετρον, ταῦτα δὲ αἱ ἰδέαι.

⁴⁴ Fragmentos 48 y 49 del *Protréptico*.

Es correcto decir que las Ideas platónicas son por sí mismas en tanto que dan cuenta de las características de las cosas y permiten conocerlas, pero no requieren de otra cosa para ser o ser explicadas. Sin embargo, no hay elementos concluyentes que nos permitan sostener que en el *Protréptico* Aristóteles haya sostenido la teoría de las Ideas. El uso de las expresiones “en sí mismo” y “por sí mismo” tampoco es un elemento suficiente para defender tal tesis. El análisis de algunos pasajes del *corpus* aristotélico nos permite notar que Aristóteles usa los calificativos “lo es por sí mismo” o “en sí mismo” para caracterizar tanto a la *ousía* como a los primeros principios y causas. En *Metafísica* V 1 1003a 25-27, Aristóteles afirma “puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que estas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma” (trad. Calvo Martínez).⁴⁵ En *Metafísica* VII 4 1029b Aristóteles describe la esencia mediante el calificativo de “lo que es por sí”: τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ’ αὐτό. Desde la perspectiva de Long,⁴⁶ esta identificación implica que el ser para algo está vinculado con su *eídos*, el cual se identifica con el τὸ τί ἦν εἶναι de la cosa, y, por lo tanto, con el “ser por sí” de la cosa. Para este autor, a diferencia del platonismo, con Aristoteles se abre el espacio para comprender el *eídos* como perteneciendo en sí mismo y verdaderamente a la cosa.⁴⁷ Leído de esta forma, aquello que es *per se* es “aquello en virtud de lo cual”, razón por la cual es prioritariamente la forma o entidad o “lo que es ser”.⁴⁸

En *Metafísica* III 4, 999a 25-28, al formular la octava aporía, Aristóteles señala la siguiente problemática:

Hay una aporía relacionada con estas, la más difícil de todas y la que es más necesario considerar, de la cual trataremos ahora. Y es que, si no existe algo aparte de los individuos y los individuos son infinitos, ¿cómo es posible alcanzar ciencia de las cosas infinitas? En efecto, conocemos todas las cosas en la medida en que se da algo que es uno, idéntico y universal (Trad. Calvo Martínez).⁴⁹

Este pasaje de la *Metafísica* es la versión aporética de la formulación del argumento que parte de las ciencias presentado en *Sobre las Ideas*. En este capítulo del libro III Aristóteles se enfrenta con la problemática de si existe algo además de las infinitas cosas sensibles, pues de negar la existencia de ese algo nos enfrentamos a dos consecuencias inaceptables: 1) no existiría conocimiento al menos que se lo identifique con la percepción (*Metafísica* III 4 999b 4-5) y 2) no existirían los particulares sensibles, pues no habría generación (*Metafísica* III 4

⁴⁵ ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ’ αὐτήν.

⁴⁶ Long (2011, p. 180).

⁴⁷ Long (2011, p. 182).

⁴⁸ Owen (1963, p. 349).

⁴⁹ ἔστι δ’ ἐχομένη τε τούτων ἀπορία καὶ πασῶν χαλεπωτάτη καὶ ἀναγκαιοτάτη θεωρῆσαι, περὶ ἧς ὁ λόγος ἐφρέσθηκε νῦν. εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστα, τὰ δὲ καθ’ ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ’ ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην;

999b 6-8) y lo sensible es aquello que necesariamente está sujeto a la generación y corrupción. Ahora bien, Aristóteles descarta que esto que es eterno, uno e imperecedero pueda ser el género o universal, si por esto entendemos las Ideas platónicas. No obstante, al partir de los mismos supuestos epistémicos defendidos por Platón, debe dar respuesta a esta problemática, ya que, de lo contrario, debería aceptar la negación de su propia concepción de ciencia y la existencia de aquello que él mismo pretende explicar: lo real. Esta encrucijada presupuesta en el argumento a partir de las ciencias lo llevará a afirmar unas líneas más abajo:

En efecto, necesariamente es algo lo que se genera y aquello a partir de lo cual se genera, y el último de estos es ingenerado, si es que ha de pararse en algún punto y no es posible la generación a partir de lo que no es. Además, puesto que hay generación y movimiento, necesariamente han de tener límite. (Y es que ningún movimiento es infinito, sino que todos tienen fin, y no es posible que se genere lo que no puede llegar a estar generado; y por su parte, lo generado existe tan pronto como se generó.) Además, si la materia es (eterna) por ser ingenerada, mucho más razonable aun es que (lo) sea la entidad a que aquella llega en la generación. Y si no lo son ni esta ni aquella, nada existirá en absoluto; pero si esto es imposible, necesariamente habrá algo fuera del compuesto concreto: la forma y la configuración específica (*Metafísica* III 4, 999b 6-16. Trad. Calvo Martínez).⁵⁰

La conclusión a la cual pretende arribar Aristóteles es que hay algo que debe ser ingenerado y eterno y eso será la causa de las cosas generadas y, aunque no lo diga explícitamente en el pasaje, el objeto de la ciencia. Para mostrar tal tesis, parte de las siguientes premisas:

1. no es posible la generación a partir del no ser;
2. la existencia de la generación y el movimiento es una evidencia;
3. la generación debe tener un límite, pues, si todo fuese generado, habría una regresión al infinito.

Sobre la base de estas premisas, Aristóteles concluye que, si la materia es eterna pues es ingenerada, más aún debe serlo la *ousía*. Para garantizar la existencia de los sensibles y el conocimiento debe haber algo no generado, que sea en acto, que le dé a la cosa su configuración específica y que sea su fin, es decir, debemos presuponer la *ousía*, entendiendo por esto su configuración conceptual o formal. De esta manera, lo que es uno, eterno,

⁵⁰ ἀνάγκη γὰρ εἶναι τι τὸ γινόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγένητον, εἴπερ ἴσταται τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον· ἐτι δὲ γενέσεως οὐσης καὶ κινήσεως ἀνάγκη καὶ πέρας εἶναι (οὔτε γὰρ ἄπειρός ἐστιν οὐδεμία κίνησις ἀλλὰ πάσης ἐστι τέλος, γίνεσθαι τε οὐχ οἷόν τε τὸ ἀδύνατον γενέσθαι· τὸ δὲ γεγονὸς ἀνάγκη εἶναι ὅτε πρῶτον γέγονεν· ἐτι δ' εἴπερ ἡ ὕλη ἐστι διὰ τὸ ἀγένητος εἶναι, πολὺ ἐτι μᾶλλον εὐλογον εἶναι τὴν οὐσίαν, ὃ ποτε ἐκείνη γίγνεται· εἰ γὰρ μήτε τοῦτο ἔσται μήτε ἐκείνη, οὐδὲν ἔσται τὸ παράπαν, εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, ἀνάγκη τι εἶναι παρὰ τὸ σύνολον, τὴν μορφήν καὶ τὸ εἶδος.

ingenerado y condición de posibilidad de conocimiento por ser primero, en sí y por sí, es la forma o configuración conceptual de la cosa.

En el fragmento 33 del *Protréptico* (Jámblico *Protréptico* 38.22-39.4) Aristóteles presenta un argumento parecido al esgrimido en el fragmento 48, que va en la misma línea que los pasajes citados de *Metafísica*:

Siempre, efectivamente, es más cognoscible lo anterior que lo posterior y lo mejor por naturaleza que lo peor. Pues hay ciencia más de lo definido y ordenado que de sus contrarios, y más de las causas que de los efectos. Las cosas buenas son más definidas y ordenadas que las malas, igual que lo es más el hombre virtuoso que el deshonesto. Es necesario, efectivamente, que haya entre unas y otras cosas la misma diferencia. Y lo anterior es causa en mayor medida que lo posterior, porque, si suprimimos aquello, se suprime lo que recibe su realidad de ello: las líneas, si se suprimen los números; las superficies, si se suprimen las líneas; los volúmenes si se suprimen las superficies; y las llamadas sílabas si se suprimen las letras.⁵¹ (trad. Vallejo Campos, levemente modificada)

En este fragmento, Aristóteles señala que la ciencia debe ser de lo que es anterior, esto es, de las causas y de los elementos constitutivos de las cosas, ya que además de ser por sí, esto es, no necesitar de nada ulterior para ser explicados, son aquello por lo cual se da cuenta del ser y del conocimiento del resto de las cosas. Líneas más abajo, al sostener que las cosas buenas son más definidas y ordenadas que las malas, Aristóteles identifica a las primeras con lo anterior y las causas. El paralelismo establecido entre lo anterior y las causas con aquello por cuyo medio las cosas reciben su ser, nos permiten concluir que, si la relación entre la noción de causa y la de bien es correcta, el bien es, al menos, una de las causas por la cuales las cosas reciben su *ousía*, y, por lo tanto, su ser. Esto no implica aceptar que el bien es un principio en el mismo sentido en que lo es la Idea platónica del Bien. Por el fragmento 42,⁵²

⁵¹ Ἀεὶ γὰρ γνωριμώτερα τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων καὶ τὰ βελτίω τὴν φύσιν τῶν χειρόνων. τῶν γὰρ ὀρισμένων καὶ τεταγμένων ἐπιστήμη μᾶλλον ἐστὶν ἢ τῶν ἐναντίων, ἔτι δὲ τῶν αἰτίων ἢ τῶν ἀποβαινόντων. ἔστι δ' ὀρισμένα καὶ τεταγμένα τὰγαθῶν κακῶν μᾶλλον, ὥσπερ ἄνθρωπος ἐπικεικὴς ἀνθρώπου φαύλου τὴν αὐτὴν γὰρ ἔχει ἀναγκαῖον αὐτὰ πρὸς ἄλληλα διαφορὰν. αἰτία τε μᾶλλον τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων· ἐκείνων γὰρ ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὰ τὴν οὐσίαν ἐξ ἐκείνων ἔχοντα, μήκη μὲν ἀριθμῶν, ἐπίπεδα δὲ μηκῶν, στερεὰ δὲ ἐπιπέδων, στοιχείων δ' αἱ ὀνομαζόμεναι συλλαβαί.

⁵² *Protréptico* 42 (Jámblico *Protréptico* IX 52.16 - 53.2): Τὸ δὲ ζητεῖν ἀπὸ πάσης ἐπιστήμης ἕτερόν τι γενέσθαι καὶ δεῖν χρησίμην αὐτὴν εἶναι, παντάπασιν ἀγνοοῦντός τινός ἐστιν ὅσον διέστηκεν ἐξ ἀρχῆς τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ ἀναγκαῖα· διαφέρει γὰρ πλείστον. τὰ μὲν γὰρ δι' ἕτερον ἀγαπώμενα τῶν πραγμάτων, ὧν ἄνευ ζῆν ἀδύνατον, ἀναγκαῖα καὶ συναίτια λεκτέον, ὅσα δὲ δι' αὐτά, κἂν ἀποβαίῃ μηδὲν ἕτερον, ἀγαθὰ κυρίως· οὐ γὰρ δὴ τόδε μὲν αἰρετὸν διὰ τόδε, τόδε δὲ δι' ἄλλο, τοῦτο δ' εἰς ἄπειρον οἴχεται προϊὼν, ἀλλ' ἵσταται πού.

“Pretender que toda ciencia produzca algo distinto <respecto de ella misma> y que sea útil es propio de alguien que desconoce absolutamente en qué medida se separan desde su origen las cosas buenas y las cosas necesarias. Pues se diferencian en grado sumo. En efecto, las cosas que deseamos

sabemos que el bien es la verdadera causa de las cosas, y este se identifica con su fin. Cada cosa tiene un bien que le corresponde por naturaleza y se plenifica en tanto existe conforme a él. Dado esto, las causas mencionadas en el fragmento 33 deben ser aquello que es “en sí mismo” en el fragmento 48, ya que en uno y otro caso se está hablando de la misma ciencia. En ambos casos, se podría tratar de una remisión al bien como principio rector de la acción, que solo el filósofo conoce, pues solo él ha estudiado la naturaleza humana (fragmento 46).

Si aceptamos lo afirmado hasta aquí, podemos concluir que la confrontación entre el *Protréptico* y *Sobre las Ideas* es una prueba relativamente solida de que las objeciones que Aristóteles realiza a la teoría platónica a través del argumento de las ciencias se aplicarían al fragmento 48 y a quienes sostienen tal tesis, si se persiste en creer que allí se postula la misma teoría. Simultáneamente la existencia de un argumento para refutar las razones por las cuales los platónicos defienden la existencia de las Ideas en paralelo a la redacción del *Protréptico* permite sostener que Aristóteles no podría defender dicha teoría, pues de lo contrario habría caído en una inconsistencia.

III.2. “LO QUE ES EN SÍ” /IMITACIONES EN EL FRAGMENTO 48 DEL *PROTRÉPTICO*

Uno de los principales problemas hermenéuticos que presenta el fragmento 48 del *Protréptico* es la aparente contraposición que Aristóteles realiza entre “lo que es en sí” y las imitaciones. Sin embargo, creemos que la clave para comprender el sentido del texto es dada por Aristóteles en el fragmento 47, citado por Jámblico (*Protréptico* X 54. 22-55.6) inmediatamente antes que el fragmento 48:

Efectivamente, así como en las demás técnicas productivas los mejores instrumentos se han descubierto a partir de la naturaleza – por ejemplo, en la construcción la plomada, la regla o el compás, los hemos obtenidos de <las observación> del agua, la luz y los rayos del sol, que nos sirve como criterio para comprobar lo que es suficientemente recto y plano desde el punto de vista perceptivo –, de la misma manera el político también debe estar en posesión de ciertas normas derivadas de la naturaleza en sí misma y de la verdad, en referencia a las cuales juzgue qué es justo, bello y conveniente. Pues igual que allí estos instrumentos superan a todos los demás, también la mejor ley es la que mejor concuerda con la naturaleza (Jámblico *Protréptico* 54.22-55.6).⁵³

para la realización de otras y sin las cuales es imposible vivir son necesarias y causas concomitantes, mientras que las que son deseadas por ellas mismas y no resulta de ellas otra cosa son buenas, pues no es deseable por esto ni por otra cosa y prosigue al infinito, sino que la serie se detiene en alguna parte” (Trad. Vallejo Campos).

⁵³ Καθάπερ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις ταῖς δημιουργικαῖς ἀπὸ τῆς φύσεως εὗρηται τὰ βέλτιστα τῶν ὀργάνων, οἷον ἐν τεκτονικῇ στάθμη καὶ κανὼν καὶ τόρνος—τὰ μὲν ὕδατι τὰ δὲ φωτὶ καὶ ταῖς αὐγαῖς τῶν ἀκτίνων ληφθέντων—πρὸς ἃ κρίνοντες τὸ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἰκανῶς εὐθὺ καὶ λεῖον βασιανίζομεν, ὁμοίως δὲ καὶ τὸν

Lo que nos interesa de este fragmento es la descripción de cómo las técnicas obtienen sus instrumentos observando el comportamiento de la naturaleza. Para construir la plomada, la regla o el compás, los hombres no se han valido de otros instrumentos ya existentes, sino que lo hicieron a partir del conocimiento del comportamiento del agua, la luz y los rayos del sol. Si bien actúan por imitación, lo que imitan es la naturaleza. Este *modus operandi* le sirve a Aristóteles para sostener que el político debe proceder de modo análogo a estas técnicas. El político gobierna por medio de sus leyes y normas. En este sentido las leyes son al político lo que la plomada y la regla para las técnicas: sus instrumentos. La analogía sirve para mostrar que, así como las técnicas productivas deben tener como modelo a la naturaleza para realizar sus instrumentos, el político debe proceder del mismo modo,⁵⁴ pues no se puede hacer una ley sobre la base de otras leyes, que son múltiples, variadas y contingentes. Debe tener como criterio el conocimiento de lo que es el bien para el hombre, razón por la cual debe conocer su naturaleza. En este sentido es relevante señalar que en el fragmento 48 Aristóteles no realiza una verdadera contraposición entre conocimiento de lo que es en sí/ imitaciones, sino que afirma que solo el filósofo puede obtener imitaciones a partir de lo primero en sí mismo. Si seguimos la línea de lectura arriba señalada y continuamos sosteniendo que las imitaciones son las leyes que reflejan los principios de la acción, esto es, los verdaderos fines y, por ende, bienes del hombre, lo que Aristóteles está afirmando en este fragmento es que solo por medio del filósofo las leyes de la *pólis* pueden ser acordes a lo más exacto en sí, esto es, conforme al verdadero bien del hombre⁵⁵ y no copias o réplicas de leyes de otras ciudades. Que el político obre de este modo sería tan incorrecto como que el constructor realice casas mirando construcciones ya realizadas, pero no utilizando los instrumentos correspondientes y, por lo tanto, los criterios adecuados: aquellos de la construcción (fragmento 49). Si se acepta esta lectura, lo que está en la base del fragmento 48 no necesariamente tiene que ser la contraposición entre las Ideas y las imitaciones, sino el axioma aristotélico, tan presente a lo largo de todo el *Protréptico*, de que la técnica imita a la naturaleza (fragmentos 13, 14 y 23) y la completa. “La naturaleza en su totalidad, como si estuviera dotada de razón, no hace nada al azar, sino todo con vistas a algo, y, desterrando el azar, la naturaleza atiende al fin más incluso que las técnicas, porque también las técnicas eran imitaciones de la naturaleza” (trad. levemente modificada de Vallejo Campos).⁵⁶ Si bien la política es una ciencia práctica y no una técnica, el paragón sirve para hacer inteligible el modo de proceder análogo a partir de un ejemplo claramente entendible para el interlocutor. Mediante los ejemplos utilizados

πολιτικὸν ἔχειν τινὰς ὄρους δεῖ ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας, πρὸς οὓς κρινεῖ τί δίκαιον καὶ τί καλὸν καὶ τί συμφέρον. ὥσπερ γὰρ ἐκεῖ τῶν ὀργάνων ταῦτα διαφέρει πάντων, οὕτω καὶ ἡ νόμος ἡ κάλλιστος ὁ μάλιστα κατὰ φύσιν κείμενος.

⁵⁴ Véase Zannata (2008, p. 297).

⁵⁵ Según Berti (2005, p. 411), al hablar de *agathón* en el *Protréptico*, Aristóteles no está aludiendo ni a un principio trascendente ni a un juicio subjetivo, sino al principio de un orden objetivo, identificado con la naturaleza. El bien de cada cosa sería, en este sentido, el cumplimiento de su naturaleza y, por este motivo, de su fin.

⁵⁶ Fragmento 23 (Jámblico *Protréptico* 34. 6-9)

en los fragmentos 47 y 48 Aristóteles realiza un doble movimiento. Por un lado, en el fragmento 47 enfatiza la necesidad de que en la obtención de las leyes los políticos procedan de manera análoga a las técnicas mirando el comportamiento de su objeto de estudio. Pero, por otro lado, en el fragmento 48 señala un déficit de estas técnicas respecto de la filosofía, que muestra un límite en relación con su modo de proceder. En este fragmento, Aristóteles indica que, mediante sus instrumentos (la regla, la plomada, etc.), los que se ocupan de las técnicas pueden acceder a determinadas características de su objeto, aquellas que les son dadas de forma inmediata, esto es, sus cualidades sensibles, razón por la cual no tienen conocimiento en sentido propio (*Metafísica* I 1). Si no trascienden esta instancia, sólo tendrán razonamientos de segundo orden, pero no alcanzarán los principios de las cosas, aquellos que determinan qué son. En este sentido, si aceptamos que en el fragmento 48 Aristóteles continúa argumentando en la misma línea que en el fragmento precedente, podemos pensar que a través del término *mimesis* no está aludiendo a la relación entre los principios y las cosas que son por participación o imitación de dichos principios, sino al modo de proceder propio de las técnicas aludidas por el estagirita. En consecuencia, podríamos concluir que, si bien la presencia de cierto bagaje platónico en los fragmentos 48 y 47 es indudable, esta influencia parece estar vinculada con el modo en que se explica lo real apelando a ciertos principios que trascienden lo sensible y a la definición de la ciencia como el conocimiento de dichos principios. Pese a esto, al analizar la naturaleza de dichos principios en ambos pensadores, no parece haber elementos que nos permitan concluir que Aristóteles esté postulando en el fragmento 48 o en algún otro fragmento del *Protréptico* la teoría platónica de las Ideas.

CONCLUSIONES

En el presente trabajo hemos querido demostrar que el fragmento 48 no puede usarse como un testimonio en favor de que Aristóteles haya sostenido la teoría de las Ideas. A tales fines nos hemos valido de dos recursos diferentes. Uno de estos recursos, que ha sido el empleado por la tradición exegetica, consistió en demostrar que las obras en las cuales Aristóteles ha realizado la crítica a la teoría de las Ideas, sobre todo, *Sobre la Ideas* y *Sobre la filosofía* o *Metafísica* I, son relativamente contemporáneas al *Protréptico*. La datación en un mismo período de estos escritos nos permitió inferir que, de afirmar que Aristóteles habría sostenido la teoría de las Ideas, se debe aceptar una inconsistencia en su pensamiento, pues, al mismo tiempo que criticó dicha teoría, la defendió. Sin embargo, esta estrategia argumentativa no nos resultó suficiente para defender nuestra tesis. Por tal motivo, nuestra estrategia hermenéutica fue intentar demostrar que los que creen que Aristóteles defendía en el *Protréptico* la teoría de las Ideas caen en la misma crítica que el estagirita realiza a los platónicos cuando estos dan los argumentos de por qué deben existir las Ideas. En ambos casos, concluyen más de lo que el texto permite concluir. Esto se debe básicamente a que quienes sostienen que hay presencia de la teoría de las Ideas en el *Protréptico* basan su tesis en que en este texto Aristóteles habla de “lo que es en sí mismo” y de imitaciones. Hemos intentado demostrar que, si bien esto es un vocabulario platónico, también Aristóteles usa las mismas expresiones y los mismos términos para presentar concepciones propias. En los

escritos éticos promulga la existencia de un bien en sentido absoluto o el bien en sí (*Ética Eudemia* I 8, 1217b 3-5), en la *Metafísica* alude explícitamente a la *ousía* como aquello que es por sí (*Metafísica* VII 4 1029b) y, paralelamente, se refiere a las técnicas como aquello que imita la naturaleza (*Protréptico* fragmentos 11, 13 y 47). Presuponer sobre la base del uso terminológico que Aristóteles sostiene la teoría de las Ideas, teniendo en cuenta que él utiliza esa terminología en la exposición de sus propias concepciones, es pretender que el texto diga más de lo que por sí mismo dice. La definición de ciencia propuesta en los fragmentos 33 y 48 no llevan a concluir que las leyes no pueden ser promulgadas como imitaciones de otras leyes o sobre lo que a cada uno le parece bueno. Hay ciertos principios que deben ser tenidos en cuenta como criterios. Sin embargo, dichos principios no son las Ideas platónicas. Para Aristóteles el bien es el criterio adecuado de la acción, es por sí y responde a la naturaleza de la cosa (fragmento 42), razón por la cual puede ser el principio de la acción presupuesto en el fragmento 48. Por esta razón suponer que lo que es “en sí” en el fragmento 48 son las Ideas es claramente concluir más de lo que el texto permite.

REFERENCIAS

EDICIONES Y TRADUCCIONES

- BERTI, E. *Protreptico*. Introduzione, traduzione e commento di E. Berti. Milano: UTET, 2008 [2000].
- CASAGLIA, M. Aristotele. *Protreptico*. Introduzione, traduzione e commento di M. Casaglia. Firenze: Editrice Clinamen, 2001.
- CHROUST, A. H. Aristotle's *Protrepticus*. Introduction, reconstruction and comments by A. H. Chroust. Indiana: University of Notre Dame Press, 1964.
- DÜRING, I. *Aristotle's Protrepticus, An attempt at reconstruction*. Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1961.
- ROSE, V. *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1966
- ROSS, W. D. *Aristotelis dialogorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- ROSS, W. D. (ed.) *The Works of Aristotle translated into English*. Oxford: Clarendon Press, 1908-52.
- SCHNEEWEISS, G. *Aristoteles, Protreptikos*. Rekonstruiert, übersetzt und kommentiert von G. Schneeweiss. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- VIANO, C. A. *Aristotele, Metafisica*. Introduzione, traduzione e commento di C. A. Viano. Torino: Unione Tipografico- Editrice Torinese, 1980.
- ZANATTA, M. *Aristotele. Frammenti. Opere logiche e filosofiche*. Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta. Milano: BUR, 2010.
- ZANATTA, M. *Aristotele, I Dialoghi*. Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2008.

REFERENCIA SECUNDARIA

- AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. cast. de V. Peña. Madrid: Escolar y Mayor Editores, 2008.
- BERTI, E. *La filosofia del “primo” Aristotele*. Milano: Centro di Richerche di Metafisica dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997 [1962].
- BERTI, E. *Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima*. Milano: Bompiani, 2004 [1977].
- BERTI, E. *Nuovi studi aristotelici*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- BIGNONE, E. *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia, 1973. 2 v.
- CASE, T. *Aristotle*, en Wians, W. (ed.). *Aristotle’s philosophical development*. London: Rowman & Littlefield, 1996. p. 1-40.
- BRAVO, F. Teoría de la definición en el *Menón*. In: CORREA MOTTA, A.; ZAMORA, J. M. (eds.). *Ennoia. Estudios de filosofía antigua*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 49-84.
- CARDULLO, R. L. “Il *Perì ideôn* di Aristotele e il *Parmenide* di Platone, ovvero: da un comune tentativo di ‘salvare’ le idee verso un inevitabile scontro dottrinale”. In: BARBANTI, M.; ROMANO, F. (ed). *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione, Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*. Catania: CUECM, 2002, p. 155-184.
- CHERNISS, H. *Aristotle’s criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944.
- FINE, G. *On Ideas. Aristotle’s criticism of Plato’s theory of forms*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- GUTHRIE, W. *Historia de la filosofía griega*. Trad. cast. de A. Medina González. Madrid: Gredos, vol. VI, 1993 [1981].
- JAEGER, W. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*. Trad. cast. de J. Xirau y W. Roce. México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1923].
- HUGHES, G. J. *Aristotle on Ethics*. London: Routledge, 2003 [2001].
- LONG, C. P. *Aristotle on the nature of truth*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- MOHR, R. D. Plato, “Statesman” 284c-d: An “Argument from the sciences” Author(s). *Phronesis*, v. 22, n. 3, p. 232-234, 1977.
- OWEN, J. *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963.
- PETRILLI, R. *Linguaggio e filosofia nella Grecia antica*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

REALE, G. *The concept of first philosophy and the unity of the Metaphysics of Aristotle*. New York: State University of New York, 1980 [1967].

RESHOTKO, N. "A Bastard kind of reasoning: The argument from the sciences and the introduction of the receptacle in Plato's *Timaeus*". *History of Philosophy Quarterly*, v. 14, n. 1, p. 121-137, 1997.

ROSS, D. *Teoría de las ideas de Platón*. Trad. de José Luis Díez Arias. Madrid: Cátedra, 1993 [1951].

VOGEL, C. J. "The legend of the platonizing Aristotle". In: DÜRING, I.; OWEN, G.E. L. (ed). *Aristotle and Plato in the mid-Fourth century*. Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1960, p. 248-256.

Recebido em: 13 de fevereiro de 2017

Aprovado em: 14 de março de 2017

ARTE ALLUSIVA: A REPRESENTAÇÃO DE MEDEIA NA ARGONÁUTICA DE APOLÔNIO DE RODES E NAS METAMORFOSES DE OVÍDIO

Fábio Gerônimo Mota Diniz*

* Doutorado em
Estudos Literários
pela Faculdade de
Ciências e Letras
de Araraquara,
Universidade
Estadual Paulista
“Julio de Mesquita
Filho” (UNESP).

RESUMO: O presente texto tem por objetivo analisar a notável influência da aparição da personagem Medeia no poema épico helenístico *Argonáutica*, de Apolônio de Rodes, especialmente no canto III, sobre a representação da mesma personagem no Livro VII das *Metamorfoses* de Ovídio. A análise se dará, sobretudo, sob a ótica da chamada *arte allusiva*, procedimento análogo à moderna intertextualidade, que incide sobre as relações de influência entre as obras clássicas. Partindo da relação existente entre os poetas helenísticos como influência para os escritores romanos, a leitura se desenvolverá, contudo, apenas sobre as perspectivas narrativas e na representação da personagem nos dois poemas, sem investir sobre aspectos da alusão formal no nível expressivo/poético, e trabalhando essas perspectivas em nível interdiscursivo.

PALAVRAS-CHAVE: Apolônio de Rodes; Ovídio; Medeia; *arte allusiva*.

ARTE ALLUSIVA: MEDEA'S REPRESENTATION
IN APOLLONIUS RHODIUS' ARGONAUTICA
AND IN OVID'S METAMORPHOSIS

ABSTRACT: This text aims to analyse the influence of the remarkable appearance of the character Medea in Apollonius Rhodius' Hellenistic epic poem *Argonautica* – especially in the Book III – regarding its influence on the representation of the same character in the Book VII of Ovid's *Metamorphosis*. The analysis will take place mainly from the perspective of what is called *arte allusiva*, a procedure analogous to modern intertextuality, which focuses on the relations of influence between classical works. Starting from the influential relationship Hellenistic established with Roman writers, the perusal, however, will be developed only over the narrative perspectives as well as the character representation in the two poems, without dwelling on formal aspects of allusion at the expressive/poetic level, and working with these perspectives at interdiscursive level.

KEYWORDS: Apollonius Rhodius; Ovid; Medea; *arte allusiva*.

O poeta romano Públio Ovídio Naso reúne, em seu grande poema *Metamorfoses*, um vasto catálogo de mitos diversos que, no entanto, desenham um conjunto coeso pela repetição da mesma unidade temática, justamente o processo de metamorfose que nomeia a obra. O poema é composto por 250 histórias em 15 livros e, apesar de iniciar seu extenso passeio pela mitologia pelo início dos tempos, não há nessa obra do poeta latino uma preocupação com a ordem especificamente cronológica dos acontecimentos, mas sim com uma distribuição coerente e coesa dos vários mitos de transfiguração que povoam o imaginário literário da Antiguidade Clássica até os dias atuais. Nesse sentido, o formato do poema foge da estrutura meramente catalogica, ganhando contornos de um poema cosmogônico, aos moldes da *Teogonia*, de Hesíodo.

Curtius faz observações sobre a importância e a influência das *Metamorfoses* de Ovídio, especialmente na Idade Média (1957, p. 50-51):

No início de *As Metamorfoses* o século XII encontrou uma cosmogonia e cosmologia acordes com o platonismo contemporâneo [...]. Mas as *Metamorfoses* eram também o repertório empolgante e romanesco da mitologia. Quem era Faetonte? Licáon? Procne? Aracne? Ovídio era o *Who's Who* para milhares de perguntas semelhantes. Era preciso conhecer as *Metamorfoses* muito bem; do contrário, impossível compreender os poetas latinos. Ademais, todas essas histórias mitológicas possuíam cunho alegórico. Ovídio também era, portanto, um repositório de moral. Dante ornamenta episódios do *Inferno* com metamorfoses que deviam sobrepujar Ovídio [...].

Para a construção de uma obra de tamanha magnitude, Ovídio empenhou todos os conhecimentos disponíveis da tradição literária anterior a ele, podendo ser recolhidas de seu poema várias fontes gregas e romanas. A metamorfose de seres mitológicos está presente na literatura desde a *Iliada*, e a identificação das fontes de Ovídio é algo importante, já que diversos mitos que são amplamente conhecidos pelas artes, literatura, filosofia, etc. chegaram até nós principalmente por intermédio das *Metamorfoses*.

Dentre essas diversas fontes, destacam-se os poetas do chamado Período Helenístico, momento particular da literatura grega no qual houve uma produção artística muito diversificada em relação ao período Clássico, no que tange tanto aos temas abordados quanto à preocupação com o trabalho das formas literárias. A preocupação dos eruditos daquele momento, principalmente daqueles que frequentaram a famosa Biblioteca de Alexandria, era com o passado estabelecido da cultura de língua grega, que era por eles reavaliado e, portanto, a postura desses poetas passava a ser também a de críticos literários e, muitas vezes, de criadores de novas teorias estéticas.

No contexto dos chamados *philólogooi*, a postura em relação à produção poética mudou substancialmente, não apenas como reflexo de uma mudança da estrutura social, que deixava de ser a *pólis* do século V para um grupo de reinos derivados das conquistas de Alexandre Magno, mas a principal produção poética deixou de ser focada na poesia oral, na *performance* voltada para o público, e passou a ser essencialmente uma literatura privada, voltada para

o indivíduo (Houghton, 1987, p. 34). É dessa literatura que bebem os poetas romanos, em um diálogo muito frutífero e constante.

Metamorfoses é um dos exemplares dessa influência, pois, como destaca O'Hara (2007, p. 118), o poeta “frequentemente se dedica à extensiva adaptação simultânea de fontes variadas”; na construção do longo poema hexamétrico. Além disso, para O'Hara, “seus empréstimos são caracterizados pela abrangência, o uso de variantes mitológicas, e a mistura e justaposição de material de diferentes gêneros”. A discussão acerca do gênero em que se encaixam as *Metamorfoses* é extensa e em parte ainda muito complexa, pois mesmo sendo composta sob a forma de um extenso épico, em versos hexamétricos, é um poema cujo principal conteúdo são diversas histórias míticas reunidas sob o tema da metamorfose, sem um protagonista único a ser considerado o seu herói épico e sem um recorte mítico específico. Muitos dos episódios retratados no poema, como o próprio lamento de Medeia, tem uma natureza muito mais lírica que épica, por exemplo. Essa mistura de elementos formais de gêneros diversos é algo que não se restringe ao poema em questão, pois tanto nas *Heróides* quanto nas *Pônticas*, Ovídio utiliza-se do dístico, metro tradicional da elegia, mas compõe na forma de epístola. No caso das *Metamorfoses*, a obra se assemelha mais aos poemas de Hesíodo, *Teogonia* e *Trabalhos e Dias*, especialmente ao primeiro, catálogo de mitos e genealogias que também parte da origem dos tempos. Ainda assim é complexo avaliá-lo, como observa Zélia de Almeida Cardoso (2003, p. 83):

Não é uma epopeia, apesar do tom épico, dos versos hexâmetros e do emprego sistemático da narração. Não se caracteriza também como poema didático, pois que, mesmo que quiséssemos considerá-lo como uma tentativa de explicar o universo pela teoria neopitagórica que admite a reencarnação da alma, iríamos esbarrar, sem dúvida, na falta de qualquer fundamentação científica, no superficialismo e no tratamento irônico e brincalhão dado a algumas lendas.

A natureza variada do poema de Ovídio é atestada em todos os episódios narrados. Apesar da afirmação de muitos autores de que *Metamorfoses* se trata de um poema épico, Gonçalves aponta para a estrutura do poema, “que consiste de uma teia de mitos entrelaçados em uma cadeia narrativa, muito pouco lembra a épica heroica de Virgílio ou de Homero” (2011, p. 111). De fato, como observamos anteriormente, se não há um emprego sistemático da narração, como afirma Cardoso, há de certo modo um fio condutor que o assemelha aos moldes da poesia épica de raiz mitológica e cosmogônica, como os poemas de Hesíodo. Esse fio condutor se dá pelo procedimento da metamorfose, o que dá certo dinamismo à escritura do poema. A estratégia de Ovídio rompe a linearidade narrativa e busca, de certo modo, uma recolha de fragmentos da memória mítica, como aponta Carvalho (2010, p.11):

Nas *Metamorfoses*, Ovídio criou um modelo dinâmico de escritura, um tecido musical ininterrupto, capaz de abrigar em si um vasto imaginário, submetendo-o ao princípio único e constante de mutação de todas as coisas, num processo de repetição semelhante à técnica do *leitmotiv* na música, com seus temas e variações. As histórias

sucedem umas às outras numa temporalidade que parte do instante da narração para qualquer outro ponto do passado ou mesmo do futuro, numa linha que recobre muito mais o *in illo tempore* da fábula do que os fatos considerados históricos. No entanto, as circunstâncias históricas determinam toda a narrativa, fazendo com que os personagens míticos ajam e sintam como seres humanos submetidos à sua lógica; além do mais, muitas das metamorfoses descritas são narrativas etiológicas que apontam para um estado de coisa atual. Ovídio opera contrapontisticamente dando ao passado atributos do presente. O poema é ao mesmo tempo uma recolha de contos e um diálogo dinâmico com a tradição literária e filosófica, através do jogo intertextual e alusivo. Ovídio condensa, amolda e reorganiza os dados da tradição e do contexto, traduzindo-os em novos termos, segundo o padrão de sua linguagem, tal como acontece a um mito, que é sempre a tradução em novos termos de um outro mito.

O fundamento, de tal modo, da construção do poema ovidiano é a dinâmica intertextual e alusiva que permite a recuperação constante de momentos distintos do mito registrados pela tradição, a partir de referências presentes. Se, como o famoso poema de Fernando Pessoa aponta, “o mito é o nada que é tudo”, a recuperação que a alusão textual permite torna as *Metamorfoses* em si um texto sustentado sob um modo de pensar mítico, pelo qual não se aceita uma perspectiva temporal linear, mas cíclica, que reincide em si mesma em busca de seu sentido. O motor do poema é o tempo mítico, portanto, e de tal modo, justifica-se sua estrutura.

Ademais de o elo entre as narrativas estabelecer-se pelo processo de metamorfose, Rosner-Siegel (1982, p. 233-34) exemplifica essa variedade tomando como exemplo o tratamento de Medeia pelo poema:

A narrativa de Ovídio sobre as aventuras e desventuras de Medeia exemplifica a natureza variada das *Metamorfoses*. Ao mesmo tempo, ilustra a habilidosa mistura de Ovídio de temas do *amor* impróprio e proibido, e da metamorfose e deterioração psicológica da personagem principal no episódio como um resultado do *amor* e de outras fortes emoções. Ao apresentar a transformação de Medeia, Ovídio bebe de seu tradicional retrato como uma feiticeira, e simboliza sua mudança por seu progressivamente maior interesse e busca pelo mágico e o mal.

Não obstante, a participação de Medeia no poema de Ovídio não ocorre exclusivamente por um procedimento narrativo: a sua primeira aparição no Livro VII da obra acontece logo após um breve relato sobre a viagem e chegada dos argonautas à Cólquida, terra da jovem, onde se encontrava o Velocino Dourado. Então segue um extenso discurso introspectivo (v. 11-71), em primeira pessoa, totalmente permeado por situações de conflito emocional e calcado em diversas oposições, que configuram de maneira clara as angústias da jovem pelo conflito ocasionado por sua vontade – interferência direta do deus do amor

personificado – de ajudar o jovem estrangeiro Jasão com sua magia e trair sua pátria. Esse monólogo interior também se faz presente na *Argonáutica* de Apolônio de Rodas e o próprio Ovídio já o havia apresentado na referida epístola XII das *Heroides*. E é difícil não considerar que, dada a já referida influência, haja aqui um procedimento alusivo do poeta romano com a obra do helenístico. Jolivet (2001, p. 194) observa como a arte alusiva, especialmente em Ovídio e nos poetas de seu tempo, é, justamente, herança dos poetas helenísticos:

A poesia latina herdou essas práticas da poesia helenística que repousam sobre uma íntima comunhão entre o autor e seu público. A mesma difusão da obra sobre o quadro de *recitationes*, em uma perspectiva de *imitatio* e de *aemulatio*, vem favorecer essa cumplicidade poética tão necessária ao exercício sutil da arte alusiva. Esses aspectos são fundamentais para a época augustana.

Os romanos chamavam a filiação de seus textos a outro modelo de *imitatio*, um recurso que não se restringia à retomada de modelos gregos, mas também latinos. Da mesma maneira, o objetivo da maioria desses escritores era a *aemulatio*, ir além da mera citação, buscando igualar em valor ou ainda superar o original, procedimento, portanto, abarcado pela *imitatio* (Vasconcellos, 2001, p. 18). Já a chamada *arte allusiva* é um termo consagrado por um artigo de 1942 de Giorgio Pasquali, no sentido próximo àquele da moderna intertextualidade. Porém, Vasconcellos (2007, p. 250-51) alerta para a essencial diferenciação dos termos:

Um outro ponto que queremos aflorar aqui é a questão da nomenclatura e da restrição do objeto de estudo. Embora estejamos conscientes de que o fenômeno da intertextualidade, se o tomarmos, como tantas vezes se faz, no sentido amplo de interdiscursividade, está presente em todo texto e em todo discurso, achamos conveniente recortar nesse fenômeno o caso da “arte alusiva” dos poetas antigos, uma espécie de arte compositiva da qual fazia parte a citação mais ou menos indireta dos predecessores. Uma proposta de recorte teórico seria distinguir no campo geral da interdiscursividade, o fenômeno da intertextualidade, restringindo o emprego desse termo à incorporação de um ou mais *textos* por outro. E, no campo da intertextualidade, focalizáremos a atenção, como estudiosos de literatura latina, no que Pasquali chamava “arte alusiva”, compreendendo-a como uma espécie de técnica compositiva de evocação mais ou menos explícita de outros textos de maneira a criar significados a serem interpretados pelo leitor. Essa arte alusiva é sutil e complexa, e um poeta como Virgílio evoca, em sua epopeia, toda a tradição poética grega e latina para com ela dialogar das mais variadas formas.

Aliás, é importante salientar que a chamada arte alusiva é um procedimento justamente helenístico, ao que os romanos como Ovídio também assimilam na sua produção. Todo o trabalho realizado na Biblioteca de Alexandria tinha em vista, como já se observou, a revisão e a reflexão sobre a tradição literária grega. Biblioteca, aliás, que era presidida por

um bibliotecário-chefe que, segundo as fontes disponíveis, também assumia a tutoria dos filhos do monarca (Rodrigues Jr., 2005, p. 16). Como se sabe, um destes bibliotecários foi o próprio Apolônio de Rodes.

Há três aspectos fundamentais da personagem Medeia que convergem na sua representação dentro da literatura grega: o feminino, o estrangeiro e o feiticeiro. Como mulher, encontramos no mito dois momentos: o da jovem insegura, que sofre pelo seu amor proibido pelo jovem e belo estrangeiro Jasão, e o da mulher mais velha que, ao ver-se abandonada e ferida em sua *timé*, torna-se forte e exige o cumprimento das promessas feitas a ela quando jovem, mediante uma terrível vingança. O dilema surge pelo segundo aspecto, o da estrangeira, que decide abdicar de sua família e país em prol de seu amor, mas que traz a marca de ser uma estrangeira, desonra diante de seu povo. Como feiticeira, ela é sempre representada dentro do universo das artes obscuras, que envolvem aspectos relacionados à deusa Hécate e a sua linhagem como neta de Hélio – daí a sua relação com a feiticeira Circe, sua tia.

Podem-se reduzir esses três aspectos a duas representações de Medeia, que serão seu retrato mais comum: a insegura jovem estrangeira feiticeira que vive em um conflito entre seus deveres junto à família e à pátria e a forte mulher estrangeira feiticeira, que se sente preterida pelo marido e desonrada perante os juramentos feitos por ele.

Apesar de seu poema épico ser posterior à famosa tragédia de Eurípides, Apolônio narra eventos anteriores aos da *Medeia*, ou seja, retrata justamente a primeira Medeia. Mas, mesmo quando a jovem (III, v. 985-98) exige de Jasão que mantenha a sua palavra, de que a levaria para o seu reino – palavras essas deixadas de lado quando ele decide abandoná-la para livrar-se da perseguição dos colcos –, e convence-o do assassinato, Apolônio faz uma óbvia alusão a Eurípides, tanto para construir Jasão quanto em sua representação de Medeia. É evidente que, mesmo estando situada em diferentes momentos da representação da personagem, a Medeia de Apolônio possui elementos da Medeia de Eurípides – pois é impossível, após a leitura feita pelo tragediógrafo, ignorar certos traços da personagem.

Além disso, a referida cena do canto terceiro reitera que, para Jasão, o objetivo único de sua viagem é sempre o mesmo: retornar com o velo para retirar Pélias do trono. Não há amor por parte de Jasão, apenas o desejo de cumprir seu objetivo, sendo Medeia o útil instrumento para tanto. Uma possível interpretação das ações do herói a partir do amor que ele possuiria pela jovem seria errônea, pois ele não demonstra nutrir qualquer amor verdadeiro por ela. De tal modo, ele apenas estava cumprindo com a palavra dada, de levá-la embora para a sua terra. Não apenas as atitudes de Jasão e Medeia transparecem a leitura de Eurípides, como toda a obra de Apolônio é permeada por elementos que dialogam com a tragédia¹.

A Medeia de Ovídio também ecoa a de Eurípides, como observa Pavlock (2009, p. 43):

Estudiosos têm há muito reconhecido a dívida com a Medeia de Eurípides no reconhecimento da jovem mulher da dificuldade de encerrar sua paixão pelo estrangeiro. A medida que ela encara seu

¹ Cf. Diniz, 2012.

dilema, ela se sente puxada em direções opostas: “*sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido, / mens aliud suadet*” (“Mas uma força estranha me arrasta contra minha vontade, e o desejo incita uma coisa, a razão outra” [19-20]). Ela então resume seu predicamento: “*video meliora proboque, / deteriora sequor*!” (“Eu vejo e aprovo o melhor curso, mas eu persigo o pior!” [20-21]). Com essa introspecção moral, Medeia ecoa sua contraparte euripídiana, que assevera que, apesar de ela entender o caminho maligno no qual ela embarca, sua raiva é mais forte que sua razão (1078-79).

O monólogo de Medeia em Ovídio traz, de tal modo, o mesmo efeito alusivo encontrado em Apolônio. Ovídio, como aponta Sánchez (1996, p. 279, n. 633) claramente imita Apolônio em *Met.* VIII, v. 108ss, porém na voz de Cila, ao interpelar o rei Minos – assim como Virgílio o imitara no diálogo de Dido e Eneias em *En.*, IV v. 305ss. Não apenas, contudo, nessas palavras específicas, pois todo o conflito emocional de Medeia, que permeia o canto III da *Argonáutica*, parece exercer grande influência para atitudes similares de personagens femininas da literatura latina.

Em III, v. 464-70, Medeia expressa seu conflito interno após ver o jovem²:

‘τίπτε με δειλαίην τόδ’ ἔχει ἄχος; εἴθ’ ὄγε πάντων φθίσεται ἡρώων προφερέστατος, εἴτε χερείων, ἐρρέτω. ἧ μὲν ὄφελλεν ἀκήριος ἐξαλέασθαι. ναὶ δὴ τοῦτό γε, πότνα θεὰ Περσὴν, πέλοιτο, οἴκαδε νοστήσειε φυγὼν μόρον· εἰ δέ μιν αἴσα δμηθῆναι ὑπὸ βουσί, τόδε προπάροιθε δαεῖη, οὔνεκεν οὐ οἱ ἔγωγε κακῇ ἐπαγαίομαι ἄτη.’	465 470
“Por que me toma, desgraçada, essa dor? Ele perecerá, seja o mais excelente dos heróis ou o pior, que pereça! Em verdade, quem dera livre-se ileso! Sim, que ao menos isso, augusta deusa Perseida, aconteça, que retorne para casa evitando a fatalidade. Se porém seu destino é ser sobrepujado pelos touros, saiba antes isso, que eu não me alegro com sua funesta perdição”.	465 470

² Todas as passagens da *Argonáutica* foram traduzidas e analisadas a partir da edição estabelecida e comentada por Mooney (1912). Para facilitar o acesso às análises de termos específicos, todas as palavras gregas discutidas no texto estão transliteradas em caracteres latinos, com os sinais diacríticos correspondentes, de acordo com as “Normas para a transliteração de termos em grego antigo”, da Revista *Classica*, disponíveis em: <http://classica.org.br/cla/v19/Classica%20Brasil%2019.2%20298-299%202006.pdf>. Versos completos e passagens mais longas não sofreram transliteração. Em alguns casos, transcreveu-se o termo grego referido junto à palavra escrita em caracteres gregos, mas apenas em suas primeiras aparições; nas seguintes, manteve-se apenas a transcrição, exceto quando a identificação da palavra grega citada no texto for importante para o contexto da análise.

É possível notar o conflito emocional mediante a utilização de figuras como antíteses e litotes, a afirmação pelo contrário (Sánchez, 1996, p. 225, n. 448), que são base, junto a diversos oximoros, de todo o monólogo das *Metamorfoses*. O centro desse monólogo é esse conflito, que transparece em Apolônio não apenas pelas palavras e pensamentos de Medeia, mas pelo próprio comportamento da jovem, que realiza movimentos permeados de indecisão e angústia, numa repetição que desenha uma angustiada coreografia de idas e vindas, em III, v. 645-55. A seguir, o sofrimento de Medeia é comparado ao angustiante pesar de uma jovem noiva que perde o futuro marido e então, novamente, lamenta sua condição, em III, v. 674-80.

Já em Ovídio, toda a sequência do monólogo é permeada pela angústia do conflito entre amor e dever. Essa sequência, como destaca Pavlock (2009, p. 41), traz não apenas uma tensão emocional, mas uma surpreendente habilidade retórica. Para a autora, em VII, v. 23-24, Medeia “espertamente emprega uma anáfora ao repetir o subjuntivo *uiuat*, mas mudando sua função gramatical de uma questão indireta para um comando exortatório”: [...] *uiuat, an ille/occidat, in dis est; uiuat tamen!* “Que ele viva ou morra depende dos deuses. Que viva, pois!”. Esse recurso cria um efeito paralelo ao *φθίσεται ἡρώων προφερέστατος, εἴτε χερείων/ἐρρέτω. ἧ μὲν ὄφελλεν ἀκήριος ἐξαλέασθαι*./“Ele perecerá, seja o mais excelente dos heróis/ou o pior, que pereça! Em verdade, quem dera/livre-se íleso!”. No caso do grego, a construção é similar, com dois verbos diferentes mas que, no contexto, significam ambos “perecer”. O primeiro verbo é conjugado no futuro, *φθίσεται* (*phthísetai*), indicando a certeza de um futuro funesto, e o segundo no imperativo, *ἐρρέτω* (*errétō*), uma exortação idêntica a *uiuat tamen!* O efeito das frases é similar, mas Ovídio prefere que sua Medeia deseje a vida do herói, não a morte, sob a vontade dos deuses. Fica evidente, pelo paralelo, que Ovídio constrói sua sentença tendo em vista a construção de Apolônio³.

Outro ponto crucial da representação de Medeia em Apolônio, no que tange sua influência, é o monólogo da jovem em III, v. 772-801. Scholes & Kellogg (1977, p. 127) destacam as singularidades desse monólogo:

[...] Medeia, atingida pela flecha, vê-se dividida entre sua paixão recente e sua lealdade para com seu pai. Ela não tem a quem confiar todos os seus pensamentos. Procura resolver seu dilema num debate consigo mesma. Apolônio trata sua luta interior detalhadamente, combinando a análise narrativa com um longo trecho de monólogo interior. Podemos separar as características da passagem numa série de itens a serem comparados com outros usos desta técnica: 1) o monologista é mulher (todos de Homero eram homens); 2) ela está

³ Não obstante, o último verso do poema traz o mesmo verbo, numa exortação do eu poético de Ovídio, que deseja que ele viva pelos seus versos – *Siquid habent ueri uatum praesagia, uiuam*. Não há como não traçar um paralelo com o encerramento da *Argonáutica*, na qual Apolônio também exorta a permanência do seu canto, mas nesse caso dos heróis: “Ἰλατ’ ἀριστήων μακάρων γένος· αἶδε δ’ αἰοῖδαι/εἰς ἔτος ἔξ ἔτος γλυκερώτεραι εἶεν αἰεῖν/ἄνθρωποις – “Sejam propícios, raça de bem-aventurados heróis:/ Que estes cantos ano após ano sejam mais doces de cantar/entre os homens” (*Arg.* IV, v. 1773-75).

apaixonada; 3) o momento é de crise; 4) ela vê-se dividida entre o que é “certo” e o que é impelida a fazer, neste caso, entre lealdade e paixão; 5) sua situação é tal que não pode confiar em ninguém; 6) ela encara o suicídio como uma possibilidade.

Além de servir como referência direta para o monólogo inicial do livro VII das *Metamorfoses*, como observam Scholes & Kellogg, esse monólogo é recuperado por Ovídio em toda obra (Scholes & Kellogg, 1977, p. 128), como um referencial para o monólogo feminino que, aliás, como os autores salientam, é um procedimento inexistente em Homero.

Pavlock destaca essa relação, ainda, quando, no monólogo ovidiano, Medeia se questiona sobre a fidelidade de Jasão (2009, p. 46)⁴:

Et dabit ante fidem, cogamque in foedera testes
esse deos. Quid tuta times? accingere et omnem
pelle moram: tibi se semper debebit Iason,
te face sollemni iunget sibi, perque Pelasgas
servatrix urbes matrum celebrabere turba. 50

‘Dará a palavra antes e invocarei os deuses como testemunhas
do nosso pacto. Que temes tu, estando segura? Apronta-te,
sem mais demoras. Jasão terá uma dívida eterna para contigo,
contigo casará em solene boda, e pelas cidades dos Pelasgos
serás aclamada por multidões de mães como sua salvadora.’ 50

Aqui Ovídio estabelece um diálogo com a passagem do canto III na qual Jasão interpela Medeia pedindo seu auxílio. Essa estratégia retórica utiliza-se da proposição de um pagamento à ajuda de Medeia: a glória. Pavlock observa que “o herói, sentindo a agitação da jovem, tranquiliza-a ao afirmar que ele e seus companheiros irão espalhar sua fama na Grécia e que suas mulheres e mães farão o mesmo (v. 990-95):

σοὶ δ' ἂν ἐγὼ τίσαιμι χάριν μετόπισθεν ἄρωγῆς, 990
ἢ θέμις, ὥς ἐπέοικε διάνδιχα ναιετάοντας,
οὔνομα καὶ καλὸν τεύχων κλέος· ὥς δὲ καὶ ὄλλοι
ἥρωες κλήσουσιν ἐς Ἑλλάδα νοστήσαντες
ἥρώων τ' ἄλοχοι καὶ μητέρες, αἶ νύ που ἤδη
ἡμέας ἠιόνεσσιν ἐφεζόμεναι γοάουσιν· 995

⁴ As citações das *Metamorfoses* serão realizadas a partir do texto traduzido por Farmhouse, de 2007, com o texto latino retirado da edição de Hugo Magnus, de 1892, disponível na base de dados *Persens*. Como no caso da edição da *Argonautica* de Mooney, o acesso a essa edição facilitou o processo de apresentação por já ser um texto digitalizado no formato *unicode*.

A ti eu poderia pagar depois o favor da ajuda, 990
 como é devido, como cabe aos que habitam terras distantes,
 produzindo renome e bela glória. Assim os outros
 heróis louvar-te-ão ao regressar para Hélade
 e as esposas e mães dos heróis, as quais agora em algum lugar
 já nos choram sentadas junto às praias. 995

E, para convencer a jovem de suas intenções, Jasão utiliza-se de um exemplo, sugerindo a Medeia o seu destino (v. 990-1007):

τάων ἀργαλέας κεν ἀποσκεδάσειας ἀνίας.
 δὴ ποτε καὶ Θησῆα κακῶν ὑπελύσατ' ἀέθλων
 παρθενικῇ Μινωῖς εὐφρονέουσ' Ἀριάδνη,
 ἦν ῥά τε Πασιφάη κούρη τέκεν Ἑλείοιο.
 ἀλλ' ἢ μὲν καὶ νηός, ἐπεὶ χόλον εὐνασε Μίνως, 1000
 σὺν τῷ ἐφεζομένη πάτριν λίπε· τὴν δὲ καὶ αὐτοὶ
 ἀθάνατοι φίλαντο, μέσῳ δέ οἱ αἰθέρι τέκμαρ
 ἀστερόεις στέφανος, τόν τε κλείουσ' Ἀριάδνης,
 πάννυχος οὐρανίοισιν ἐλίσσεται εἰδώλοισιν.
 ὥς καὶ σοὶ θεόθεν χάρις ἔσσεται, εἴ κε σαώσης 1005
 τόσσον ἀριστῶν ἀνδρῶν στόλον. ἧ γὰρ ἔοικας
 ἐκ μορφῆς ἀγανῆσιν ἐπητείησι κεκάσθαι.”

As dolorosas tristezas dessas tu poderias dispersar.
 Uma vez também a Teseu libertou de maléficas provas
 a jovem filha de Minos, bondosa Ariadne,
 a qual dera a luz Pasífae, filha de Hélio.
 Mas a bordo de uma nau, após acalmada a ira de Minos, 1000
 Com aquele a pátria abandonou; a ela também
 os próprios imortais amaram, e no meio do céu, como sinal
 uma coroa estrelada, chamada Ariadne,
 toda noite gira entre as constelações celestiais.
 Assim tu graças dos deuses terás, se salvars 1005
 tal expedição de homens valorosos. Em verdade pois
 pareces pela beleza distinguir-se em gentil bondade.

O discurso de Jasão coloca Medeia como aquela a quem os próprios deuses louvarão como salvadora (σαώσης/*saóseis*) da expedição, assim como a Medeia de Ovídio, que afirma que será aclamada pelas mães por ser a salvadora (*servatrix*)⁵. Mas, de forma irônica, a retórica de Jasão que serve ao seu propósito, recuperar o velocino, também o levará inconscientemente ao pacto de amor e honra que culminará em toda a tragédia conhecida. Ao citar a morte como única capaz de separá-los, Jasão apenas está ratificando a principal diferença entre Ariadne e Medeia: a última se vingará do futuro abandono de seu amado.

⁵ Referência que também recupera a relação entre Medeia e Ártemis, que no verso 570 do canto I da *Argonáutica* é chamada de “salva-naus”, νηοσσός/*neossós*.

Ao comparar a jovem com Ariadne, Apolônio faz ainda seu herói lembrar-se não apenas do mito citado, mas do futuro daquele casal, como observa Goldhill (1991, p. 303):

Isso leva a um segundo ponto. Por mais que Apolônio nos leve de volta a um tempo anterior às narrativas de Homero, sua Medeia é, claramente, uma jovem representação de uma das mais famosas figuras do cenário trágico do século quinto. Muitos críticos têm esboçado maneiras nas quais a imagem da Medeia de Apolônio é interpretada frente à grande e violenta bruxa da peça de Eurípides. O futuro de Medeia é um importante pano de fundo aqui. O “renome e bela glória” que ela terá na Grécia será por meio de um infanticídio e o ódio violento do marido enganador, que tenta a trocar por uma noiva nova. O humor dessa passagem pode fazer na sedução retórica de Jasão de uma inocente Medeia. Mas Jasão é também o ludibriado, enquanto sua linguagem involuntariamente o revela como a futura vítima de uma tentativa de tratar Medeia como Ariadne. Jasão está atraindo para si o caminho rumo à tragédia.

Ao insistir que Medeia será venerada na Hélade, Jasão faz uma promessa de fidelidade que tem um desenrolar claramente irônico, haja vista a clara referência à “inevitável morte” como a única capaz de separá-los (III, v. 1120-130):

“Δαιμονίη, κενεὰς μὲν ἔα πλάζεσθαι ἀέλλας,	1120
ὥς δὲ καὶ ἄγγελον ὄρνιν, ἐπεὶ μεταμῶνια βάζεις.	
εἰ δὲ κεν ἦθεα κείνα καὶ Ἑλλάδα γαῖαν ἵκηαι,	
τιμήεσσα γυναιξὶ καὶ ἀνδράσιν αἰδοίη τε	
ἔσσεαι· οἱ δὲ σε πάγχυ θεὸν ὥς πορσανέουσιν,	
οὐνεκα τῶν μὲν παῖδες ὑπότροποι οἴκαδ' ἵκοντο	1125
σῇ βουλῇ, τῶν δ' αὐτὲ κασίγνητοὶ τε ἔται τε	
καὶ θαλεροὶ κακότητος ἄδην ἐσάωθεν ἀκοῖται.	
ἡμέτερον δὲ λέχος θαλάμοις ἐνὶ κουριδίοισιν	
πορσυνέεις· οὐδ' ἄμμε διακρινέει φιλόττος	
ἄλλο, πάρος θάνατόν γε μεμορμένον ἀμφικαλύψαι.”	1130

Desgraçada, deixe as vãs tempestades vagarem,	1120
assim como um pássaro mensageiro, pois falas em vão.	
Se àqueles lugares e à terra da Hélade chegas	
Por mulheres e homens reverenciada e estimada	
serás; eles a ti completamente como uma deusa honrarão,	
porque os filhos de uns retornaram para casa por	1125
teu desígnio, e de outros, ainda, irmãos e parentes	
e também os robustos maridos da total ruína se salvaram.	
Nosso leito prepararás em legítimo tálamo;	
nada nos separará de nosso amor	
até que a inevitável morte nos envolva.	1130

Goldhill atenta para a ironia da situação que segue: quando Medeia explica a Jasão seus rituais, pede para que ele não se esqueça do nome dela (III, v. 1069-70) e pergunta sobre as origens de Jasão e sobre Ariadne, que não conhece – embora ela seja sua parenta, já que Pasífae, mãe de Ariadne, é irmã de Eetes (III, v. 1071-76). Jasão descreve a sua genealogia e a localização de Iolco, mas interrompe o discurso e indaga do porquê de Medeia querer saber tais informações sobre ele e Ariadne. Goldhill destaca, ainda, que Jasão recusa-se a falar mais sobre a jovem, apenas repetindo seu nome e glória, e isso pode servir ironicamente para justamente fazer Medeia marcar a diferença entre ela e Ariadne – οὐδ’ Ἀριάδνη ἰσοῦμαι, III, v. 1107 –, ao mesmo tempo que relembra, mais uma vez, que essa história culminará na tragédia de Eurípides.

Ovídio, de tal modo, recupera o tema do esquecimento no verso 50, *ut timeam fraudem meritique oblivia nostri*/ “não receio traição ou esquecimento dos meus serviços”, e a seguir constrói um paralelo ainda mais evidente com a cena da *Argonáutica*: ao afirmar no verso 60 que “*quo coniuge felix/ et dis cara ferar et vertice sidera tangam*” “E, tendo-o como esposo, serei chamada/ venturosa e cara aos deuses, e com a cabeça tocarei os astros”, Medeia recupera imagem da coroa de Ariadne, também este um presente dos deuses para a jovem (III, v. 1001-4).

Todos esses exemplos evidenciam não apenas a influência do texto de Apolônio – e de Eurípides – sobre o de Ovídio, mas demonstram como ele busca evidenciar a alusão a suas fontes a partir de suas escolhas narrativas e poéticas. Mesmo que possamos recuperar todas as características do conflito emocional da jovem no poema helenístico, a habilidade do poeta romano em reconstruir as nuances de suas influências constitui uma perspectiva singular sobre a personagem Medeia, que, como se espera de uma *arte allusiva*, bebe da tradição sem perder a sua originalidade poética.

REFERÊNCIAS

APOLLONIUS RHODIUS. *The Argonautica*. Edited with introd. and commentary by George W. Mooney. London: Longmans, Green and Co., 1912.

APOLONIO DE RODAS. *Argonáuticas*. Trad. de Mariano Valverde Sánchez. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

APOLONIO DE RODAS. *Las Argonáuticas*. Trad. de Máximo Briosó Sánchez. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

CARDOSO, Z. de A. *A literatura latina*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CARVALHO, R. N. B. de. *Metamorfoses em tradução*. Relatório Final apresentado ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.usp.br/verve/coordenadores/raimundocarvalho/rascunhos/metamorfosesovidio-raimundocarvalho.pdf>>. Último acesso: 10 de janeiro de 2016.

CURTIUS, E. R. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

DINIZ, F. G. M. Do dramático ao épico: a presença da tragédia na *Argonáutica* de Apolônio de Rodes. *Itinerários – Revista de Literatura*, v. 34, p. 71-80, 2012.

EURIPIDES. *Euripides in four volumes*. With an English Translation by Arthur Way. Cambridge: Harvard University Press, 1939.

GOLDHILL, S. *The poet's voice: Essays on poetic and greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

GONÇALVES, R. T. (org.). Uma tradução coletiva das *Metamorfoses* 10.1-297 com versos hexamétricos de Carlos Alberto Nunes. *Scientia Traductionis*, v. 10 (Textos Clássicos e Tradução), p. 110-132, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/viewFile/1980-4237.2011n10p110/20033>>. Último acesso: 10 jan. 2016.

HOUGHTON, V. L. *Apollonius Rhodius' Argonautica: the feminine principle*. Michigan: UMI, 1987.

JOLIVET, Jean-Christophe. *Allusion et Fiction Épistolaire dans les Héroïdes: recherches sur l'intertextualité ovidienne*. Rome: École Française de Rome, 2001.

O'HARA, J. J. *Inconsistency in Roman Epic: Studies in Catullus, Lucretius, Vergil, Ovid and Lucan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

OVID. *Metamorphoses*. Hugo Magnus (ed.). Gotha: Friedr. Andr. Perthes, 1892. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0029>>. Último Acesso: 19 out. 2013.

OVIDE. *Héroïdes*. Texte établi par H. Bornecque et traduit par M. Prévost. 5^{ème} édition. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. de Paulo Farmhouse. Lisboa: Cotovia, 2007.

PAVLOCK, Barbara. *The image of the poet in Ovid's Metamorphoses*. Madison: University of Wisconsin Press, 2009.

RODRIGUES JR. F. *Canto III da Argonáutica de Apolônio de Rodes*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005.

ROSNER-SIEGEL, J. Amor, Metamorphosis and Magic: Ovid's *Medea* (Met. 7.1-424). *Classical Journal*, v. 77, n. 3, p. 231-243, 1982. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3296973>>. Último acesso: 30 jul. 2013.

SCHOLES & KELLOGG. *A natureza da narrativa*. Tradução de Gert Meyer. São Paulo: McGraw-Hill, 1977.

VASCONCELLOS, P. S. de. *Efeitos intertextuais na Eneida de Virgílio*. São Paulo: Humanitas, 2001.

VASCONCELLOS, P. S. de. Reflexões sobre a noção de “arte alusiva” e de intertextualidade no estudo da poesia latina. *Classica* (Brasil), v. 20, n. 2, p. 239-260, 2007. Disponível em: <http://classica.org.br/revista/pdf/20/2/ClassicaBrasil_20.2_239-260.pdf>. Último Acesso: 16 out. 2013.

Recebido em: 13 de setembro de 2014

Aprovado em: 1 de março de 2016

ORDINATIO: THE VITRUVIAN CONCEPT AS A GENERATOR OF ARCHITECTURAL DESIGN

Leandro Manenti*

* Universidade
Federal do Rio
Grande do Sul,
Departamento de
Arquitetura.
leandro.manenti@
ufrgs.br

ABSTRACT: The article aims to investigate the role of the concept of *ordinatio*, listed by Vitruvius in *De architectura* treatise as one of the six fundamental components of the architectural design. By mapping occurrences of the concept through the text, the article proposes to contribute with a better comprehension of this concept which has been largely discussed in works regarding this Vitruvian treatise, due to the lack of clarity in which that its definition is presented in the original text regarding the operational and architectural points of view.

KEYWORDS: Vitruvius; *Ordinatio*; Architectural Design Theory.

ORDINATIO: O CONCEITO VITRUVIANO COMO GERADOR DO PROJETO ARQUITETÔNICO

RESUMO: O artigo é dedicado a investigar o papel do conceito de *ordinatio*, elencado por Vitruvius no tratado *De architectura* como um dos seis componentes fundamentais da arquitetura, na concepção projetual. Através do mapeamento das ocorrências do conceito através do texto, o artigo propõe contribuir para uma melhor compreensão deste que tem sido um dos conceitos mais discutidos a respeito da obra vitruviana, por conta da pouca clareza com que a sua definição é apresentada no texto original sob o ponto de vista operativo/arquitetônico.

PALAVRAS-CHAVE: Vitruvius; *Ordinatio*; Teoria do Projeto Arquitetônico.

INTRODUCTION

This article addresses part of the author's doctoral research, which aims to discuss the theory of architectural design in Vitruvius's treatise through the analysis of the theoretical concepts and their applicability as described by Vitruvius in his text. These analyses are based on the assumption that Vitruvius's text contains a consistent theory of architectural design, which is expressed through the six components of architecture: *ordinatio*,

dispositio, eurythmia, symmetria, decor and *distributio*.¹ This assumption, though not detailed in this work, is based on studies linked to Vitruvius as an architect in the service of the Roman government, possibly belonging to the *Ordo Apparitores*² and identified as an Augustan intellectual, as described in the works of Pierre Gros and Elisa Romano.³ Vitruvius is understood in this sense to be a professional whose duties and connections with power and with other professionals offered him access to specialist knowledge, and whose encyclopedic training enabled him to create an architectural design theory that should be consistent.⁴

Considering that Vitruvius's text has no parallels in antiquity to enable a comparative study of its architectural theory, the primary and sole source for understanding Vitruvian theory is the text itself, and that its various translations can be considered as secondary sources due to the inherent characteristics of translation. This research therefore aims to contribute to the discussion about Vitruvian architectural theory strictly from the point of view of the text, taking it as the only source, even when dealing with ordinary concepts.

The research method for defining the theoretical concepts therefore consists firstly of mapping their appearance in the text, and secondly of analysing their usage in the various passages of the text in which they occur, since even those not directly related to architectural design theory can be traced in the search of Vitruvius's understanding of each particular concept. Graphical analysis also allows identification of the sequence in which the concepts are approached, their importance in a determined passage and the relations between them.

ORDINATIO AS THE GENERATOR CONCEPT OF DESIGN

The purpose of this particular article, then, is to address the mapping and analyses involved in developing an understanding of *ordinatio*. Since the definition of *ordinatio* presented in the second chapter of Book II includes a major understanding of *ordo* in broad terms as well as of *quantitas*, *membrum*, *numerus*, *modulus* and *symmetria*, this work therefore seeks to analyse all occurrences of these roots in the first six books as found in the Harleianus manuscript. These occurrences, compared with at least three different translations, involve a myriad of fragments of text which I believe can enhance understanding of *ordinatio*, as it will be described.

The analysis of the occurrences of the root ORD allows them to be classified into three types: a theoretical definition, the applicability of this in design terms and other acceptations of the root. From a total of 35 occurrences, the 15 most relevant for understanding the concept are concentrated in Books I, III and IV. The theoretical definition

¹ I, 2, 1. Architectura autem constat ex **ordinatione**, qua graece *taxis* dicitur, et ex dispositione, hanc autem Graeci *diathesisin* vocitant, et eurythmia et symmetria et decore et distributione quae graece *oeconomia* dicitur.

² About this subject, see Gros, 1994, p. 75-90.

³ See Romano, 1987.

⁴ On the subject of the design's theory consistency in Vitruvius, see Geertman, 1994, p. 7-30.

can be found in the second chapter of Book I, where three of the four occurrences of the root can also be found. While the applicability of the concept is concentrated in the 11 relevant occurrences in books III and IV, in which the design procedures of various types of temple are described. The other acceptations of the root can be found throughout the treatise and will be referenced when they contribute towards its understanding.

And so we make a start on analysing the actual definition of the concept of *ordinatio*, which Vitruvius introduces as being:

Ordinatio est modica membrorum operis commoditas separatim univ[er]seque proportionis ad symmetriam comparatio. Haec componitur ex quantitate quae graece posotes dicitur. Quantitas autem est modulorum ex ipsius operis sumptio e singulisque membrorum partibus universi operis conveniens effectus. (I, 2, 2).

In the light of this somewhat imprecise definition, we can establish some preliminary conclusions. The first is that *ordinatio* includes the architect's work on the parts comprising the design. This procedure involves adapting elements according to a rule, which Vitruvius termed *quantitas*, to achieve a goal of *symmetria*. That said, we can also understand firstly that the design is something based on parts or *membra*, and secondly that these parts have an initial pre-defined configuration, since they have to be adapted to achieve *symmetria*.

Still in the second chapter, the term reappears in the sixth paragraph,⁵ where Vitruvius defines the *decor* obtained by tradition and states that the appearance of a work would jar if elements of the Doric were transferred to the Ionic, since it includes foreign details to the consuetudinary order. It can therefore also be established that he sees the notion of *ordo* as something that has been constructed over time, based on architectural tradition. As something predetermined, or at least expected, *ordinatio* can thus be considered as a prior configuration or a pre-established arrangement.

Before moving on in this investigation of *ordo* in Books III and IV, it's needed to broaden understanding of the definition of *ordinatio* by expanding understanding of other terms in the definition, the first of which is *quantitas*. The root QUANTIT only appears five times in the treatise. In Book I the term is defined in the second chapter as the adoption of modules for measuring the elements, based on the members of the work itself. Returning to the considerations above, if a design is composed of elements that have in themselves some pre-established configuration and have to be adapted to comprise the design as a whole, the procedure of *quantitas* would therefore be an adjustment of the initial configuration of the elements by measuring and scaling according to a common modular unit, established based

⁵ I, 2, 6. Ad consuetudinem autem decor sic exprimitur, cum aedificiis interioribus magnificis item vestibula convenientia et elegantia erunt facta. Si enim interiora prospectus habuerint elegantes, aditus autem humiles et inhonestos, non erunt cum decore. Item si doricis epistyliis in coronis denticuli sculpentur aut in pulvinatis columnis et ionicis epistyliis [capitulis] exprimentur triglyphi, translatis ex alia ratione proprietatibus in aliud genus operis offendetur aspectus aliis ante ordinis consuetudinibus institutis.

on the dimension of one of the elements making up the design. Further on, in Book III, the term appears as a modular quantification,⁶ in Book IV as modular measurement,⁷ and finally in Book V as related to the largeness of elements measured by interval.⁸ So it can be concluded that the notion of *quantitas* is related to the sizing of elements, but a sizing governed by fixed intervals that relate to the concept of the module.

Continuing this investigation of the definition of *ordinatio*, it is also necessary to expand understanding about what the elements of the design are, or the *membra*, and what the author understands by *modulus*. The root MEMBR appears 24 times in Books I to VI. In Book I it appears in the definitions of *ordinatio*, *eurythmia*, *symmetria* and in other passages without any clear definition. In the first chapter of Book III, it can be understood that the *membra* of the human body include the palm, the head, the foot, the forearm and the chest, for example. Nonetheless, Vitruvius does not specifically nominate what the architectural *membra* are, but it is possible to deduce some in passages of Book III and thus understand that, when dealing with temples, they are the structural and decorative parts in stone that constitute them.⁹ Also, we can identify as *membra* the parts selected in chapter five: capitals,

⁶ III, 5, 2. Quo altius enim scandit oculi species, non facile persecat aeris crebritatem, dilapsa itaque altitudinis spatio et viribus, exstructam incertam **modulorum** renuntiat sensibus **quantitatem**. Quare semper adiciendum est rationi supplementum in **symmetriarum membris**, ut, cum fuerint aut altioribus locis opera aut etiam ipsa colossicoter, habeant magnitudinum rationem.

⁷ IV, pre, 2. Ex tribus generibus quae subtilissimas haberent **proportionibus modulorum quantitates** ionici generis moribus, docui.

⁸ V, 4, 4. Igitur intervallo tonorum et hemitoniorum et tetrachordorum in voce divisit natura finitque terminationes eorum mensuris intervallo **quantitate**, modisque certis distantibus constituit qualitates, quibus etiam artifices qui organa fabricant, ex natura constitutis utendo comparant ad concentus convenientes eorum perfectiones.

⁹ III, 1, 1-2. Aedium compositio constat ex **symmetria**, cuius rationem diligentissime architecti tenere debent. Ea autem paritur a proportione, quae graece analogia dicitur. Proportio est ratae partis **membrorum** in omni opere totiusque commodulatio, ex qua ratio efficitur **symmetriarum**. Namque non potest aedis ulla sine **symmetria** atque proportione rationem habere compositionis, nisi uti ad hominis bene figurati **membrorum** habuerit exactam rationem. Corpus enim hominis ita natura composuit, uti os capitis a mento ad frontem summam et radices imas capilli esset decimae partis, item manus palma ab articulo ad extremum medium digitum tantundem, caput a mento ad summum verticem octavae, cum cervicibus imis ab summo pectore ad imas radices capillorum sextae, <a medio pectore> ad summum vertices quartae. Ipsius autem oris altitudinis tertia est pars ab imo mento ad imas nares, nasum ab imis naribus ad finem medium superciliorum tantundem, ab ea fine ad imas radices capilli frons efficitur item tertiae partis. Pes vero altitudinis corporis sextae, cubitum quartae, pectus item quartae. Reliqua quoque **membra** suas habent commensus proportionem, quibus etiam antiqui pictores et statuarii nobiles uti magnas et infinitas laudes sunt adsecuti.

III, 5, 8. De volutarum descriptionibus, uti ad circinum sint recte involutae, quemadmodum describantur, in extremo libro forma et ratio earum erit subscripta. Capitulis perfectis deinde columnarum non ad libellam sed ad aequalem **modulum** conlocatis, ut, quae adiectio in stylobatis facta fuerit, in superioribus **membris** respondeat **symmetria** epistylorum (...).

columns, architraves, friezes, timpani, pediments and acroteria.¹⁰ Later, Vitruvius discusses the way in which an element of the human body can become a measurement reference for the others, compared with recognized measuring systems like the digit, the span and cubit.¹¹ The author can thus be understood to be proposing the adoption of an element as a reference measurement for creating a system for the rest of the work.

Vitruvius suggests also the adoption of a perfect number as a way of creating subdivisions of this system of measurements. The concept of *numerus*, which as the author says was calculated based on the human body, is employed as a divider of the reference element, which would be the design module, thus creating sub-modules that can be obtained from the division of the initial interval into 10, 6, or even 16 parts.¹² From this observation we can consequently conclude that one or other elements of the work will have the capacity of generating modules, and would therefore form the base reference for the others, thus

¹⁰ III, 5, 13. **Membra** omnia, quae supra capitula columnarum sunt futura, id est epistylia, zophora, coronae, tympana, fastigia, acroteria, inclinanda sunt in frontis suae cuiusque altitudinis parte XII (...).

¹¹ III, 1, 5. Nec minus mensurarum rationes, quae in omnibus operibus videntur necessariae esse, ex corporis **membris** collegerunt, uti digitum, palmum, pedem, cubitum, et eas distribuerunt in perfectum **numerus**, quem Graeci teleon dicunt. Perfectum autem antiqui instituerunt **numerus** qui decem dicitur; namque ex manibus digitorum **numerus**; ab palmo pes est inventus. Si autem in utrisque palmis ex articulis ab natura decem sunt perfecti, etiam Platoni placuit esse eum numerum ea re perfectum, quod ex singularibus rebus, quae monades apud Graecos dicuntur, perficitur decusis. Qui simul autem undecim aut duodecim sunt facti, quod superaverint non possunt esse perfecti, donec ad alterum decusis perveniant; singulares enim res particulae sunt eius numeri.

¹² III, 1, 6-8. Mathematici vero contra disputantes ea re perfectum dixerunt esse **numerus** qui sex dicitur, quod is **numerus** habet partitiones eorum rationibus sex **numero** convenientes sic: sextantem unum, trientes duo, semissem tria, besem quem dimoeron dicunt quattuor, quintarium quem pentemoeron dicunt quattuor, quintarium quem pentemoeron dicunt quinque, perfectum sex. Cum ad supplicationem crescat, supra sex adiecto asse ephectum; cum facta sunt octo, quod est tertia adiecta, tertiarium alterum, qui epitritos dicitur; dimidia adiecta cum facta sunt novem, sesquialterum, qui hemiolius appellatur; duabus partibus additis et decusis facto bes alterum, quem epidimoeron vocitant; in undecim **numero** quod adiecti sunt quinque, quintarium, quem epipempton dicunt; duodecim autem, quod ex duobus **numeris** simplicibus est effectus, diplasiona. Non minus etiam, quod pes hominis altitudinis sextam habet partem, (ita etiam, ex eo quod perficitur pedum **numero**, corporis sexies altitudinis terminavit) eum perfectum constituerunt, cubitumque animadverterunt ex sex palmis constare digitisque XXIII. Ex eo etiam videntur civitates Graecorum fecisse, quemadmodum cubitus est sex palmorum, in drachma qua nummo uterentur, aereos signatos uti asses ex aequo sex, quos obolos appellant, quadrantesque obolorum, quae alii dichalca, nonnulli trichalca dicunt, pro digitis viginti quattuor in drachma constituisse. [Nostri autem primo fecerunt antiquum **numerus** et in denario denos aeris constituerunt, et ea re compositio nominis ad hodiernum diem denarium retinet. Etiamque quarta pars quod efficiebatur ex duobus assibus et tertio semisse, sestertium vocitaverunt. Postea quam animadverterunt utrosque **numeros** esse perfectos, et sex et decem, utrosque in unum coiecerunt et fecerunt perfectissimum decusis sexis. Huius autem rei auctorem invenerunt pedem. E cubito enim cum dempti sunt palmi duo, relinquitur pes quattuor palmorum, palmus autem habet quattuor digitos. Ita efficitur, ut habeat pes sedecim digitos et totidem asses aeracius denarius.

raising the question of how can one element potentially define the modulation of a design as a whole.

In attempt to understand this, the research moves on to some significant passages in the 13 occurrences of the root *MODUL*. The first of these is in Book III, where the author explains how to obtain the reference module for the design of a Eustyle temple based on a division of the front face according to the number of columns, taking one of the parts as the module for the whole design, corresponding to the diameter of the columns.¹³ The theme of adopting a module generated from subdividing the frontal dimension of a temple is returned to in Book IV, in this case a Doric temple.¹⁴ The other themes of architecture are addressed as the treatise continues and a less strict approach to a modular system can be seen as the solemnity of the buildings decreases.¹⁵ We can therefore conclude from these passages that the establishment of modules is based on design constraints, such as the site, together with prior decisions at the outset of the design, such as definition of the genre of columns to be used, which is in turn related to the *decor*, or with the type of intercolumniation, which also has a relationship with *decor*.

To sum up, we have the action of design beginning with the definition of some rules. The first of these would be the adoption of a system of geometric order, the *ordinatio*, which governs the parts according to a modular rule in a procedure called *quantitas*, or modular quantification. To achieve this procedure a reference interval, or *modulus*, needs to be established, which can be defined in various ways – stricter in the case of temples and more flexible in less formal buildings, yet related to preliminary decisions and subject to the

¹³ III, 3, 7. Huius autem rei ratio explicabitur sic. Frons loci quae in aede constituta fuerit, si tetrastylus facienda fuerit dividatur in partes XI s<emisse>que> praeter crepidines et proiecturas spirarum; si sex erit columnarum, in partes XVIII; si octostylus constituetur, dividatur in XXIV et semissem. Item ex his partibus sive tetrastyli sive hexastyli sive octostyli una pars sumatur, eaque erit **modulus**. Cuius **moduli** unius erit crassitudinis columnarum. Intercolumnia singula, praeter media, **modulorum** duorum et **moduli** quartae partis; mediana in fronte et postico singula ternum **modulorum**. Ipsarum columnarum altitudo **modulorum** habebunt iustam rationem.

¹⁴ IV, 3, 3. Nos autem exponimus, uti **ordo** postulat, quemadmodum a praeceptoribus accepimus, uti, si qui voluerit his rationibus adtendens ita ingredi, habeat **proportiones** explicatas, quibus emendatas et sine vitiiis efficere possit aedium sacrarum dorico more perfectiones. Frons aedis doricae in loco, quo columnae constituuntur, dividatur, si tetrastylus erit, in partes XXVII, si hexastylus, XXXII. Ex his pars una erit **modulus**, qui Graece embater dicitur, cuius **moduli** constitutione ratiocinationibus efficiuntur omnis operis distributiones.

¹⁵ V, 9, 3. Columnarum autem **proportiones** et **symmetriae** non erunt isdem rationibus quibus in aedibus sacris scripsi; aliam enim in deorum templis debent habere gravitatem, aliam in porticibus et ceteris operibus subtilitatem. Itaque si dorici generis erunt columnae, dimetiantur earum altitudines cum capitulis in partes XV. Ex eis partibus una constituatur et fiat **modulus**, ad cuius **moduli** rationem omnis operis erit explicatio. Et in imo columnae crassitudo fiat duorum **modulorum**; intercolumnium quinque et **moduli** dimidia parte; altitudo columnae praeter capitulum XIII **modulorum**; capituli altitudo **moduli** unius, latitudo **modulorum** duorum et **moduli** sextae partis. Ceteri operis **modulationes**, uti in aedibus sacris in libro III scriptum est, ita perficiantur.

constraints. Based on adoption of the *modulus*, all the design elements have to be measured based upon this reference interval, including its subdivisions, based on the notion of *numerus*.

Returning to the relevant occurrences of the root ORD, now in terms of the applicability of the concept, and seeking to validate the proposals listed above, we come to books III and IV. From the seven relevant occurrences in Book III, the first two reinforce the idea that *ordinatio* consists of a pre-established rule for each type of building, like a set of predetermined or expected formal relationships handed down from the ancients,¹⁶ which we should respect because, as Vitruvius writes, “they ordered the members of the designs through proportion and *symmetria* to thus achieve harmony”.¹⁷

The other occurrences in Book III relate the root ORD to the alignment of elements. In four of these, the author associates *ordines* with *columnarum*¹⁸ throughout Book III, meaning a line of columns or colonnade. In the third chapter Vitruvius associates *ordines* with *matres*,¹⁹ meaning a row of matrons in a line, referring in this strange passage to their inability of passing arm in arm through the narrow intercolumniation. Both cases, albeit quite different, refer to the connection of *ordo* with arrangement according to alignment.

The relevant occurrences in Book IV are concentrated in chapters II and VIII, with the root ORD appearing three times in the latter. In these sections Vitruvius writes about

¹⁶ III, 1, 4. Ergo si ita natura composuit corpus hominis, uti proportionibus **membra** ad summam figurationem eius respondeant, cum causa constituisse videntur antiqui, ut etiam in operum perfectionibus singulorum **membrorum** ad universam figurae speciem habeant commensus exactionem. Igitur cum in omnibus operibus **ordines** traderent, maxime in aedibus deorum, operum et laudes et culpae aeternae solent permanere.

¹⁷ III, 1, 9. Ergo si convenit ex articulis hominis **numerus** inventum esse et ex **membris** separatis ad universam corporis speciem ratae partis commensus fieri responsum, relinquitur, ut suscipiamus eos, qui etiam aedes deorum immortalium constituentes ita **membra** operum **ordinaverunt**, ut proportionibus et **symmetriis** separatae atque universae convenientesque efficerentur eorum distributiones.

¹⁸ III, 2, 5-7. Peripteros autem erit, quae habebit in fronte et postico senas columnas, in lateribus cum angularibus undenas. Ita autem sint hae columnae conlocatae, ut intercolumnii latitudinis intervallum sit a parietibus circum ad extremos **ordines columnarum**, habeatque ambulationem circa cellam aedis, quemadmodum est in porticu Metelli Iovis Statoris Hermodori et ad Mariana Honoris et Virtutis sine postico a Mucio facta. Pseudopteros autem sic conlocatur, ut in fronte et postico sint columnae octonae, in lateribus cum angularibus quinae denae. Sint autem parietes cellae contra quaternas columnas medianas in fronte et postico. Ita duorum intercolumniorum et unae crassitudinis columnae spatium erit ab parietibus circa ad extremos **ordines columnarum**. Huius exemplar Romae non est, sed Magnesiae Dianae Hermogenis Alabandei et Apollinis a Menesthe facta. Dipteros autem octastylus et pronao et postico, sed circa aedem duplices habet **ordines columnarum**, uti est aedis Quirini dorica et Ephesi Dianae ionica a Chersiphronē constituta.

¹⁹ III, 3, 3. **Matres** enim familiarum cum ad supplicationem gradibus ascendunt, non possunt per intercolumnia amplexae adire, nisi **ordines** fecerint; item valvarum adspectus abstruditur columnarum crebritate ipsaque signa obscurantur; item circa aedem propter angustias impediuntur ambulationes.

the permitted flexibility in relation to the geometric scheme in other types of temple.²⁰ Furthermore, the relationship between *ordinatio*, *symmetria* and *dispositio* can be seen when the author states that other types of temples can be *ordinatae* with the same *symmetriis*, yet forming different *dispositiones*.²¹

In terms of the pre-definition that characterises the adoption of *ordinatio*, it is important to recall the commissioning and construction process for a public architectural work in ancient Rome. This process began with the nomination of a curator, specifying the commission in comparison with other existing works, as states Pierre Gros.²² The curator was then charged with choosing an architect, who was responsible for developing the design according to the commission and therefore including the prior definitions and expected geometric scheme for the building, which might be adapted by the architect according to the site and other constrictions, but without his participation in the important initial decision. The building scheme was therefore something imposed on the architect, who was responsible for designing it accordingly, and his greatest challenge and highest reward, as Vitruvius tells in Book VI, was the establishment of the modular relationships between the parts, and not really the formal origination of the building.²³

Finally, we come to the last concept in the definition of *ordinatio* according to Vitruvius: *symmetria*. Although the study of this concept involves the analysis of a large number of occurrences – 74 in the first six books – the following approach will be just enough to propose the understanding of *symmetria* as an attribute achieved by a work of architecture when complying with the procedure of *quantitas* on a base established by *ordinatio*.

²⁰ IV, 2, 2. Ita unaquaeque res et locum et genus et **ordinem** proprium tuetur. E quibus rebus et a materiatura fabrilis in lapideis et marmoreis aedium sacrarum aedificationibus artifices dispositiones eorum sculpturis sunt imitati et eas inventiones persequendas putaverunt (...).

²¹ IV, 8, 4-6. Item generibus aliis constituuntur aedes ex isdem **symmetriis ordinatae** et alio genere **dispositiones** habentes, uti est Castoris in circo Flamino et inter duos lucos Veiovis, item argutius Nemori Dianae columnis adiectis dextra ac sinistra ad umeros pronai. Hoc autem genere primo facta est, uti est Castoris in circo, Athenis in arce et in Attica Sunio Palladis Minervae. Earum non aliae sed eadem sunt **proportiones**. Cellae enim longitudinibus duplices sunt ad latitudines uti reliquae; ex is omnia quae solent esse in frontibus, ad latera sunt translata. Nonnulli etiam de tuscanicis generibus sumentes columnarum **dispositiones** transferunt in corinthiorum et ionicorum operum **ordinationes**, et quibus in locis in pronao procurrunt antae, in isdem e regione cellae parietum columnas binas conlocantes efficiunt tuscanicorum et graecorum operum communem ratiocinationem.

²² About this subject, see Gros, 1983, p. 425-452; Mortet, 1902-1908.

²³ VI, 8, 9. Quibus autem copiarum generibus oporteat uti, non est architecti potestas, ideo quod non in omnibus locis omnia genera copiarum nascuntur, ut in proximo volumine est expositum; praeterea in domini est potestate, utrum latericio an caementicio an saxo quadrato velit aedificare. Itaque omnium operum probationes tripertito considerantur, id est fabrilis subtilitate et magnificentia et dispositione. Cum magnificenter opus perfectum aspicietur, a domini potestate inpensae laudabuntur; cum subtiliter, officinatoris probabitur exactio; **cum vero venuste proportionibus et symmetriis habuerit auctoritatem, tunc fuerit gloria area architecti.**

This understanding appears quite clearly in the definition of the concept in Book I, where *symmetria* would be the dimensional correspondence between the design elements achieved through mathematical operations taking one part as the module for the scale of all the elements.²⁴ These operations are founded on geometry, as the author explains when addressing the necessary knowledges of the architect in the first chapter, stating that the difficult problems of *symmetria* are resolved by geometric theories and inventive methods.²⁵

As he does with *ordinatio*, Vitruvius tries to construct a reason for the pursuit of this attribute in architecture. This reason appears in Book II, founded on two premises: tradition, which comes from the accumulated experience of construction, bringing certainty to decisions previously unsure and vague; and nature, through which analogy with the human body provides a reference for the employment of *symmetria*.²⁶

Another important connection with the term *symmetria* relates to the notion of genre of columns. Vitruvius repeatedly relates the concept with the term genre throughout books III and IV, when he describes the *symmetria* of the Ionic genre, the *symmetria* of the Corinthian genre and the *symmetria* of the Doric genre, with 19 occurrences of the root SYMMETR concentrated in these passages. Completing the theme of temples in Book IV, Vitruvius uses the term a further seven times when addressing possible flexibility of the rules of *symmetria*, which can be altered and combined to form new proposals.

This examination allows further proposals. The first is that *symmetria* is linked to a set of dimensional relationships commensurable between the elements but coordinated by a module, creating a dimensional coordination system for the elements. The second concerns

²⁴ I, 2, 4. Item **symmetria** est ex ipsius operis **membris** conveniens, consensus ex partibusque separatis ad universae figurae speciem ratae partis responsus. Ut in hominis corpore e cubito, pede, palmo, digito ceterisque particulis **symmetros** est eurythmiae qualitas, sic est in operum perfectionibus. Et primum in aedibus sacris aut e columnarum crassitudinibus aut triglypho aut etiam embatere, ballista e foramine, quod Graeci peritretion vocitant, navibus interscalmio, quae dipechyaia dicitur, item ceterorum operum e **membris** invenitur **symmetriarum** ratiocinatio.

²⁵ I, 1, 4. Quae cur ita sint, haec sunt causae. Litteras architectum scire oportet, uti commentariis memoriam firmiorem efficere possit. Deinde graphidis scientiam habere, quo facilius exemplaribus pictis quam velit operis speciem deformare valeat. Geometria autem plura praesidia praestat architecturae; et primum ex eutygrammis circini tradit usum, e quo maxime facilius aedificiorum in areis expediuntur descriptiones normarumque et librationum et linearum directiones. Item per opticon in aedificiis ab certis rationibus caeli lumina recte ducuntur. Per arithmeticon vero sumptus aedificiorum consummantur, mensurarum rationes explicantur, **difficilesque symmetriarum quaestiones geometricis rationibus et methodis inveniuntur**.

²⁶ II, 1, 7. Tum autem instruens animo se eprospicientes maioribus cogitationibus ex varietate artium natis, non casas sed etiam domos fundatas et latericiis parietibus aut e lapide structas materiaque et tegula tecta perficere coeperunt, deinde observationibus studiorum e vagantibus iudiciis et incertiis ad certas **symmetriarum** perduxerunt rationes. Posteaquam animadverterunt profusos esse partus ab natura et materiam abundantem copiarum ad aedificationes ab ea comparatam, tractando nutrierunt et auctam per artes ornaverunt voluptatibus elegantiam vitae. Igitur de his rebus, quae sunt in aedificiis ad usum idoneae, quibusque sunt qualitatibus et quas habeant virtutes, ut potuero, dicam.

the existence of a different *symmetria* for each genre of columns. The third considers the dependence of the design's high quality on a greater number of modular dimensional relationships between the different elements achieved. And moreover, as the seriousness and public character of the design decrease, the rules of *symmetria* can be more flexible.

CONCLUSION

The proposal achieved from understanding *ordinatio* comes together as a preliminary geometric scheme that would act as a framework of possibilities from which the design would begin. This design would be a geometric scheme adopted from prior definitions, such as the expected configuration of the building, site constrictions, surroundings and the architectural language predetermined in the commissioning of the design, and therefore probably without the architect's decision. It is a primary procedure that geometrises the site, adapting pre-established building schemes, such as the six temple types listed by Vitruvius in the second chapter of Book III,²⁷ to the dimensions and features of the site and also establishing subdivisions of this initial geometry in the light of the genre of columns to be employed, to generate a kind of modular grid.

So, as a last proposal, the analysis of Vitruvius's descriptions of man's proportions laid out in Book III, allows comparison of *ordinatio* with the geometric system created for establishing the human figure based on geometry by the association of a square and a circle,²⁸ upon which one or more modular grids can be established using measured intervals taken from a component part of the body, such as the foot or palm. This scheme works both as a general system for localization of the parts, which supports the *dispositio*, and as modular dimensioning of the parts, to provide the basis for the achievement of *symmetria*.

²⁷ III, 2, 1. Aedium autem principia sunt, e quibus constat figurarum aspectus; et primum **in antis**, quod graece naos en parastasin dicitur, deinde **prostylos, amphiprostylos, peripteros, pseudodipteros, hypaethros** (...).

²⁸ III, 1, 3. Similiter vero sacrarum aedium membra ad universam totius magnitudinis summam ex partibus singulis convenientissimum debent habere commensus responsum. Item corporis centrum medium naturaliter est umbilicus. Namque si homo conlocatus fuerit supinus manibus et pedibus pansis circinique conlocantum centrum in umbilico eius, circumagendo rotundationem utrarumque manuum et pedum digiti linea tangentur. Non minus quemadmodum schema rotundationis in corpore efficitur, item quadrata designatio in eo invenietur. Nam si a pedibus imis ad summum caput mensum erit eaque mensura relata fuerit ad manus pansas, invenietur eadem latitudo uti altitudo, quemadmodum arcae quae ad normam sunt quadratae.

REFERENCES

GEERTMAN, Herman. Teoria e attualità della progettistica architettonica di Vitruvio. In: *Le projet de Vitruve: objet, destinataires et réception du De architectura*. Actes du colloque international de Rome (26-27 mars 1993). Rome: École Française de Rome, 1994, p. 7-30.

GROS, Pierre. Munus non ingratum: le traité vitruvien et la notion de service. In: *Le projet de Vitruve: objet, destinataires et réception du De architectura*. Actes du colloque international de Rome (26-27 mars 1993). Rome: École Française de Rome, 1994, p. 75-90.

GROS, Pierre. Statut social et rôle culturel des architectes (période hellénistique et augustéenne). In: *Architecture et société. de l'archaïsme grec à la fin de la République*. Actes du Colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (2-4 décembre 1980). Rome: École Française de Rome, 1983, p. 425-452.

MORTET, Victor. *Recherches critiques sur Vitruve et son oeuvre*, par Victor Mortet [Texte imprimé]. Paris: E. Leroux, 1902-1908.

ROMANO, Elisa. *La capanna e il tempio*. Vitruvio o dell'architettura. Palermo: Palumbo Editore, 1987.

DE RHETORICA HISTORIAQUE: UN EXAMEN DES RAPPORTS ESSENTIELS ET FONCTIONNELS ENTRE LES DEUX DISCIPLINES CHEZ LES RHÉTEURS GRECS

Rui Miguel Duarte*

* Investigador
Integrado do Centro
de Estudos Clássicos
(CEC), Faculdade de
Letras, Universidade
de Lisboa.

RESUMO: Retórica e história: o que têm uma a ver com a outra? Eis uma questão que pode suscitar surpresa. Com efeito, trata-se aparentemente de dois diferentes géneros de discurso, nos seus objectos como propósitos: a retórica é o discurso que visa a persuasão e os possíveis, ao passo que a história narra eventos reais; a primeira emite um ponto de vista, uma opinião da qual se pretende convencer outrem, enquanto a história relevaria mais do domínio do objectivo. Todavia, as coisas não seriam assim tão estritas, antes as duas disciplinas poderiam ser complementares e mutuamente auxiliares. As relações existentes entre uma e outra seriam principalmente de natureza utilitária. A retórica é útil como treinadora de estratégias e técnicas que servem para a composição literária, coinclusão do género histórico. Em sentido contrário, a história é fornecedora de matéria e temas para os debates e os discursos da retórica, os quais, se por um lado respeitam os dados daquela, por outro deles se servia, manipulando-os, para os estritos propósitos de compor declamações engenhosas. O presente artigo examinará o estado da arte do problema entre os retores gregos.

PALAVRAS-CHAVE: história; retórica; rétores gregos; relações funcionais.

DE RHETORICA HISTORIAQUE: A SURVEY OF THE ESSENTIAL AND FUNCTIONAL RELATIONSHIPS BETWEEN THESE TWO FIELDS IN GREEK RHETORS

ABSTRACT: Rhetoric and history: what have each of them to do with the other? That is a question that can cause some surprise. In fact, they are apparently two different kinds of discourse, considering both the subjects each of them deal with and their goals: rhetoric is the discourse that aims at persuasion and possibilities, whereas history recounts real facts; the former puts forward point of view, an opinion someone should be persuaded of, while history would be mainly objective. Nevertheless, things could not be so strict in themselves; these two matters could be

rather complementary and mutually useful. The relations they had to each other were mainly utilitarian. Rhetoric is useful as a trainer of strategies and techniques of literary composition, including of the history. On the contrary, history provided subjects and themes to debates and rhetorical discourses, which on the one hand respected the historical data, but on the other hand also used and manipulated them pour the purposes of ingenious declamations. This paper shall address the state of the art of the problem in Greek rhetoric.

KEYWORDS: history; rhetoric; Greek Rhetors; functional connections.

PRÉAMBULE

Rhétorique et histoire: qu'ont-elles à voir l'une avec l'autre ? La question ainsi posée, à l'improviste, pourrait surprendre. Apparemment il s'agit de deux discours si différents dans leurs objets et dans leurs buts qu'on ne pourrait pas penser, de prime abord, au moindre rapport entre elles. En effet, la rhétorique, classiquement entendue, est le discours (ce mot étant pris dans un sens plus large) qui vise la persuasion dans les affaires publiques (ayant donc un versant pragmatique), alors que l'histoire raconte des événements. Ce versant pragmatique est bien présent dans des définitions et conceptions anciennes. Pensons, à titre d'exemple, à l'une des définitions de la rhétorique transmises par les Grecs, celle attribuée à Hermagoras le Jeune: δύναμιν τοῦ εἰ λέγειν τὰ πολιτικά ζητήματα « faculté de bien parler des questions politiques ».¹

Aristote, en *Poétique* IX 2, 1451b, écrit que les différences entre le discours du poète et celui de l'historien ne consistent pas en la forme métrique ou non-métrique dont ils se présentent (donc, en des aspects formels). La preuve en est que l'œuvre d'Hérodote, même si elle était réécrite en vers, n'en serait pas moins de l'histoire. La différence réside ailleurs: l'histoire expose ce qui est arrivé, la poésie ce qui aurait pu arriver (τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο). L'enjeu est donc la *vérité*: l'une vise les vrais événements, l'autre non pas les faits tel quels, mais des choses qui pourraient l'être. Or, la rhétorique reflète et se pose ce même problème. Le Stagirite, essayant de la délivrer du malaise causé par les critiques faites à la pratique sophistique, assume la séparation des domaines et des buts, la rhétorique ne visant pas la vérité, mais ce qui est vraisemblable et qui peut être le plus souvent. C'est là le domaine de la *probabilité*, l'affaire de la rhétorique (*Rhétorique* I 2, 1357a τὸ μὲν γὰρ εἰκὸς ἐστὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον). Les distinctions établies par Aristote semblent reposer toutes sur les mêmes principes d'examen: la notion de réel événementiel s'opposant à ce qui ne pourrait être qu'une probabilité.

Le thème est susceptible de traitements et d'examens divers, en des époques et lieux également divers. Dans les pages qui suivent, on se propose d'examiner quelques réflexions apportées par des théoriciens grecs, notamment ceux de l'époque impériale.² Quant aux

¹ T3 Woerther (2012).

² Charmes Guérin (2009), « *La persona* oratoire entre rhétorique, biographie et histoire. Le cas des Controuersia de Sénèque le Rhéteur », *Interférences* 5 analyse les structures rhétoriques d'interprétation

méthodes suivies, il faut mettre en évidence comme particulièrement utile une recherche menée sur le TLG-E³ de textes appartenant au genre « Rhet » avec comme mots-clefs simultanément ιστορ- et ῥητορ- (dans une proximité de 4 lignes); chaque occurrence a été examinée afin de détecter celles où il était question des rapports entre rhétorique et histoire. Triage fait, les occurrences importantes ont été rangées en fonction de différents types de rapports détectés. Voici le résultat de cet examen.

1. LA RHÉTORIQUE AU PROFIT DE L'HISTOIRE

A l'époque impériale la rhétorique était déjà établie à la fois en tant que fournisseuse de recettes et qu'entraîneuse de stratégies et techniques servant à la composition littéraire. Dans le premier des deux chapitres introductifs de ses exercices préparatoires (προγύμνασματα), Aélius Théon (Patillon, 1997, 60.1-8, 2), maître du premier siècle de notre ère, le déclare expressément, à propos de l'utilité de ces exercices pour le développement aussi bien de la compétence oratoire que de la littéraire:

‘Ὡς δὲ καὶ παντελῶς εἰσιν ὠφέλιμα τοῖς τὴν ῥητορικὴν δύναμιν ἀναλαμβάνουσιν, οὐδὲ τοῦτο ἄδηλον. Ὁ τε γὰρ καλῶς καὶ πολυτρόπως διήγησιν καὶ μῦθον ἀπαγγέλλας καλῶς καὶ ἱστορίαν συνθήσει, καὶ τὸ ἰδίως ἐν ταῖς ὑποθέσεσι καλούμενον διήγημα (οὐδὲ γὰρ ἄλλο τί ἐστιν ἱστορία ἢ σύστημα διηγήσεως).

Qu'ils sont tout à fait utiles pour l'acquisition de la maîtrise de l'art oratoire, cela est également évident. En effet l'art de présenter comme il faut et sous des formes diverses un récit ou une fable, implique l'art de composer une histoire et ce qu'on appelle la narration dans les causes: car une histoire n'est rien d'autre qu'un ensemble de récits.

Le socle des liaisons de la rhétorique à l'histoire est la procédure du récit, ou narration oratoire (διήγημα). En effet, il est l'une des parties canoniques du discours dans le genre judiciaire, celle où l'on raconte les faits devant les juges (voir la description technique et théorique par Lausberg, 1960, § 289-347). Ainsi l'utilité de la rhétorique pour l'histoire devient claire. Rhétorique et histoire étaient tellement et si étroitement liées que l'histoire

mis en place par Sénèque le Rhéteur dans ses *Controversiae* au sujet des caractéristiques des déclamateurs. Le Rhéteur vise à préserver des exemples valides du passé. L'auteur conclut que le Rhéteur « inscrit son propos dans l'histoire », et aussi qu'il « fait des caractéristiques des différents déclamateurs le produit d'une modification historique ». Par ce biais, la rhétorique devient chez Sénèque plus critique que descriptive. Ici, on le voit, c'est le caractère paradigmatique et de modèle pour la rhétorique qui est en cause. Les deux perspectives vont de pair et se trouvent liées. L'étude des rapports des deux disciplines est, semble-t-il, un champ de recherche à explorer davantage, tant dans le monde grec que dans le romain.

³ Nous avons eu recours au logiciel d'interrogation SNS Greek & Latin de la Scuola Normale Superiore de Pisa sur Mac OS X.

n'est qu'un ensemble organisé (σύστημα) de récits, et que narrer les faits mis en examen devant un tribunal était formellement la même chose que narrer des événements. Quant au genre littéraire de l'histoire, la rhétorique, par le biais de l'entraînement de l'habileté de narrer, joue un rôle fonctionnel. La conséquence de la pensée théonienne est que la maîtrise de procédures rhétoriques habilite techniquement à l'écriture de l'histoire.

Ceci est plus évident si l'on pense à l'exercice de la chrie, celui qui semble être le point de rencontre le plus important des deux disciplines. Définie comme une assertion ou une action succincte, avisée et ayant de la grâce, attribuée à tel personnage,⁴ la chrie (χρεία) est la façon la plus élémentaire de transmission de mémoire historique, de paroles et d'actes des personnages historiques.

La chrie étant naturellement succincte, peut cependant être étendue. On a alors un mémorable (voir Aélius Théon, 97.5, 19: τὸ δὲ ἀπομνημόνευμα ὅτε ἐπεκτείνεται, Patillon, 1997).⁵ Au sein des écoles de rhétorique élémentaire on s'exerçait aussi bien à amplifier une chrie qu'à l'opération contraire (ib. 103.30-33, 27-28). L'allongement se fait par des procédures techniques telles que le développement des dialogues, de l'action et du *pathos*. Soit par exemple une chrie d'Epaminondas, général thébain (ib. 103.33-104.2): Ἐπαμεινώνδας, ἄτεκνος ἀποθνήσκων, ἔλεγε τοῖς φίλοις· «δύο θυγατέρας ἀπέλιπον, τὴν τε περὶ Λεῦκτρα νίκην, καὶ τὴν περὶ Μαντινείαν». «Epaminondas, qui allait mourir sans enfants, dit à ses amis: 'Je laisse deux filles, la victoire de Leuctres et celle de Mantinée'. Et voici comment Théon l'allonge (de façon largement créative, par ailleurs):

Ἐπαμεινώνδας, ὁ τῶν Θηβαίων στρατηγός, ἦν μὲν ἄρα καὶ παρὰ τὴν εἰρήνην ἀνὴρ ἀγαθός, συστάντος δὲ τῇ πατρίδι πολέμου πρὸς Λακεδαιμονίους, πολλὰ καὶ λαμπρὰ ἔργα τῆς μεγαλοψυχίας ἐπεδείξατο· βοιωταρχῶν μὲν περὶ Λεῦκτρα ἐνίκα τοὺς πολεμίους, στρατευόμενος δὲ ὑπὲρ τῆς πατρίδος καὶ ἀγωνιζόμενος ἀπέθανεν ἐν Μαντινείᾳ. Ἐπεὶ δὲ τρωθεὶς ἐτελεύτα τὸν βίον, ὀλοφυρομένων τῶν φίλων τά τε ἄλλα, καὶ διότι ἄτεκνος ἀποθνήσκει, μειδιάσας, «παύσασθε, ἔφη, ὦ φίλοι, κλαίοντες, ἐγὼ γὰρ ὑμῖν ἀθανάτους δύο καταλέλοιπα θυγατέρας, δύο νίκας τῆς πατρίδος κατὰ Λακεδαιμονίων, τὴν μὲν ἐν Λεῦκτροις, τὴν πρεσβυτέραν, νεωτέραν δὲ τὴν ἄρτι μοι γεγενομένην ἐν Μαντινείᾳ».

Epaminondas, général thébain, avait déjà montré sa valeur en temps de paix; et lorsque sa patrie entra en guerre avec Lacédémone, il donna beaucoup d'exemples éclatants de sa grandeur d'âme: après avoir vaincu les ennemis à Leuctres en qualité de béotarque, c'est en qualité de soldat qu'il se battit pour sa patrie à Mantinée et qu'il y mourut. Alors qu'il était blessé et mourant, et que ses amis gémissaient sur son malheur et en particulier sur le fait qu'il mourait sans enfants, il dit en souriant: «séchez vos larmes, mes amis, je vous laisse deux filles immortelles, deux victoires de notre patrie

⁴ Cf. la définition par Aélius Théon cap. 3 (Patillon, 1997: 96.19-21, 18. Voir aussi les définitions du Pseudo-Hermogène (Patillon, 2008a: III 1) et d'Aphthonios (ib. III 1).

⁵ Rappelons-nous de l'œuvre de ce nom de Xénophon.

contre Lacédémone, celle de Leuctres, l'aînée, et la cadette nouveau-née, de Mantinée.

La chrie est prise comme modèle pour façonner une petite narration d'épisodes de vie avec des intentions et structures argumentatives. Littérairement elle devient un récit. Le résultat de la procédure de l'allongement (ἐπεκτείνειν) d'une chrie est un court récit biographique sur un personnage historique.

Nonobstant, un tel rôle fonctionnel de la rhétorique vis-à-vis de l'écriture de l'histoire ne se limite pas à la seule et stricte composition des récits d'actions (ib. 66.31-67.30, 10-11). L'historien peut mettre en scène des procédures qui sont typiquement oratoires, tels que: les débats argumentatifs; des contestations (ἀνασκευαί) et confirmations (κατασκευαί) de chries; des sentences (γνώμαι) et d'autres types d'assertions (ἀποφάσεις); des récits mythologiques (l'exercice du μῦθος) et d'autres réels (διηγήματα). Les professeurs ainsi que les élèves avaient à leur disposition un patrimoine varié et prêt-à-porter de genres, textes et auteurs comme modèles de l'emploi des exercices. Parmi les auteurs, Théon cite des historiens: Ephore (66.27; 67.3, 9, 20; 69.32; 71.23; 95.24); Hérodote (66.9, 23, 25; 67.6, 14; 68.12; 69.31; 83.5; 84.4; 86.24; 91.28; 93.11; 95.12; 118.15; 120.5; 116.7); Thucydide (63.14, 24: 66.23, 24; 67.17; 68.8, 26; 69.32; 70.13; 80.16; 82.21: 84.4, 28; 86.19; 84.4, 28; 86.19; 87.22; 90.21; 93.8; 118.25; 119.4; 110.15); Théopompe (63.16; 66.11, 21; 67.22; 68.14, 27; 70.6; 81.1; 110.33).⁶

Le portrait fait par Aélius Théon de cette éducation rhétorique élémentaire est celui de modalités variées d'exercices en complexité croissante et qui entraîne l'élève dans la maîtrise de l'éloquence, du raisonnement et de l'écriture. On peut facilement comprendre que tous, orateur, auteur de fictions ou historien, passaient par les mêmes formations et qu'ils devenaient aussi compétents pour se lancer dans la carrière oratoire que dans celle d'historien, lorsque les rudiments de l'art avaient été acquis. La rhétorique fait fonction de pierre angulaire de la littérature, aussi bien pour tout écrivain comme pour tout lecteur. C'est exactement ce que le technographe écrit, dans sa réflexion à propos de l'utilité des exercices, citée plus-haut. Quelques lignes plus bas (60.19-27, 2-3), il écrit que, par exemple, l'utilité de ce qu'on appelle le lieu et la description se voit, respectivement, dans l'histoire et l'éloquence; l'exercice de la prosopopée est utile pour toutes deux et aussi pour les genres du dialogue et de la poésie. En outre, l'importance de leur pratique est montrée d'une manière générale dans un cadre plus large de situations: « dans les conversations de la vie courante » κὰν τῷ καθ' ἡμέραν βίῳ κὰν ταῖς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίαις et « dans la fréquentation des livres » πρὸς τὰς ἐντεύξεις τῶν συγγραμμάτων (cf. Kennedy, 2003).⁷

⁶ On est dans la période connue par Seconde Sophistique. Parmi les auteurs plus représentatifs de cette période et de la rhétorique, il faut rappeler l'un des plus renommés, Plutarque. Son style dénonce l'influence des *progymnasmata*, notamment de l'ἐργασία τῆς χρείας Plutarque, *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 70e-71e; *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* 78e-79d; *De fraterno amore* 490d-491d; *De tranquillitate animi* 474d-475c.

⁷ Dans ce volume se trouvent réunies les traductions des traités d'Aélius Théon, Ps.-Hermogène, Aphthonios, Nikolaos, du commentaire au traité d'Aphthonios attribué à Jean de Sardes et des

Pensons par ailleurs aux rapports que Rufus de Périnthe, vers la deuxième moitié du II s. après J.-C. (Patillon 2001: 238), établit entre les deux. En effet, aux trois genres aristotéliens traditionnels de la rhétorique (judiciaire, délibérative et encomiastique) ce rhéteur (ib. 2.2 et 6-7) en ajoute un quatrième, l'historique. Il ne développe pas ce point, mais en fournit un début d'explication: la rhétorique (2.6) enseigne à narrer de façon ornée les actions passées (ιστορικὸν δὲ ἐν ᾧ διηγούμεθα πράξεις τινὰς μετὰ κόσμου γεγενημένας).⁸ Rappelons les mots de la *Rhétorique* d'Aristote au sujet des actions passées. L'allusion de Rufus ne concerne pas, apparemment, la narration *strictu sensu* dans les discours, appartenant surtout au genre judiciaire, car cette narration en est une des divisions. Il semble penser à la narration de faits en tant que genre autonome, c'est-à-dire, à l'histoire. Ce qui fait de lui un genre rhétorique, c'est l'ornementation. Les trois autres genres, les traditionnels, concernent les débats et les discours prononcés en public. L'historique, lui, présente un caractère définitivement plutôt littéraire, quoique redevable des ressources de la rhétorique, non de ceux relevant de l'argumentation, mais de ceux touchant au seul côté strictement formel, c'est-à-dire, stylistique, du discours.

Rufus n'est pas le seul à mentionner ce quatrième genre, Syrianus nous rapportant qu'elle se trouvait chez certains anciens théoriciens. (Rabe, 1893: 11.16-17 οἱ δὲ τέταρτον τοῦτοις προστιθέασι τὸ ἱστορικόν « d'autres auteurs ajoutent à ces genres un quatrième, l'historique ». Syrianus pense peut-être ici à Rufus. Quoi qu'il en soit, Rufus est le seul témoin de cette tradition (cf. Patillon, 2001: 247). Remonterait-elle à Aristote? C'est l'avis d'un commentateur anonyme du *Περὶ εὐρέσεως* du Pseudo-Hermogène (Patillon, 2012b: § 134 ἀντιδιαστέλλομεν γὰρ τὸ ἱστορικὸν τοῦ πανηγυρικοῦ, Ἀριστοτέλει ἐξακολουθοῦντες, τέταρτον τοῦτο εἶδος ἐπεισάγοντι ῥητορικῆς « car nous distinguons l'historique du panégyrique, à la suite d'Aristote, qui introduit ce dernier comme quatrième espèce de la rhétorique »⁹) et Nikolaos de Myra, *Progymnasmata* 55.8 Felten.

Or, Nikolaos (ib. 12.17-13.13), après avoir distingué trois espèces de narration (mythiques, historiques et pragmatiques ou politiques), établit une autre différenciation: les récits historiques racontent les événements passés, les politiques sont ceux que les orateurs utilisent dans les procès. Il y a là une distinction entre les narrations dans les discours et celles du genre historique propre. C'est une précision qui prend en compte des différences de genre littéraire.

fragments du traité attribué à Sopatros. Dans l'introduction, Kennedy résume bien le triple caractère de cette rhétorique — l'entraînement dans l'art de l'éloquence, la formation morale et la *letteraturizzazione* (ix): « The curriculum described in these works, featuring a series of set exercises of increasing difficulty, was the source of facility in writing and oral expression for many persons ad training for speech in public life. In addition, the composisions inculcated cultural values, as well as understanding of conventional literary forms for those who entered on literature as a career or as an elegant pastime. »

⁸ Par contre Hermogène *Περὶ ἰδεῶν* II 12.2 (Patillon, 2012c) intègre les historiens parmi les auteurs panégyriques, le troisième genre. Plus bas (à partir du § 15) il traite séparément le style des historiens.

⁹ = Walz, 1832-1836: VII 794.6-9. De ce que nous connaissons de l'œuvre conservée d'Aristote, aucun passage ne correspond à telle attribution. Cf. encore Cicéron *Or.* 207.

2. L'HISTOIRE AU PROFIT DE LA RHÉTORIQUE

En sens inverse, l'histoire peut servir aux besoins de l'éloquence et de l'élaboration des arguments. C'est à nouveau un rôle fonctionnel celui que la discipline auxiliaire joue. Néanmoins, dans les cas où ce rôle appartient à l'histoire, c'est la question même du bon droit et de la conformité des débats et des discours qui se pose.

Notre examen se fera selon trois approches: l'histoire en tant que fournisseuse d'exemples et ressources pour les arguments; la crédibilité historique en tant que fondement sur lequel s'étaye la crédibilité même de la rhétorique; le dernier, celui des manipulations de l'histoire par la rhétorique.

La première approche de la question n'est pas inédite. Selon Aristote, *Rhétorique* I 4, 1360a, l'orateur est tenu de maîtriser une variété de matières et de domaines; parmi eux, les lois et les mœurs de plusieurs peuples, ainsi que les écrits des historiens. La raison est qu'il en aura besoin pour ses discours. Cependant, Aristote même introduit une restriction: tout cela appartient à la science politique, non pas à la rhétorique. Et cela d'autant plus que, à son avis (*Rhétorique* I 2, 1355b), la rhétorique ne possède pas d'objet particulier. Le livre de Nouhaud (1982), sur l'usage de l'histoire par les orateurs attiques des V^e-IV^e siècles av. J.-C., est un éclatant exemple de cette approche. D'après les conclusions de l'auteur, l'histoire chez ces orateurs servait comme une ressource pour illustrer des points de l'argumentation.

Aélius Théon d'Alexandrie, environ quatre siècles plus tard, donne un conseil pareil: l'histoire est une source de beaux exemples. Ceci est bien clair, notamment, dans l'exercice de l'ἐργασία τῆς χρείας (le développement de la chrie), qui constituait le premier essai d'élaboration d'une pièce oratoire entière, en huit parties, dont le thème était proposé par la chrie.¹⁰ Le modèle pédagogique cité par les auteurs de traités de Προγυνάσματα est la célèbre chrie d'Isocrate sur l'éducation: Ἰσοκράτης ἔφησε τῆς παιδείας τὴν μὲν ρίζαν εἶναι πικρὰν τὸν δὲ καρπὸν γλυκύν « Isocrate a dit que la racine de l'instruction est amère, mais que son fruit est doux ». L'exemple (παράδειγμα) — la sixième partie de la pièce — donné par le Pseudo-Hermogène, et d'après lui par Aphthonios (Προγυνάσματα III 9, Patillon, 2008a), est Démosthène. Les enjeux sont la qualité du personnage historique et les éléments connus de sa biographie. Le traitement qu'en donne le Pseudo-Hermogène est sommaire (ib. III 8.7-9): Δημοσθένης καθεῖρξας ἑαυτὸν ἐν οἰκίᾳ καὶ πολλὰ μοχθήσας ὕστερον ἐκομίζετο τοὺς καρπούς, στεφάνους καὶ ἀναρρήσεις. « Démosthène s'enfermait dans un local et il travaillait dur, mais plus tard il en a récolté les fruits, couronnes et proclamations ». Aphthonios, lui, dépouille plus l'ἐργασία (ib. III 4-11), avec pour but d'élucider la théorie. Voici de présente l'argumentation par l'exemple (ib. III 9):

Τὸν Δημοσθένους ὄρα μοι βίον, παντὸς μὲν ὄντα φιλοπονώτερον ῥήτορος, γεγονότα δὲ παντὸς εὐκλεέστερον· καὶ γὰρ τοσοῦτον αὐτῷ σπουδῆς περιῆν, ὥς καὶ τὸν κόσμον πολλὰκις παραιρεῖσθαι τῆς κεφαλῆς, κόσμον ἄριστον τὸν ἐξ ἀρετῆς ἡγησάμενον·

¹⁰ Voir Alexandre Júnior (1989); Ronald F. Hock & Edward N. O'Neill (1986).

Voici donc la vie de Démosthène: aucun orateur n'en a eu de plus laborieuse, mais aucun non plus de plus illustre. Il poussait l'ardeur si loin qu'il allait souvent jusqu'à supprimer l'ornement de sa tête, considérant que le plus bel ornement est celui de la vertu.¹¹

La tradition transmet de Démosthène la mémoire d'un homme qui, ambitionnant la gloire oratoire, s'est soumis à une discipline sévère. Plutarque, historien et biographe, ajoute des détails (*Dém.* 7): Démosthène a construit un cabinet de travail souterrain où il se rendait chaque jour et s'entraînait à la déclamation, la moitié de la tête rasée, y passant même deux ou trois mois d'affilée sans quitter les lieux, pour ne pas avoir à souffrir la honte d'être vu en de telles conditions. L'histoire, ou ce qu'on croyait être l'histoire, sert les propos de la rhétorique: le grand orateur est l'exemple de la réussite à laquelle les sacrifices et les efforts peuvent conduire; l'histoire se porte caution de l'argumentation et valide le point de vue qu'on se propose de démontrer.

Le Pseudo-Hermogène du traité sur l'invention (Patillon, 2012a: II 4, 7), dans son exposition sur la narration (δύγησις), dit que quand on traite la guerre et la paix (si par exemple on veut arrêter une guerre), dans la préexposition préalable à la narration on pourra ajouter les raisons que l'histoire met à notre disposition, si elles existent; de même, plus bas, au sujet de l'impiété et du meurtre (II 5.2,4-6).¹²

Que l'orateur utilise les ressources de l'histoire suscite, pourtant, le désaccord du Pseudo-Aélius Aristide (Patillon, 2002b: II 25.1-9). Ce maître reproche aux orateurs politiques le fait d'ajouter dans les discours simples des idées prises de l'extérieur et hors sujet. C'est là, constate-t-il, une pratique habituelle. L'histoire est l'une des sources de ces idées. Il faudrait, selon le conseil du rhéteur, le faire en s'en tenant au sujet du discours. Outre la critique de certaines pratiques chez les orateurs, on retient de ces paroles le fait que les données et les événements historiques n'étaient pas étrangers à l'activité des orateurs et que ceux-ci les connaissaient et les citaient à titre d'exemples illustratifs. Cette mention est répétée presque littéralement plus bas (II 104). Au livre I (I 132.1-4; Patillon, 2002a), à propos de la douceur (περί γλυκύτητος), le rhéteur dit que cette vertu se tire de trois facteurs, parmi lesquels la pensée. Les emprunts à l'histoire, aux proverbes ou aux fables procurent la douceur de la pensée. Plus bas (Patillon, 2002b: I 175), un exemple d'un exercice de déclamation est fourni. Après une deuxième amplification à partir de l'acte, il y a lieu à employer les données de l'histoire.

Une ébauche de notre deuxième approche des rapports entre les deux disciplines se trouve dans le passage *Poétique* IX 2 1451b d'Aristote, cité dans l'introduction de notre étude, au sujet des différences entre le discours historique, et le poétique. Rappelons-le: il est question d'une distinction centrale entre la réalité événementielle et ce qui reste dans

¹¹ Libanios, dans ses *Progymnasmata* 92.10-93.3, explique que Démosthène agissait ainsi, maltraitant la tête, pour s'obliger à rester là où il travaillait, et plus tard il a pu voir sa tête couronnée. Les romains aussi gardent cette tradition (voir Quintilien 11.3.54).

¹² Ce recours est à rapprocher de l'usage des anciens orateurs (Patillon, 2012: 25 n. 120; Nouhaud, 1982).

le domaine du possible; en d'autres mots, le vrai et vraisemblable. Il y a ici deux plans isotopiques importants contribuant à la compréhension de ce qui fait de la rhétorique ce qu'elle est, par rapport à d'autres disciplines. Il y a des démonstrations (ἀποδείξεις), tandis que la rhétorique emploie des enthymèmes (ἐνθυμήματα), qui sont une sorte de démonstration (*Rhétorique* I 1 1355a). Il y a, en d'autres termes, le vrai (τὸ ἀληθές) et le vraisemblable (ib. τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ, I 2 1357a τὰ εἰκότα).¹³ Les deux relèvent de la même faculté, néanmoins ils présentent une dissimilitude. Les enthymèmes (la démonstration en rhétorique) se tirent des propositions (ib. 1357a), lesquelles peuvent être nécessaires ou pour la plupart simplement générales (τὰ δὲ πλεῖστα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). En effet, la vraisemblance (ib.) consiste en ce qui arrive d'ordinaire la plupart du temps (τὸ μὲν γὰρ εἰκὸς ἐστὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον). C'est l'affaire de la rhétorique. Voici les données essentielles de la question.

Au cœur des rapports entre rhétorique et histoire, notamment dans la mesure où celle-ci sert les propos de la première, on rencontre la vraisemblance. Elle est l'une des vertus du διήγημα (narration ou récit). Les données et les contraintes de l'histoire légitiment, archoutent ou, tout au contraire, empêchent et rendent impossible l'exercice de la rhétorique ? Aélius Théon (79.28-32, 40, Patillon, 1987) se prononce ainsi sur cette vertu et son apport au discours :

δεῖ γὰρ ἔχουσθαι ἀεὶ τοῦ πιθανοῦ ἐν τῇ διηγῆσει· τοῦτο γὰρ αὐτῆς μάλιστα ἴδιον ὑπάρχει. Καὶ τούτου μὴ προσόντος αὐτῇ, ὅσῳ ἂν σαφὴς καὶ σύντομος ᾖ, τοσοῦτῳ μᾶλλον ἀπιστοτέρα τοῖς ἀκούουσι καταφαίνεται.

Car il faut toujours s'attacher à la vraisemblance dans le récit : c'est là en effet sa qualité première. En est-il dépourvu, plus il sera clair et concis, moins il paraîtra crédible aux auditeurs.¹⁴

Le défaut de vraisemblable risque de faire pencher la balance des vertus vers le côté des deux autres. Il faut donc, poursuit-il dans les lignes suivantes, les utiliser en doses équilibrées. Cependant, la vraisemblance est la primordiale.

La doctrine des στάσεις revient au problème de la vraisemblance. Toute affaire susceptible d'être mis en examen se composant d'actes et personnes (Hermogène, Patillon, 2008b: 4.1-2), le problème de la vraisemblance se pose d'abord au sujet de l'une des espèces de personnes, les « définies » (ὀρισμένα cf. ib. I 5.4-5). Sopatros (V 40.18-24, Walz, 1833b), dans son commentaire à Περὶ στάσεων I 5.3-4 (Patillon, 2008b), écrit :

¹³ Le vraisemblable repose sur le probable, restant dans le domaine de l'opinion (ἔνδοξον). Pour une définition cf. Arist. *Top.* 1.1.

¹⁴ Il faut noter que ce pédagogue utilise de façon interchangeable les deux mots désignant en grec l'exercice, διήγημα et διήγησις (voir par exemple le début du chapitre, ib. 78.16, 38), sans souci apparents de distinction ni de précision terminologique. Les théories des vertus du récit (dont les deux autres sont la clarté et la concision) remonteraient au moins à la *Rhétorique à Alexandre* (1438a 19b 15), comme le rappelle Patillon, et se sont maintenues en dépit de quelques fluctuations (1997: 140). Quintilien (4.2.11) fait remonter la notion à Isocrate et son entourage.

... ὥρισμένα λέγει, ὧν ἐν ταῖς ἱστορίαις ἡ ποιότης παρείληπται, καὶ οὔτε προσθεῖναι οὔτε ἀφελεῖν ἐστί τι τῶν ἐκ τῆς ἱστορίας. Οἷον οὐκ ἂν εἴπομεν Σωκράτην ῥήτορα, οὐδὲ Δημοσθένην γενναῖον, ἀλλ' οὐδ' Αἰσχίνην τὴν ἀρχὴν ἀκμάσαντα, ἀλλ' ἀναγκαῖόν ἐστι ταῦτα περὶ τῶν προσώπων εἰδέναι, ὅσα παρὰ τῆς ἱστορίας εἰλήφामεν.

Il (*scil.* Hermogène) appelle définies les personnes dont la qualification dépend de l'histoire, sans qu'on puisse rien ajouter ni supprimer de ce qui relève de l'histoire. Par exemple, on ne saurait dire que Socrate est un orateur, ni que Démosthène était un homme noble, ni qu'Eschine a atteint le sommet du pouvoir, mais il est impératif de connaître tout ce que l'histoire met à notre disposition au sujet des personnes.

Ce problème se pose aussi à l'égard d'un autre type de personnes, désigné par des noms propres (I 1.5.4-5 κύρια, Patillon, 2008). Sopatros (V 40.24-29, Walz, 1833b) commente:

Ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ προσώπου τούτου γνωρίζεται, ἡ δὲ τῆς τέχνης ἀσφάλεια, ὅτι οὔτε προσθεῖναι οὔτε ἀφελεῖν ἐστί παραλαμβάνοντα πρόσωπον, ἀλλ' ἀνάγκη ταύτῃ χωρεῖν πρὸς τὰς ἀποδείξεις τοῦ τοιοῦδὲ τινος ζητήματος, ὅταν ᾗ τῶν ὥρισμένων ἡ ἱστορία φανερά.

La nature de la personne, donc, est reconnue d'après ces choses. Quant à l'art, la sûreté de sa technique vient de ce qu'il n'est pas possible, quand on prend une personne, ni d'ajouter ni de supprimer, mais qu'il faut en passer par là pour les démonstrations de telle ou telle question, quand l'histoire des personnes définies est claire.

L'Anonyme **P** (1.32.7-8, Duarte, 2006: = VII 118.24-26, Walz, 1832-1836), en commentaire au *Περὶ στάσεων* (I 5.1-5, Patillon, 2008b), fonde la raison de l'abondance de ressources pour le discours chez ces deux types de personnes sur les données de l'histoire: Τὸ δὲ 'ὥρισμένα' ἐνταῦθα τὸ γνῶριμα καὶ ἐπίσημα δηλοῖ· οὐδὲν γὰρ ὠφελεῖ τὸ κύριον Πέτρος, ἐὰν μὴ εἰδῶ ἀπὸ ἱστορίας ἢ πράξεως αὐτοῦ τίς ἐστίν « Le mot 'définies' indique ici des personnes 'connues' et 'remarquables', puisque le nom propre ne sert à rien (par exemple, 'Pierre'), si l'on ne sait pas, d'après l'histoire et ses actes, qui il est. »¹⁵ Comme son devancier Sopatros, ce commentateur se montre insatisfait de la formulation hermogénienne des deux types de personne: les définies, d'autant que celles désignées par des noms propres, n'ont en elles-mêmes aucune force de par leurs seuls noms, faute de tout ce qu'on peut prédiquer d'elles et de leurs actes. En un mot, sans l'histoire.

¹⁵ Dissertation de Doctorat, comprenant une édition critique partielle, traduction en portugais et une introduction aux scolies à Hermogène, *Περὶ στάσεων* VII 104-245 (cf. Walz, 1832-1836). Michel Patillon nous a gentiment transmis que des recherches faites récemment par ses soins l'ont amené à croire qu'une grande partie de ces commentaires sont dus à Eusthate. Ces recherches aboutiront, nous a-t-il confié, à une nouvelle édition de ce commentateur, où la question de l'auteur sera débattue.

Hermogène, plus bas, traite les huit espèces de problèmes inconsistants (I 14-22, Patillon, 2008b). Parmi elles, l'in vraisemblable, qui occupe le cinquième rang (ib. I 18): πέμπτον κατὰ τὸ ἀπίθανον, οἷον εἰ Σωκράτην τις πλάττει πορνοβοσκοῦντα ἢ Ἀριστείδην ἀδικοῦντα. « Cinquièmement la question invraisemblable, par exemple si l'énoncé fait de Socrate un tenancier de maison close¹⁶ ou d'Aristide un criminel. » Dans son commentaire à ce passage, Sopatros remarque que la question de l'in vraisemblance ne se poserait pas, si par exemple (V 66.24-67.1, Walz, 1833b) le chef d'accusation contre Socrate était l'impicité – c'était celle-là l'accusation qui l'a fait condamner à mort –, ou toute autre sauf l'immoralité. Si c'était le cas, on aurait là une question susceptible d'examen. Quant à Aristide, de même, on aurait une question bien formée s'il était accusé de désertion ou d'arrogance. Ou encore, si on accusait Achille de trahison ou de se laisser corrompre, mais jamais de lâcheté ni de désertion; ou Ajax de conspiration, de témérité ou d'avoir prémédité la destruction du campement, mais non pas de lâcheté ni de désertion. De tels problèmes seraient consistants. Car, comme le commentateur conclut: la réputation et la qualité d'une personne repose sur une certaine vertu, et il n'y a d'in vraisemblance que lorsqu'on accuse cette personne de la chose contraire à celle qui fait sa qualité (V 67.1-3, Walz, 1833b): δῆλον οὖν ὅτι τὸ ἀπίθανον γίνεται, ὅταν αὐτῇ τῇ ἀκριβεῖ ἀρετῇ τῆς ποιότητος τοῦ προσώπου ἐναντίαν ἔχη τὴν κατηγορίαν « Il est donc évident qu'il y a une question invraisemblable lorsque l'accusation contredit la vertu même qui fait précisément ce que la personne est par sa qualité. »

Le commentateur Marcellinus (IV 158.25-30, Walz, 1833a) explique ainsi une telle hypothèse d'écart de conduite chez Socrate et Aristide:

κἂν ἀληθὲς τοῦτο δῶμεν μεταβάλλεσθαι, ἀλλὰ διὰ τὴν δόξαν τῶν ἀνδρῶν τὴν ἥδη κρατήσασαν ὡς νόμον ἀπίθανόν ἐστι τὸ πλάσμα· μάχεται γὰρ αὕτη καὶ τῇ ἀληθείᾳ, δέεται δὲ καὶ ἡ ἀλήθεια τοῦ πιθανοῦ· καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ ἀληθές, ἔαν μὴ ἔχη τὸ πιθανόν, μάταιον εἰς τὸ πείθειν.

Même si l'on admet comme vrai qu'ils se sont égarés, à cause de la réputation de ces hommes, qui a gagné désormais statut de loi, la fiction est invraisemblable. En effet, la réputation contredit la vérité et la vérité a besoin de vraisemblance, car la vérité elle-même, si elle est dépourvue de vraisemblance, ne sert en rien à la crédibilité.

On a donc une question invraisemblable si l'énoncé est en contradiction avec les données extralinguistiques de l'histoire et du monde référentiel. En effet, Socrate est un exemple traditionnel de vertu et sagesse, et Aristide d'honnêteté et justice. L'éthos de la personne est le socle de sa réputation. Celle-ci a la force d'une loi: elle oblige la communauté des participants du débat rhétorique – orateurs et auditeurs, à qui il appartient de juger – en leur imposant certaines contraintes au sujet de ce qu'il faut et ne faut pas accepter comme défendable dans le débat. C'est grâce à l'histoire, à ce qu'on peut connaître de la vie de ces personnages, qu'ils deviennent des modèles référentiels. Ces modèles « n'appartiennent pas

¹⁶ Selon Sopatros (Walz, 1833b: V 60.15), l'accuse de prostitution (πορνεία).

seulement au contexte immédiat, à la situation où se trouvent les interlocuteurs, mais à tout ce qu'ils savent du monde. » (Patillon, 1988: 27 n. 3). Marcellinus tranche encore: une chose est la vérité (les faits), celle-ci ne suffisant pourtant pas; une autre est la vraisemblance, le corpus de connaissances que l'univers des participants du débat partage au sujet des personnages et des événements historiques. Dans la rhétorique, la vraisemblance, qui se fonde sur les données incontournables de l'histoire, est une exigence si forte qu'elle vient à l'aide de la vérité même, celle-ci ne suffisant pas par elle-même à rendre le discours acceptable; il faut qu'elle soit acceptée et agréée en tant que telle par la communauté. La question est donc: est-ce que cela est conforme à ce qu'on connaît de la personne, que l'énoncé du problème en donne une image qui contredit sa réputation et ses mœurs?¹⁷ Si c'est le cas, il ne passera pas en principe le test de la vraisemblance et sera refusé par les auditeurs.

Le problème de la vérité se pose de façon encore plus aigüe dans une autre espèce de ἀσύστατα, laquelle, dans le rangement hermogénien, suit la vraisemblable, au sixième rang. C'est la question frappée par le vice d'impossibilité. Dans de tels cas, le seul problème qui se pose n'est pas de savoir si une version de l'histoire est compatible avec ce que l'on connaît de certains personnages, mais que telle version de l'histoire est contredite par l'histoire même. Les choses se sont passées autrement. Le degré d'inconsistance de cette espèce de questions est plus fort par rapport à la question κατὰ τὸ ἀπίθανον.¹⁸ Voici les exemples donnés par Hermogène (I 19, Patillon, 2008b): Ἐκτον κατὰ τὸ ἀδύνατον, οἷον εἰ Σιφνίους ἢ Μαρωνείας περὶ ἀρχῆς τῶν Ἑλλήνων βουλευέσθαι τις λέγοι ἢ τὸν Πύθιον ψεύδεσθαι. « Sixièmement la question impossible, par exemple si l'on dit que les habitants de Siphnos ou de Marônéia forment le dessein de commander aux Grecs ou qu'Apollon ment. ». En quoi ces exemples sont-ils impossibles? Passons à côté du deuxième exemple et concentrons l'examen sur celui où il y a un cas d'histoire, la question de la place de Siphnos et Marônéia dans le jeu des puissances hellènes.

Certains des commentateurs d'Hermogène pensent que sa théorie ici est problématique. Quelques-uns, d'après le témoignage de Sopatros, s'en sont pris au κατὰ τὸ ἀδύνατον d'Hermogène. Sopatros se positionne en défenseur du rhéteur (V 68.11-22Walz, 1833b):

Τὸ δὲ παράδειγμα τοῦτο τῶν Σιφνίων ἢ τῶν Μαρωνειτῶν τινες ἠτιάσαντο, λέγοντες εἰ καὶ μικραὶ σφόδρα αἱ πόλεις αὗται καὶ ἀσθενεῖς πρὸς τὴν τοιαύτην ἐπιχείρησιν· ἀλλ' οὖν κατὰ Ἡρόδοτον πολλὰ πολίσματα γέγονε καὶ μικρὰ καὶ μεγάλα, καὶ κατὰ Θουκυδίδην, ἐν οἷς περὶ τῶν Λακεδαιμονίων διαλαμβάνει. Τί οὖν ἀπεικός, φασί, καὶ τοὺς Σιφνίους ἢ Μαρωνείας ἐν τισι χρόνοις δύνασθαι ἐπιλαμβανομένους καιροῦ καὶ διὰ τὴν τύχην καὶ πρὸς τοῦτο ἰδεῖν; Ἐροῦμεν οὖν ὅτι ἡ τέχνη αὕτη συνέστηκε τῶν Ἑλληνικῶν

¹⁷ Cf. le commentaire de Patillon, 2008b: p. 94 n. 3.

¹⁸ Les deux espèces étaient cependant perçues comme étant si proches que l'on trouve, chez des rhéteurs latins, un échange: des auteurs présentaient comme exemple de l'invraisemblance ce que d'autres donnaient comme exemple de l'impossible (cf. Calboli Montefusco, 1986, p. 23).

πραγμάτων παντελῶς ἀνηρημένων, καὶ τῶν Ῥωμαίων ἀρχῆς γενομένης, ἐν οἷς διόλου τοῦς Σιφνίους καὶ Μαρωνεῖτας¹⁹ ἀσθενεῖς παρελήφμεν.

Certains critiquent cet exemple des Siphniens et des Marônites, disant que, même si ces villes sont insignifiantes et faibles pour réussir de tels exploits, il y a quand même selon Hérodote plusieurs villes qui sont devenues soit petites soit grandes, et aussi selon Thucydide, dans son histoire des Lacédémoniens. Qu'y a-t-il d'improbable – disent-ils – à ce que les Siphniens et les Marônites, à un certain moment, puissent saisir une occasion et, par un revers de la fortune, puissent viser ce but? Nous répondrons qu'il a composé ce traité à un moment où les états grecs avaient complètement disparu et qu'on était sous l'hégémonie romaine, et qu'à cette époque, avons-nous appris, Siphnos et Marônéia n'étaient que des nations totalement insignifiantes.

L'histoire est ce qu'elle est. Toutefois, elle aurait pu être autre chose.

Marcellinus (IV 161.26-162, Walz, 1833a), sur ce point, semble appartenir à la même tradition critique des devanciers de Sopatros: l'exemple des Siphniens et des Marônites, à son avis, est faible et mauvais; débattre sur le dessein d'hégémonie de ces peuples n'est pas impossible, comme le démontre le fait que, d'après Thucydide, Mycènes étant un petit état a joué un rôle prééminent.

L'Anonyme P, cependant, voit une différence importante entre les deux espèces (2.83.2-5, Duarte, 2006: = VII 150.9-13, Walz, 1832-1836): l'in vraisemblable se base sur la qualité de la personne, l'impossible sur la nature de l'acte. Et il mène une critique assez tranchante à Hermogène (ib. 2.83.7-10 = VII 150.17-23, Walz, 1832-1836), jugeant que le rhéteur même s'est rendu compte de s'être mis lui-même dans un piège, essayant ensuite de corriger son tort:

τὸ γὰρ βουλευέσθαι ἀπίθανον μὲν ἐστίν, οὐκ ἀδύνατον δέ. Ἡ δὲ λύσις ὅτι τὸ Δημοσθηρικὸν παρῶδησεν· οὗτος γὰρ ἐν τοῖς ἰδιωτικαῖς φησιν ὥσπερ γὰρ ἀδύνατον Σιφνίους ἢ Μαρωνεῖτας περὶ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀρχῆς βουλευέσθαι· εἴτα ἐπειδὴ τοῦτο εἶδεν ἀμφιβαλλόμενον, ἐπὶνενγκε τὸ βεβαιότερον καὶ ταῖς ἀληθείαις ἀδύνατον· “ἢ τὸν Πύθιον ψεύδεσθαι”.

Former un dessein, c'est invraisemblable, non pas impossible. La solution est qu'il a parodié Démosthène. En effet, celui-ci, dans ses discours sur des sujets privés, dit comment il était impossible que les Siphniens ou les Marônites forment le dessein de commander aux Grecs. Puis, le technographe, se rendant compte de l'ambiguïté de cet exemple, ajoute une déclaration plus sûre et vraiment impossible: « ou que le Pythien dit des mensonges.²⁰

Les passages de Démosthène en cause sont *Organisation financière* 13.34 et *Traité avec Alexandre* 17.23.

¹⁹ Μαρωνεῖτας ego conferens *Parisinus Graecus* 2926: Μαρωνίτας *Marcianus Graecus* 433.

²⁰ A propos de la formule ἢ τὸν Πύθιον ψεύδεσθαι, cf. Platon, *Apologie de Socrate* 21b.

Suite aux questions inconsistantes, Hermogène présente une autre série comportant un nouveau type de questions, qu'il appelle τὰ ἐγγὺς ἀσυστάτων « voisin des mal formés » (ib. I 22-24). Ces sont là des questions qui, contrairement aux mal formées, peuvent sous certaines conditions être mises en examen. Examinons la deuxième (ib. I 23):

Εἴτα τὸ κακόπλαστον, οἷον μετὰ τὴν Νικίου ἐπιστολὴν γράφει τις Κλέωνα στρατηγεῖν. Ἡ πάλιν· πρόκειται Μαρδονίῳ ἀναχωρήσαντι μετὰ τὴν ἦτταν ἀπολογία παρὰ βασιλεῖ. Ἡ πλάσις γὰρ ἡμάρτηται παραπλησίως ἐπ' ἀμφοῖν, ἐπεὶ τεθναῖσί γε δήπου Κλέων τε πρὸ τῶν σικελικῶν καὶ Μαρδόνιος πρὶν ἢ ἐπανελθεῖν τοὺς διαφυγόντας τῶν Περσῶν.

Ensuite la question mal imaginée: suite à la lettre de Nicias quelqu'un propose Cléon comme stratège; ou bien encore Mardonios de retour au pays après sa défaite doit présenter sa défense devant le Grand Roi: la fiction est pareillement fautive dans les deux cas, puisque, on le sait, Cléon est mort avant les événements de Sicile et Mardonios avant le retour des Perses rescapés.

Le problème a suscité des commentaires chez des scolastes d'Hermogène. Examinons les données de l'histoire: le premier cas est mal conçu à cause de son caractère anachronique: la lettre de Nicias date de 414 av. J.-C., du temps des événements de Sicile et Cléon était déjà mort en 422 à la bataille d'Amphipolis.²¹ Quant à Mardonios, il était mort au combat près de Platée, en 479, avant le retour des Perses rescapés. Sopatros (V 72.20-21, Walz, 1833b) et le commentaire parallèle attribué à « Sopatros » dans le codex *Parisinus Graecus* 2923 l'appellent τὸ παρὰ ἱστορίαν / παρὰ τὴν ἱστορίαν « para-historique » (IV 174.8, Walz, 1833a) et l'assimilent à l'ἄδύνατον. Marcellinus (V 174.24, 175.6-7, Walz, 1833b) aussi le désigne ainsi.²² Les deux se définissent par rapport à l'histoire.²³ En revanche, la mal imaginée n'est pas totalement dépourvue de ressources pour l'examen, mais la rhétorique censure au préalable ce à quoi il manque un minimum de correction historique et le refuse (Patillon 2008b: p. 95 n. 3). Les exemples de Sopatros (V 72.16-20, Walz, 1833b): si l'on conseillait d'envoyer Périclès comme stratège à Chéronée ou Démosthène comme ambassadeur chez les Péloponnésiens. Les impossibilités historiques: la bataille de Chéronée a été engagée le 338 av. J.-C. entre Philippe II de Macédoine et une coalition hellène, Périclès est décédé quatre-vingt-onze ans avant; Démosthène a vécu entre 384 et 322, alors que la guerre du Péloponnèse a duré entre 431 et 304. Sopatros en conclut péremptoirement (V 72.20, Walz, 1833b): οὐπω γὰρ ἦν γενόμενος « en réalité, cela n'était pas encore arrivé ». On pourrait se poser la question

²¹ Cf. Thucydide VII 10-13.

²² Le latin Grillius aussi (Jakoby 9, 210-215) suit cette même tradition terminologique de désignation, mettant ainsi en évidence son caractère non-historique.

²³ L'Anonyme P précise que la différence entre ces deux types de question est le temps, parce que des personnes mortes figuraient dans la mal imaginée comme si elles étaient encore vivantes (cf. aussi Syr. R2 40.17-20), et que celle-ci n'était pas forgée comme si elle était naturellement impossible (Duarte, 2006, 3.92.2-4 = W7 158.9-12).

de savoir pourquoi cette rhétorique aurait admis de tels types de problèmes, sachant qu'ils sont *in limine litis* à écarter de tout débat. A moins qu'on n'en puisse pas invoquer comme cause l'ignorance de l'histoire. Aristote, donc, aurait eu raison de dire que l'orateur est tenu de maîtriser une pléthore de domaines, parmi lesquels l'histoire.

L'histoire est une ressource dont la rhétorique peut se servir pour atteindre ses buts argumentatifs, et ceci au point de rendre les praticiens de l'éloquence dépendants des contraintes imposées par l'outil dont ils se servent et de les mettre dans l'impasse. Mais c'est là même, quand ce risque se présente, que la rhétorique renverse les choses. Voici que l'art et le génie l'emportent et que l'histoire redevient un outil, et pour les seuls buts de l'aiguïsement des esprits et des raisonnements. C'est la troisième approche: si l'histoire impose des contraintes, on peut les laisser un peu tomber, les ignorer et poursuivre le débat.

Les orateurs attiques témoignent d'un usage des ressources fournies par l'histoire qui pouvait aller au point de la transformer, comme l'a démontré Nouhaud (1982). Il s'agissait là plutôt d'interprétations personnelles du passé récent aux fins persuasives.

Si l'on modifie certaines circonstances des événements évoqués, on aura des questions bien formées. Si l'on échange les personnes, par exemple: si nous avions parlé des Lacédémoniens ou des Athéniens, au lieu des petits états de Siphnos et Marônia, on aurait eu là une autre espèce de question, bien formée, dit Sopatros (V 68.22-28, Walz, 1833b), ou – selon l'exemple de « Sopatros » (IV 160.26-27, Walz 1833a) –, si on parlait du peuple de Pella, la capitale de la Macédoine. On emprunte à l'histoire un motif pour un discours de thème politique qui soit en accord avec les événements historiques, mais il ne sera tenu que s'il ne s'heurte pas aux contraintes historiques. Celles-ci prennent le gouvernail à nouveau.

La dévalorisation de l'histoire est bien évidente dans la première espèce des questions voisines des mal formées (Hermogène, Περὶ στάσεων I 22.1-5, Patillon, 2008b):

πρῶτον μὲν τὸ ἑτερορρεπές, οἷον· καταφυγόντος καταφυγόντος Κριτίου ἐπὶ τὰς Ἀρμόδιου καὶ Ἀριστογείτονος εἰκόνας βουλευόμενοι Ἀθηναῖοι, εἰ χρὴ ἀποσπᾶν.

Premièrement la question déséquilibrée: Critias c'est réfugié auprès des statues d'Harmodios et d'Aristogiton et les Athéniens délibèrent pour savoir s'il faut l'en arracher.

Voici une version de l'histoire qui, comme dans les questions invraisemblable et impossible, infirme toute histoire. Rappelons les faits: Critias était l'un des « Trente Tyrans » qui ont gouverné Athènes suite à la défaite de la guerre du Péloponnèse en 404 av. J.-C. Il fut connu comme un instigateur de la terreur. Ce régime ne dura qu'une courte période de huit mois. Harmodios et Aristogiton furent, un siècle avant (514 av. J.-C.), les tueurs d'un autre tyran, Hipparchos. Par leur acte ils se sont fait une réputation d'héros et de symboles de liberté et de la démocratie. Un culte a été institué en leur honneur (cf. Fornara, 1970: 155 sq.). Voici la raison des statues. Quant à Critias, il est tombé à la bataille de Munichia au Pirée, entre les mains des partisans de la démocratie en exil (commandés par Thrasybule) et des supporters des Trente (cf. Xenophon, *Hellenica* 2.4.19). Cette bataille a précipité le

régime vers sa fin. Critias a donc été frappé par la mort avant. Une version telle que celle proposée par Hermogène suppose, au contraire, que le tyran aurait pu être témoin de la restauration de la démocratie.

Hermogène, néanmoins, ne traite pas ce cas comme une question impossible, un thème qui aurait pu être rejeté du fait qu'il ne surmonte pas le test de l'histoire. Il peut sous certaines conditions avoir de la consistance. Les commentateurs du rhéteur de Tarse l'ont bien compris. Sopatros (V 71.27-72.16, Walz 1833b), par exemple, explique que la qualité de la personne accusée – dans le cas présent un tyran – a beau donner de la force à l'accusation, elle peut quand même faire appel au droit d'asile auprès des statues. Puis le commentateur s'égare un peu. Le réfugié alléguant qu'on ne peut pas prétendre que la démocratie prévale si on abroge la loi qu'elle même a approuvée, pourtant cette loi est quand même un peu faible, car un tyran n'aurait pas dû avoir le droit de refuge auprès des statues de tyrannicides, puisque, s'ils étaient encore vivants, ils l'auraient combattu. Le thème peut être discuté dans ses cohérences et incohérences strictement rhétoriques, visant l'établissement d'arguments, de sorte que toutes les parties aient des preuves fortes, crédibles et différentes, selon les critères hermogéniens (cf. *Περὶ στάσεων* I 13.5-7, Patillon, 2008b). L'examen ne concerne plus l'évènementiel, il ne s'agit donc pas de purement et simplement savoir si l'histoire a été ou non respectée.

Revenons au problème mal imaginé. Sopatros (W5 72.22-28, Walz 1833b) nous dit qu'il existe une condition dans laquelle il peut être résolu et déclamé, si para-historique qu'il soit. C'est qu'on l'énonce comme une version alternative de l'histoire, à titre hypothétique (*καθ' ὑπόθεσιν*). Un exemple est une citation de Démosthène (*Sur l'ambassade infidèle* 19.214.): *εἰ ἐκρινόμην μὲν ἐγώ, κατηγορεῖ δὲ Αἰσχίνης, Φίλιππος ἦν ὁ κρὶνων* « supposons que j'étais mis en accusation, qu'Eschine était l'accusateur et Philippe le juge ». Comme dans l'*ἑτερορρηπές*, l'histoire peut faire l'objet de fiction, les données de l'histoire ne servant que des prétextes, des pions à manipuler dans le jeu de l'éloquence.

Plus que de se servir de l'histoire (la première approche) comme des exemples pour soutenir les arguments, par *manipulations* nous voulons dire qu'il s'agit de passer à côté des contraintes de l'histoire et d'engager le débat. L'histoire, ainsi que les récits mythiques, constituent alors un *thesaurus* de thèmes à explorer dans des exercices d'éloquence, autant que l'art et ses ressources le permettent. C'est bien une façon de procéder de la rhétorique en sophistopolis, comme la désigne D. A. Russel (1983).

CONCLUSION

On vient d'étudier quelques aspects des rapports entre rhétorique et histoire. Elles étaient deux discours et aussi deux mondes éloignés, l'un n'ayant rien à voir avec l'autre.

Si dans le discours rhétorique on émet plutôt une opinion dont il faut convaincre quelqu'un, en revanche l'histoire serait plutôt objective, elle viserait à relater des événements. Comme Hérodote l'a exprimé dans la préface de son œuvre (I, 1) l'objet de l'histoire est la préservation de la mémoire de faits accomplis par les hommes ainsi que leur causes (*τὰ*

γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων... καὶ δι' ἣν αἰτίην), et cela dans le temps (τῷ χρόνῳ). Voici un point où la rhétorique, dans certaines de ses tendances et métamorphoses, vise ailleurs. En effet, elle s'occupe d'affaires hors de tout temps et espace, au moins du temps et de l'espace des hommes concrets et historiquement définis, en se créant un univers parallèle avec ses personnages, lois, débats, affaires et thèmes à lui (dans le sens où Russell, 1983, l'a compris et décrit).

Pourtant, les choses ne sauraient pas être si strictes. Un examen plus précis des choses a pu déceler certains points de contact entre elles. La rhétorique fournit et entraîne les compétences de composition littéraire requises pour le métier d'historien (qu'on se rappelle les déclarations de Aélión Théon). L'histoire, en revanche, fournit à l'orateur – que ce soit au barreau d'un tribunal, dans une assemblée ou en n'importe quelle occasion (cf. Hermogène, Περὶ στάσεων I 1.1-5, Patillon, 2008b; discussion chez Duarte, 2013: p. 207-223) – des exemples, thèmes et ressources pour les arguments à construire. Et ceci, même au prix de l'altération des données de l'histoire, car il n'y est point une *historia gratia historiae*. Bref, ce sont là surtout des apports et rapports de type utilitaire, où chacun de deux arts sert à la fois les propos de l'autre.

BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. Importância da criação na cultura helenística. *Euphrosyne*, 17, p. 31-62, 1989.

CALBOLI MONTEFUSCO, Lucia. *La dottrina degli status nella retorica greca e romana*. Hildesheim: Olms, 1986.

DUARTE, Rui Miguel. *Comentários ao tratado sobre os Estados de causa de Hermógenes de Tarso por autor anónimo*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2006.

DUARTE, Rui Miguel. « Quelle est l'étendue de la rhétorique selon Hermogène? Dans les assemblées, les tribunaux et... partout ». *Euphrosyne*, v. 41, p. 207-223, 2013.

FELTEN, Nicolaus. *Nicolai Progymnasmata*. Leipzig: Teubner, 1913.

HOCK, Ronald F.; O'NEILL, Edward N. *The Chreia in Ancient Rhetoric*, v. I: *The Progymnasmata*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1986.

FORNARA, C. W. « The cult of Harmodios and Aristogiton ». *Philologus*, v. 114, p. 155-80, 1970.

KENNEDY, George A. *Progymnasmata. Greek Textbooks on Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003.

LAUSBERG, Heinrich. *Handbuch der literarischen Rhetorik*. Munich: Max Hüber, 1960.

NOUHAUD, Michel. *L'utilisation de l'histoire par les orateurs antiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

PATILLON, Michel. *La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur. Essai sur la structure de la rhétorique ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1988.

PATILLON, Michel. *Aelius Théon. Progymnasmata*. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

PATILLON, Michel. *La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur. Essai sur les structures linguistiques de la rhétorique ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

PATILLON, Michel. *Longin, Fragments; Rufus, Art rhétorique*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

PATILLON, Michel. *Pseudo-Aélius Aristide, Arts rhétorique I*. Paris: Les Belles Lettres, 2002a

PATILLON, Michel. *Pseudo-Aélius Aristide, Arts rhétorique II*. Paris: Les Belles Lettres, 2002b.

PATILLON, Michel. *Corpus rhetoricum I: Anonyme, Préambule à la rhétorique; Aphthonios, Progymnasmata; Pseudo-Hermogène, Progymnasmata*. Paris: Les Belles Lettres, 2008a.

PATILLON, Michel. *Corpus rhetoricum II: Hermogène, Les états de cause*. Paris: Les Belles Lettres, 2008b.

PATILLON, Michel. *Corpus rhetoricum III 1: Pseudo-Hermogène, L'invention. Anonyme, synopses des exordes*. Paris: Les Belles Lettres, 2012a.

PATILLON, Michel. *Corpus rhetoricum III 2: Anonyme, scolies au traité Sur l'invention du Pseudo-Hermogène*. Paris: Les Belles Lettres, 2012b.

PATILLON, Michel. *Corpus rhetoricum IV 1: Prolegomènes au De ideis. Hermogène, Les catégories stylistiques du discours (De ideis). Synopses des exposés sur les ideai*. Paris: Les Belles Lettres, 2012c.

RABE, Hugo. *Rhetores Graeci II. Syriani in Hermogem commentaria*. Leipzig: Teubner, 1893 réimpr. 1985.

RUSSELL, D. A. *Greek Declamation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

WALZ, Christian. Συριάνου καὶ Σωπάτρου καὶ Μαρκελλινού εἰς στάσεις τοῦ Ἑρμογένους. Stuttgart & Tübingen: J. C. Cotta, 1833a, p. 39-846.

WALZ, Christian. Σωπάτρου ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἑρμογένους τέχνην. *Rhetores Graeci*, v. V. Stuttgart & Tübingen: J. C. Cotta, 1833b, p. 1-211.

WALZ, Christian. Ἀνωνύμου σχόλια εἰς στάσεις. *Rhetores Graeci*, v. 7. Stuttgart e Tübingen: J. C. Cotta, 1832-1836, p. 104-696.

WOERTHER, Frédérique. *Hermagoras. Fragments et Témoignages*. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

Recebido em: 20 de março de 2016

Aprovado em: 19 de julho de 2016

A INFLUÊNCIA DOS AFORISMOS SAPIENCIAIS NO MITO COSMOGÔNICO DO *ΙΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ* HERMÉTICO

David Pessoa de Lira*

* Professor de Língua e Literatura Latinas do Departamento de Letras da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Líder do Grupo de Pesquisa Hermeneia – Língua e Literatura Grega e Latina da Antiguidade e do Medievo.
lyrides@hotmail.com

RESUMO: A despeito de Charles Harold Dodd ter afirmado que o *Corpus Hermeticum* III, intitulado *Τεπὸς Λόγος*, não é um tratado hermético, mas judaico-estoico e que não tem nenhuma afinidade com a Literatura Hermética, mesmo que Walter Scott tenha considerado o *Corp. Herm.* III como um tratado sem ou quase inteiramente sem sentido, é plausível que esse texto tenha sido escrito sob a influência dos aforismos sapienciais ou das sentenças gnômicas, apresentando semelhanças com vários tratados herméticos, apresentando similaridades monistas. O mito cosmogônico do *Τεπὸς Λόγος* é influenciado pelas sentenças iniciais e finais do tratado, que formam uma moldura e orientam todo texto. Embora seja considerado um tratado judaico-estoico, o *Corp. Herm.* III tem relações com os temas do hermetismo mágico-astrológico dos *Papyri Graecae Magicae*, tais como κοσμική σύγκρασις, ἀνάγκη, ἐνέργεια e δύναμις θεία. Ademais, o *Τεπὸς Λόγος* propõe o conhecimento das potências astrais divinas (εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως). O presente artigo objetiva, por meio de uma análise do gênero literário das γνῶμαι ou ἀφορισμοί e suas tipologias, demonstrar que o *Corp. Herm.* III é um tratado cujo monismo faz parte de toda uma tradição mágico-astrológica que subjaz ao texto religioso.

PALAVRAS-CHAVES: *Corpus Hermeticum*; *Τεπὸς Λόγος*; mito cosmogônico; sentenças gnômicas; aforismos sapienciais.

THE INFLUENCE OF THE SAPIENTIAL APHORISMS IN THE COSMOGONIC MYTH OF THE HERMETIC *ΙΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ*

ABSTRACT: In spite of having affirmed Charles Harold Dodd that *Corpus Hermeticum* III, entitled *Τεπὸς Λόγος*, is not a hermetic treatise, but Judaeo-Stoic one and that it has not any affinity with the Hermetic Literature, even though Walter Scott has found *Corp. Herm.* III as a treatise without or almost completely without sense, it is credible that this text has been written under the influence of the sapiential aphorisms or gnostic sentences, presenting monist similarities with several hermetic treatises. The cosmogonic myth of the *Τεπὸς Λόγος* is influenced by the initial and final sentences of the treatise, which form a frame and orientate all

the text. Though the treatise is considered Judaeo-Stoic, the *Corp. Herm.* III has affinity with the subjects of the astrological-magic hermetism of the *Papyri Graecae Magicae*, such as κοσμική σύγκρασις, ἀνάγκη, ἐνέργεια and δύναμις θεία. Moreover, *Τεπὸς Λόγος* proposes the knowledge of the divine astral powers (εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως). The present article aims, through an analysis of the literary type of γνῶμαι or ἀφορισμοί and their typology in order to demonstrate that the *Corp. Herm.* III is a treatise which monism makes part of the whole astrological-magic tradition which underlies to the religious text.

KEYWORDS: *Corpus Hermeticum*; *Τεπὸς Λόγος*; cosmogonic myth; gnomic sentences; sapiential aphorisms.

INTRODUÇÃO

1 Deus é a glória de todas as coisas, o ser divino e a natureza divina. Deus é o princípio dos seres, também o *noûs*, a natureza e a matéria, sendo a sabedoria para demonstração de todas as coisas. O Divino é o princípio, a natureza, a energia e a necessidade, tanto o fim quanto a renovação.

1b Pois, no abismo, havia uma escuridão indefinida, água, e um sutil sopro mental, e todas essas coisas existiam no caos pela potência divina. Então uma luz santa foi enviada para cima e os elementos da substância úmida foram solidificados †pela areia†, e todos os deuses †se separaram† da natureza germinal. 2 E, enquanto todos os seres ainda estavam desordenados e não construídos, os [elementos] leves foram separados para o alto e os pesados foram firmados sobre a areia úmida depois que todos os seres foram separados e suspensos de maneira a serem levados pelo sopro; e o céu foi visto em sete ciclos, e os deuses, aparecendo nas formas de astros, foram articulados com todos os seus signos (...) Com os deuses em si, também a circunferência foi enrolada pelo ar, sendo conduzido em curso cíclico pelo sopro divino.

3 E cada deus levantou, pelas suas próprias potências, o que lhe tem sido ordenado: e vieram a existir feras quadrúpedes, répteis, aquáticos, voláteis, toda semente germinal, pasto e relva de toda flor, †colheram em si mesmos† a semente da *palingenesia*, os engendramentos dos homens para a gnose das obras divinas, o testemunho ativo da natureza, o crescimento dos homens, o domínio de todas as coisas abaixo do céu, e a cognição das coisas boas; para o crescer em crescimento e o multiplicar em multidão também toda alma em carne através do curso dos deuses cíclicos †e do semear portentos†; para o reconhecimento do céu e do curso dos deuses celestes e das obras divinas e da energia da natureza não só para †sinais de coisas boas†, para gnose de potências divinas †da parte que intima† para conhecer das coisas boas e más, mas também para descobrir todo trabalho engenhoso de coisas boas.

4 Inicia-se para eles o viver e também o ser instruídos para o destino do curso dos deuses cíclicos, e, tendo deixado grandes lembranças das obras de arte sobre a terra, serem dissolvidos naquilo que será: †em nome através dos tempos, na fraqueza e em todo nascimento de carne animada e do fruto da semente e de toda obra de arte†; as coisas decrescidas serão renovadas pela necessidade e pela renovação dos deuses e pelo curso do ciclo inumerável da natureza.

4b Pois o divino é toda a *sincrasia* cósmica, renovada pela natureza; com efeito, no Divino também a natureza se estabeleceu (tradução própria).¹

Os tratados filosófico-religiosos do *Corpus Hermeticum* se desenvolveram no mundo greco-egípcio, na época imperial romana, principalmente entre séculos I a III da Era Comum (Filoramo, 1992, p. 377-378; Mahé, 2005, v. 6, p. 3944). Também é atestado por alguns pesquisadores que, no séc. III a.E.C, já circulavam alguns escritos herméticos de cunho mágico-astrológico, embora não necessariamente filosóficos.²

O nome de Hermes Trismegisto não é o bastante para caracterizar que um determinado livro seja *hermético* (Van Bladel, 2009, p. 21; Ebeling, 2011, p. 1, 7). Há textos que podem ser designados como *herméticos* mesmo sem a referência ao nome de Hermes Trismegisto, como por exemplo, o livro de *Poimandres* (ou o *Corp. Herm.* I), em que não há indicação de que o visionário seja Hermes Trismegisto. É apenas uma referência do *Corp.*

¹ *Corpus Hermeticum* III 1 Δόξα πάντων ὁ θεὸς καὶ θεῖον καὶ φύσις θεία. ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός, καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη, σοφία εἰς δεῖξιν ἀπάντων ὧν· ἀρχὴ τὸ θεῖον καὶ φύσις καὶ ἐνέργεια καὶ ἀνάγκη καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσις. 1b ἦν γὰρ σκότος ἀπειρον ἐν ἀδύσσω καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερόν, δυνάμει θεία ὄντα ἐν χάει. ἀνείθη δὴ φῶς ἄγιον καὶ ἐπάγη ὕψ' ἄμωφ' ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας στοιχεῖα καὶ θεοὶ πάντες †καταδιερώσι† φύσεως ἐνσπόρου. 2 ἀδιορίστων δὲ ὄντων ἀπάντων καὶ ἀκατασκευάστων, ἀποδιωρίσθη τὰ ἐλαφρὰ εἰς ὕψος καὶ τὰ βαρέα ἐθεμελιώθη ἐφ' ὑγρᾶ ἄμωφ, πυρὶ τῶν ὄλων διορισθέντων καὶ ἀνακρεμασθέντων πνεύματι ὀχεῖσθαι· καὶ ὤφθη ὁ οὐρανὸς ἐν κύκλοις ἐπτά, καὶ θεοὶ [ταῖς] ἐν ἄστρον ιδέαις ὀπιτανόμενοι, σὺν τοῖς αὐτῶν σημείοις ἅπασι, καὶ διηρθρώθη ... σὺν τοῖς ἐν αὐτῇ θεοῖς, καὶ περιελίγη τὸ περικύκλιον ἄερι, κυκλίῳ δρομήματι πνεύματι θείῳ ὀχοῦμενον. 3 ἀνῆκε δὲ ἕκαστος θεὸς διὰ τῆς ἰδίας δυνάμεως τὸ προσταχθὲν αὐτῷ, καὶ ἐγένετο θηρία τετράποδα καὶ ἐρπετὰ καὶ ἐνυδρα καὶ πτηνὰ καὶ πᾶσα σπορὰ ἐνσπορος καὶ χόρτος καὶ ἄνθους παντὸς χλόη· τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας †ἐν ἑαυτοῖς ἐσπερμολόγουν† τὰς τε γενέσεις τῶν ἀνθρώπων εἰς ἔργων θείων γνῶσιν καὶ φύσεως ἐνεργοῦσαν μαρτυρίαν καὶ πληθὸς ἀνθρώπων καὶ πάντων τῶν ὑπὸ οὐρανὸν δεσποτεῖαν καὶ ἀγαθῶν ἐπίγνωσιν, εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει, καὶ πᾶσαν ἐν σαρκὶ ψυχὴν διὰ δρομήματος θεῶν ἐγκυκλίῳ †τερασπορίασ†, εἰς κατοπτεῖαν οὐρανοῦ καὶ δρομήματος οὐρανίων θεῶν καὶ ἔργων θείων καὶ φύσεως ἐνεργείας εἰς τε †σημεῖα ἀγαθῶν†, εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως †μοίρης ὀχλουμένης† γνῶναι ἀγαθῶν καὶ φαύλων, καὶ πᾶσαν ἀγαθῶν δαιδαλουργίαν εὐρεῖν. 4 ἄρχεται αὐτῶν βιώσαι τε καὶ σοφισθῆναι πρὸς μοῖραν δρομήματος κυκλίων θεῶν, καὶ ἀναλυθῆναι εἰς ὃ ἔσται μεγάλη ἀπομνημονεύματα τεχνουργημάτων ἐπὶ τῆς γῆς καταλιπόντες †ἐν ὀνόματι χρόνων ἀμαύρωσιν καὶ πᾶσαν γένεσιν ἐμψύχου σαρκὸς καὶ καρποῦ σπορᾶς καὶ πάσης τεχνουργίας† τὰ ἐλαττούμενα ἀνανεωθήσεται ἀνάγκη καὶ ἀνανεώσει θεῶν καὶ φύσεως κύκλου ἐναριθμίου δρομήματι. 4b τὸ γὰρ θεῖον ἡ πᾶσα κοσμικὴ σύγκρασις φύσει ἀνανεουμένη· ἐν γὰρ τῷ θείῳ καὶ ἡ φύσις καθέστηκεν.

² Filoramo, 1992, p. 377-378; Mahé, 2005, v. 6, p. 3938-3939; González Blanco, 1973, p. 358.

Herm. XIII.15 que faz pressupor isso (Dodd, 2005, p. 15). Ademais, não se pode aventar que um texto seja hermético por ter um título com o nome dessa personagem mítica. Isso porque os títulos são geralmente tardios ou submetidos a acréscimos. O *Corp. Herm.* I, por exemplo, possui o título *Ἑρμοῦ Τρισεγίστου Ποιμάνδρης*. Segundo Walter Scott, *Ἑρμοῦ Τρισεγίστου* deve ter sido um acréscimo de algum compilador (Hermetica, 1985, v. 1, p. 114; Hermetica, 1985, v. 2, p. 12).

Todos os manuscritos intitulam o tratado III do *Corpus Hermeticum* como *Ἑρμοῦ Τρισεγίστου Ἐπὶ Λόγος* (Hermetica, 1985, v. 1, p. 144), com exceção do *Parisinus Graecus* 1220 (séc. XIV), que o intitula *Ἑρμοῦ Ἐπὶ Λόγος* (Dodd, 1954, p. 210). Pela regra filológica, a leitura mais breve é preferível e tende a se aproximar do texto original em maior ou menor grau. Assim, Arthur Darby Nock preferiu a leitura mais breve em seu texto crítico, a saber, *Ἑρμοῦ Ἐπὶ Λόγος* (2011, t. 1, p. 44).

Walter Scott salienta que não há fundamento para se crer que a superinscrição do nome de Hermes, no *Ἐπὶ Λόγος*, tenha sido produto autoral e é bem provável que isso tenha sido acrescentado posteriormente, quando o texto foi transmitido e chegou nas mãos de algum seguidor do hermetismo antigo (Hermetica, 1985, v. 2, p. 118-120). Contudo, é plausível, como ocorre em outros tratados do *Corpus Hermeticum*,³ que *Corp. Herm.* III tivesse uma espécie de cabeçalho e que isso fosse mais antigo do que o título. Ao que tudo indica, a primeira frase do tratado, a saber, “δόξα πάντων ὁ θεὸς καὶ θεῖον καὶ φύσις θεία” deve encabeçar o texto (Hermetica, 1985, v. 1, p. 144; Hermetica, 1985, v. 2, p. 118-120). Como se percebe nessa oração, nada há sobre Hermes Trismegisto nem o tratado o menciona. Charles Harold Dodd explica que não há nada, no *Corp. Herm.* III, que indique sua atribuição a essa personagem (Dodd, 1954, p. 210, n. 1). Como foi supramencionado, o nome de Hermes Trismegisto não é o bastante para caracterizar que um determinado livro seja *hermético*. Ademais, o adjetivo *ἐρμητικός*⁴ não incide nos tratados, tampouco se deve aventar que o título deva indicar sua caracterização.

Em última análise, convém salientar que os temas e conteúdos doutrinários constituem elementos relevantes e que caracterizam a *Literatura* como *Hermética*. Assim, por *hermetismo*, deve-se entender o conjunto de doutrinas que integram os documentos desse movimento (Eliade, 2011, v. 2, p. 258). A ideia principal que permeia os livros herméticos filosóficos e religiosos é a da inter-relação entre Deus, o mundo e o ser humano, constituindo um conhecimento *teoantropocósmico* (Dodd, 2005, p. 30; Van Den Broek, 2006, p. 559ss.).

Não obstante tudo isso, Dodd afirma que o *Corp. Herm.* III não é propriamente um tratado hermético, mas judaico-estoico (Dodd, 2005, p. 214, n. 1). Mas, antes, ele havia afirmado que esse texto tem certa afinidade com a *Literatura Hermética*, embora lhe faltem características típicas do hermetismo, sendo incluído ao *Corpus Hermeticum* quando os textos avulsos foram coligidos (Dodd, 1954, p. 210, n. 1). Dodd analisou amplamente esse tratado

³ *Corp. Herm.* V, VI, VII, VIII, IX, XII, XIII, XVIII.

⁴ Exceto se a conjectura a respeito da palavra *ἐρμητικός*, no *Papiro Mágico* XIII.138 (*Papyrus Leidensis* I 395), estiver correta. Caso contrário, não há nenhuma incidência. Cf. Preisendanz, K *et al.*, 1974, v. 2, p. 93; Betz, H. D. *et al.*, 1986, p. 175; Fowden, 1993, p. 171-172.

e concluiu que o *Corp. Herm.* III é um escrito influenciado pelo judaísmo helenístico através da versão grega (LXX) das Escrituras Hebraicas no que diz respeito ao *Hexaemeron*, sendo reinterpretados em termos da filosofia grega, principalmente pelo estoicismo anterior a Posidônio de Apameia (100-50 a.E.C.).⁵

Ademais, Walter Scott afirma que o texto grego do *Corp. Herm.* III, nos manuscritos, é tão corrupto⁶ quanto sem sentido ou quase inteiramente sem sentido. Assim, para obter sentido, deve-se alterar amplamente o texto (Hermetica, 1985, v. 1, p. 144; Hermetica, 1985, v. 2, p. 110). Scott sugere que esse tratado tenha sido escrito de forma independente dos outros tratados e que ele se difere marcadamente dos outros textos do *Corpus Hermeticum* em característica e estilo. Entretanto, o *Corp. Herm.* III tem uma certa semelhança com outros tratados otimistas e com o *Corp. Herm.* I (com incidência mais pessimista), o qual também se difere em alguns traços dos outros *libelli* do *Corpus Hermeticum*. A hipótese da influência do texto de Gênesis sobre o *Τεπὸς Λόγος* e sobre o *Ποιμάνδρης* é, de alguma forma, aceita pelos pesquisadores (Hermetica, 1985, v. 2, p. 110-112,118; Dodd, 1954, p. 210-234; Festugière, 2014, p. 482), principalmente, a partir do texto grego da *Septuaginta* (LXX). Entretanto, Scott levanta a hipótese de que o tipo de fusão entre o judaísmo e o estoicismo gerou uma cosmogonia semelhante àquela de Sanconíaton, como relatou Filo de Béblos (Hermetica, 1985, v. 2, p. 112-118).

Em detrimento da aceitação da hipótese da influência do texto do *Hexaemeron* de Gênesis 1 (LXX)⁷ e da física estoica (Reale, 2008, v. 6, p. 41-71) sobre o *Corp. Herm.* III⁸ ou da cosmogonia semelhante àquela de Sanconíaton, como relatou Filo de Béblos (Hermetica, 1985, v. 2, p. 112-118),⁹ é plausível que esse texto tenha sido escrito sob a influência dos aforismos sapienciais ou das sentenças gnômicas, apresentando semelhanças com vários tratados herméticos e similaridades monistas. O mito cosmogônico do *Τεπὸς Λόγος* é influenciado pelas sentenças iniciais e finais do tratado, as quais formam uma moldura e orientam todo texto. Embora seja considerado um tratado judaico-estoico, o *Corp. Herm.* III tem relações com os temas do hermetismo mágico-astrológico dos *Papyri Graecae Magicae*, tais como *κοσμικὴ σύγκρασις, ἀνάγκη, ἐνέργεια* e *δύναμις θεία*. Ademais, o *Τεπὸς Λόγος* propõe o conhecimento das potências astrais divinas (*εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως*). O presente artigo objetiva, por meio de uma análise do gênero literário das *γνῶμαι* ou *ἀφορισμοί* e suas tipologias (Mahé, 1982, t. 2, p. 410-431), demonstrar que o *Corp. Herm.* III é um tratado cujo monismo faz parte de toda uma tradição mágico-astrológica que subjaz ao texto religioso.

⁵ Dodd, 1954, p. 234; Mahé, 1982, t. 2, p. 16.

⁶ Sobre a corrupção manuscriturística do texto do *Corp. Herm.* III, cf. Horman, 1973, p. 43-46. As palavras e orações ininteligíveis no texto crítico do *Corp. Herm.* III editado por Arthur Darby Nock vêm acompanhadas de *crux desperationis* (†) antes e depois. Sobre a *crux desperationis*, cf. Rossetti, 2006, p. 106.

⁷ Ralfs, Septuaginta, 1979, v. 1, p. 1-2.

⁸ Hermetica, 1985, v. 2, p. 110-112,118; Dodd, 1954, p. 102, 210-234; Festugière, 2014, p. 482; Mahé, 1982, t. 2, p. 16.

⁹ Citado por Eusebius Caesariensis, *Praeparatio Evangelica*, 1.10.1-1.10.5.

1. A HETEROGENEIDADE DOS TRATADOS DO *CORPUS HERMETICUM*

Embora Tadeusz Stefan Zieliński tenha sido o primeiro a observar e classificar a heterogeneidade dos tratados do *Corpus Hermeticum*, chegando a classificá-los em peripatéticos, platonizantes e panteístas, é justamente a classificação de Wilhelm Bousset, de acordo com a tendência teológica, cosmológica e antropológica dos textos, que perdura hodiernamente. Bousset reuniu os tratados em três grupos, a saber: otimista (monista-panteísta), pessimista (dualista-transcendentalista) e misto.¹⁰

Os *libelli* do *Corpus Hermeticum* não são totalmente unívocos entre si em forma e conteúdo. Ademais, há tratados que conciliam doutrinas aparentemente opostas e geram contradições em si mesmas. Conforme as peculiaridades doutrinárias, amiúde, os traços imanentistas e monistas se apresentam no *Corp. Herm.* II, III, V, VIII, XIV e XVI; os traços transcendentalistas e dualistas incidem no *Corp. Herm.* I, IV, VI, VII e XIII. Em todo caso, percebe-se um imanentismo que não exclui o transcendentalismo nem um transcendentalismo que exclui o imanentismo dentro de um mesmo tratado. Por exemplo, no *Corp. Herm.* V, um tratado com características predominantemente monistas, fala-se da imanência de Deus, mas também da transcendência de um Deus Criador, comparando-o a um pintor e escultor. Além disso, no *Corp. Herm.* XI, o mais dualista dos tratados, fala-se de uma transcendência, embora não se exclua a imanência.¹¹ Finalmente, os tratados IX-XII do *Corpus Hermeticum* são imanentistas e otimistas, embora se possa encontrar passagens de caráter dualista e transcendentalista (Festugière, 2014, p. 84, 465, n. 1; Johnson, 2009, p. 85-88; Eliade, 2011, v. 2, p. 431).

Destarte, os tratados podem ser agrupados, de acordo com suas doutrinas teológicas, em monistas, dualistas e mistos. Assim, como será averiguado, o *Corp. Herm.* III é um tratado predominantemente imanentista, panteísta, monista e otimista. Pode-se perceber que não há nenhuma crença em um Deus transcendente, tampouco se fala em um mundo arquetípico e o tema da imortalidade, predominante no livro de *Corp. Herm.* I, não se evidencia no *Corp. Herm.* III. No entanto, ele possui relações com vários tratados desse mesmo tipo e com algumas passagens dos tratados mistos (Dodd, 1954, p. 216; Copenhaver, 2000, p. 128; Festugière, 2014, p. 482).

Garth Fowden rejeita a ideia da contradição entre os vários tratados. Sua tese é de que as variações constituem um processo sequencial da *ἐπιστημὴ* para *γνώσις* (Fowden, 1993, p. 103). Seja qual for a teoria a ser defendida, fato é que não se pode negligenciar que os tratados herméticos não são unívocos doutrinariamente e é justamente isso que ocorre nas várias contradições existentes, inclusive dentro de um mesmo tratado do *Corpus Hermeticum*.

Segundo Jean-Pierre Mahé, as diferenças contraditórias e inconciliáveis são quase sempre puramente redacionais. As incongruências, incoerências e contradições devem ser

¹⁰ Eliade, 2011, v. 2, p. 260; Copenhaver, 2000, p. lii; Mahé, 1982, t. 2, p. 13-15, 29, 314, 441.

¹¹ Johnson, 2009, p. 85-88; Festugière, 2014, p. 84, 465, n. 1; Yates, 1964, p. 22; Eliade, 2011, v. 2, p. 260, 431; Copenhaver, 2000, p. xxxix; Ferguson, 1990, p. 250; Filoramo, 1992, v. 1, p. 378; Mahé, 2005, v. 6, p. 3940; Mahé, 1982, t. 2, p. 15, 29, 314, 441; Dodd, 2005, p. 17-25, 20, n. 2, 33, n.1.

devidamente averiguadas para se compreender em que medida elas são resultado de materiais heterogêneos, seja da ação autoral de várias pessoas seja da produção em diferentes épocas e contextos pelo mesmo autor. O objetivo principal é constatar a coesão e a coerência para saber o sentido do texto (Mahé, 1982, t. 2, p. 41-42).

Se por um lado, não se pode afirmar que há contradições teológicas inconciliáveis, por outro, os textos herméticos não são unívocos. Ademais, a natureza dessas variações e contradições doutrinárias é redacional, sendo resultante de dogmas ambíguos e contraditórios de variadas correntes filosófico-religiosas da Antiguidade. Esses dogmas se agregavam às antigas sentenças herméticas gnômicas como comentários, muitas vezes, opostos. Sendo assim, as sentenças herméticas constituíam os elementos mais antigos, constantes e imutáveis, aos quais se prendiam os mais variados acréscimos redacionais. A partir da tipologia e taxonomia redacionais dos escritos filosófico-religiosos, propostas por Jean-Pierre Mahé (2005, v. 6, p. 3940; 1982, t. 2, p. 41-43), através dos *graus de intervenção redacional*, pode-se distinguir os diversos *tipos redacionais*, e determinar o *nível redacional* de incidência e intervenção dos elementos doutrinários secundários na sua ordem textual (dualista-transcendentalista-pessimista ou monista-panteísta-otimista) .

2. A COERÊNCIA E INTEGRIDADE DO *CORPUS HERMETICUM* III

A priori, deve-se proceder à estrutura textual, para, depois, averiguar sua coerência e coesão. Para Arthur Darby Nock, parte do parágrafo 1b e todo o §2 constituem uma perícope distinta do §1a e do §3. Ele separa os §1b-2 dos §1 e 3. Quanto ao §4, ele se constitui como unidade autônoma, mas é dividido em dois subparágrafos e a sentença final é uma espécie de sumário autônomo (§4b), a saber: “τὸ γὰρ θεῖον ἢ πᾶσα κοσμικὴ σύγκρασις φύσει ἀνανεουμένη· ἐν γὰρ τῷ θεῷ καὶ ἡ φύσις καθέστηκεν”.¹² Assim, o *Corp. Herm.* III tem uma introdução (§1a), uma conclusão (§4b), e o desenvolvimento em três partes: a cosmogonia (§1b-2), a produção (§3) e a dissolução (§4a). Festugière e Scott defendem a seguinte delimitação: introdução (§1a), cosmogonia (§1b-2), aparição dos sete círculos celestes (§2b), a produção dos animais e vegetais (§3a), a produção do homem e seu trabalho de produção. No entanto, Festugière segue Nock na divisão do §4 e Scott pressupõe que a frase inicial seja o título, começando o §1a com as sentenças: “ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός, καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη, σοφία εἰς δεῖξιν ἀπάντων ὧν· ἀρχὴ τὸ θεῖον καὶ φύσις καὶ ἐνέργεια καὶ ἀνάγκη καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσις”.¹³

Essas sentenças iniciais devem tematizar os pontos principais sobre os quais o texto há de discorrer: 1) sobre o princípio; 2) sobre a natureza; 3) sobre a energia e a necessidade; 4) sobre o fim e a renovação. Em todo caso, essas partes são a definição de τὸ θεῖον – o Divino.

O adjetivo θεῖος – divino – ocorre dez vezes no *Corp. Herm.* III, sendo que é substantivado em quatro ocorrências como τὸ θεῖον – o Divino.¹⁴ Esse adjetivo, em outras

¹² Nock, 2011, t. 1, p. 46 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*).

¹³ Nock, 2011, t. 1, p. 44 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*).

¹⁴ O adjetivo θεῖος diz do que é divino, do que é relativo ou pertencente aos deuses, ou dos deuses; sagrado para um deus, santo; super-humano; augusto, sublime; extraordinário, maravilhoso. Referente à

passagens, vem acompanhado de algumas palavras ou expressões, a saber: φύσις θεία, δυνάμει θεία, πνεύματι θείῳ, εἰς ἔργων θείων γνῶσιν, ἔργων θείων, εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως. Em todo o *Corpus Hermeticum*, essa palavra ocorre sessenta e três vezes, sendo que é mais usado nos tratados III, IV e X. Entretanto, o emprego substantivado é mais usual no *Corp. Herm.* III, embora incida no *Corp. Herm.* II.4; IV.6; X.19; XI.21.

Poder-se-ia esperar que, depois de ter mencionado ὁ θεός, o texto descrevesse uma teologia do Deus que é pai, sábio, bom etc., o que é comum na Literatura Hermética (Dodd, 2005, p. 13-14). Pelo contrário, o texto se propõe a abordar o assunto sobre as ações dos deuses astrais que separam os seres da natureza germinal (*Corp. Herm.* III.1b), os quais também aparecem em forma de astro e se articulam com os signos, e com os quais a natureza superior é articulada de acordo com os deuses que ela continha (*Corp. Herm.* III.2), sendo que cada um deles, segundo sua potência, produziu o que era devido (*Corp. Herm.* III.3), e, por último, produziram o ser humano com finalidades específicas (*Corp. Herm.* III.3) e o ser humano começou a viver e ser instruído para o destino dos deuses cíclicos (*Corp. Herm.* III.4).

O emprego do adjetivo θεῖος faz pressupor que se trata de algo relativo aos deuses astrais¹⁵ e nada indica que se trata de um Deus Todo-Poderoso que rege toda criação. Esse adjetivo qualifica e identifica tudo aquilo que é referente aos deuses, tais como ἔργον e δύναμις. Pode-se observar isso na menção da δύναμις θεία, no *Corp. Herm.* III.1b, “ἦν γὰρ σκότος ἄπειρον ἐν ἀδύσσω καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερόν, δυνάμει θεία ὄντα ἐν χάει” e na relação da δύναμις com os deuses, no *Corp. Herm.* III.3, “ἀνῆκε δὲ ἕκαστος θεὸς διὰ τῆς ἰδίας δυνάμεως τὸ προσταχθὲν αὐτῷ”. O ἔργον é toda ação dos deuses desde a separação dos seres da natureza germinal até a produção da semente dos engendramentos dos homens (*Corp. Herm.* III.1b-3).

O conceito de τὸ θεῖον pode remeter a um conjunto de obras, produções e potências dos deuses astrais e não se trata da Divindade em termos absolutos e concretos. Trata-se de uma divindade em termos abstratos como se vincula sua definição na conclusão do texto. Ademais, o texto insiste na divindade da natureza (Festugière, 2014, p. 482). O ser ou a coisa divina é pura *sincrasia* ou combinação cósmica, que se renova pela natureza, já que é nas coisas sublimes que a natureza se estabelece (*Corp. Herm.* III.4b).

O *Corp. Herm.* III.1a e *Corp. Herm.* III.4b formam uma moldura que enquadra todo o texto, de maneira a formar um todo orgânico, formando uma unidade de sentido. O texto cumpre o propósito de apresentar o ser divino, começando com uma cosmogonia, depois passa a explicar a natureza, para, em seguida, descrever a condução da vida humana e, por fim, discorre sobre a diminuição e a renovação. Pode-se inferir que o *Corp. Herm.* III não é um resumo da cosmogonia do *Poimandres* nem se pode presumir que seja um texto

coisa, diz daquilo que é excelente, maravilhoso. Substantivado, τὸ θεῖον significa a Divindade, Deidade; abstratamente, divindade, ser divino. No plural, τὰ θεῖα, significa coisas divinas, religião, oráculos, culto. Como substantivo, também significa enxofre (para purificação ou incinerar) (Cf. Morwood; Taylor, 2002, p. 63; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 690-661).

¹⁵ Os deuses são propriamente os astros: “καὶ θεοὶ [ταῖς] ἐν ἄστρον ἰδέαις ὁπτανόμενοι” (*Corp. Herm.* III.2). Cf. Mahé, 1982, t. 2, p. 219.

incompleto ou um fragmento de uma obra mais ampla (Hermetica, 1985, v. 2, p. 110-112, 118; Dodd, 1954, p. 215). Assim, o drástico tratamento manuscriturístico proposto por Walter Scott é desnecessário (Hermetica, 1985, v. 1, p. 144). O estilo do *Corp. Herm.* III é emaranhado e, muitas vezes, incorreto, mas não se pode presumir que seu autor fosse tão familiarizado com a língua grega (Dodd, 1954, p. 210).

3. AS CARACTERÍSTICAS DAS ΓΝΩΜΑΙ E O GÊNERO DO *ΙΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ* DO *CORP. HERM.* III

Amiúde, segundo Jean-Pierre Mahé, a Literatura Hermética foi originalmente constituída por sentenças gnômicas ou sapienciais (γνώμαι ou λόγια), que, sendo de caráter teórico, expressam certa consideração em relação às naturezas dos seres e das coisas sem expressar necessariamente uma ação. As características semânticas e formais das sentenças gnômicas teóricas são tipicamente retóricas (Mahé, 1982, t. 2, p. 412, 414-416).¹⁶

A priori, convém salientar que, aqui, não se diferencia γνώμη de ἀφορισμός ou ἀφορισμός (Mahé, 1982, t. 2, p. 411-412).¹⁷ O *Corp. Herm.* III começa justamente com três aforismos (Dodd, 1954, p. 245): 1) “δόξα πάντων ὁ θεὸς καὶ θεῖον καὶ φύσις θεία”; 2) “ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός, καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη, σοφία εἰς δεῖξιν ἀπάντων ὧν”; 3) “ἀρχὴ τὸ θεῖον καὶ φύσις καὶ ἐνέργεια καὶ ἀνάγκη καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσις”. Nem Walter Scott nem Charles Harold Dodd fazem menção à última sentença, mas ela também apresenta estrutura formal semelhante: 4) “τὸ γὰρ θεῖον ἢ πᾶσα κοσμικὴ σύγκρασις φύσει ἀνανεουμένη”; 5) “ἐν γὰρ τῷ θεῷ καὶ ἡ φύσις καθέστηκεν”.

Na primeira sentença “Deus é a glória de todas as coisas, o ser divino e a natureza divina” e na terceira “O Divino é o princípio, a natureza, a energia e a necessidade, tanto o fim quanto a renovação”, existe uma generalidade do sujeito que resulta na completude ou na totalidade da espécie e não há um qualificador especial (aquele que, qualquer que, nada, tudo, todo que, cada). A generalidade do sujeito, por sua vez, resulta da amplitude do vocabulário. É o caso de ὁ θεός e τὸ θεῖον. Outro detalhe é a generalidade do predicado, caracterizado pelo verbo εἰμί na terceira pessoa do singular do presente do indicativo, o qual se encontra elíptico no grego (Mahé, 1982, t. 2, p. 414).

A segunda sentença “Deus é o princípio dos seres, o *noûs*, a natureza e a matéria, sendo a sabedoria para demonstração de todas as coisas”, apresenta a mesma estrutura

¹⁶ No entanto, Mahé não procede a partir das teorias retóricas aristotélicas para definir as sentenças. Em lugar disso, emprega a definição de Hermógenes de Tarso (séc. II E.C.). Assim, do ponto de vista aristotélico (*Art. Rhetorica* 2.21), γνώμη ou máxima não exprime um ponto particular, mas geral; em todo caso, devem-se evitar generalidades. As máximas são entimemáticas ou dedutivas (Anderson Jr., 2000, p. 30-32). Quanto às características formais das sentenças, Mahé segue as sugestões de F. Desbordes sobre as formas e estruturas das sentenças de Publilius Syrus (85-43 a.E.C.). Cf. Desbordes, 1979, p. 75.

¹⁷ Sobre γνώμη e ἀφορισμός, Mahé se baseia em Hiérocles, neoplatônico do séc. V E.C., que usava intercambiavelmente ἀφορισμός como ὑποθήκη, o que é de fato a característica da γνώμη como sentença sapiencial ou ensinamento. Cf. Horna, 1935, p. 77; Russo, 1977, p. 49-63, 52-63; Rossetti, 2006, p. 341-342, 370.

das anteriores, exceto pela oração subordinada adjetiva que serve como um comentário (destacado em negrito). A oração principal foi comentada pela oração subordinada. Tipologicamente, trata-se de uma sentença comentada. O mesmo acontece com a quarta sentença, a saber: “Pois o divino é toda a *sincrasia* cósmica, **sendo renovada pela natureza**” (Mahé, 1982, t. 2, p. 425-426).

Esses comentários são de materiais diversos e podem ser retirado do próprio texto ou de outros tratados do *Corpus Hermeticum*, ou ainda de outros textos não herméticos, com a finalidade de elaborar uma especulação. Nessa última sentença, existe toda probabilidade de o material ter sido enriquecido com a afirmação de que “τὰ ἐλαττούμενα ἀνανεωθήσεται ἀνάγκη καὶ ἀνανεώσει θεῶν καὶ φύσεως κύκλου ἐναριθμίου δρομήματι” (as coisas decrescidas serão renovadas pela necessidade e pela renovação dos deuses e pelo curso do ciclo inumerável da natureza). O substantivo ἀνανέωσις e o verbo ἀνανεόω (ἀνανεόομαι) são raros no *Corpus Hermeticum*, incidindo no *Corp. Herm.* III.1, 4; IX.6; XI.15, tratados com características monistas, imanentistas, panteístas e otimistas.

Assim, no *Corpus Hermeticum* IX.6, reza-se o seguinte:

Uma, com efeito, é a sensação e a intelecção do mundo: fazer todas as coisas e de desfazer para si, como instrumento da vontade de Deus. E assim sendo feito instrumento, a fim de que todas as coisas façam energicamente tudo nele mesmo; e dissolvendo todas as coisas, renove; e, por isso, as coisas tendo sido liberadas, como o bom lavrador da vida, trazendo-lhes renovação na *metabolé* e na existência. Não existe o que ele não vivifica; e trazendo todas as coisas, vivifica; e, semelhantemente, o espaço é também Demiurgo da vida. (tradução própria).¹⁸

O mundo é o que há de mais sensível e perceptível (Mahé, 1982, t. 2, p. 375). As características monistas, imanentistas, panteístas e otimistas estão presentes no texto, pelo menos em termos da κοσμικὴ σύγκρασις, mas a referência a ἡ τοῦ θεοῦ βούλησις pode pressupor uma teologia diferente da do *Corp. Herm.* III. Nada há, no *Corp. Herm.* III, que pressuponha a vontade de Deus, mas a δύναμις θεία, a potência divina ou dos deuses. O tema da admiração e contemplação do mundo não é raro nos tratados herméticos, como incide no *Corp. Herm.* III. 3; IV. 2; V. 3-5; IX. 6 (Mahé, 1982, t. 2, p. 237). Ademais, o que há em comum entre os dois tratados, ou pelo menos nessa passagem, e o tratado três é o fato de que ocorrem sentenças gnômicas. No *Corp. Herm.* IX.6, a sentença gnômica “ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ κόσμου μία ἐστὶ τὸ πάντα ποιεῖν καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀποποιεῖν” contém oposição, o que constitui a autonomia do enunciado (Mahé, 1982, t. 2, p. 414-415). Em todo

¹⁸ ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ κόσμου μία ἐστὶ τὸ πάντα ποιεῖν καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀποποιεῖν, ὄργανον τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως, καὶ ὄντως ὀργανοποιηθέν, ἵνα πάντα παρ’ ἑαυτῷ πάντα ποιῇ ἐνεργῶς, καὶ διαλύων πάντα ἀνανεοῖ, καὶ διὰ τοῦτο λυθέντα ὥσπερ ἀγαθὸς ζωῆς γεωργὸς τῇ μεταβολῇ ἀνανέωσιν αὐτοῖς φερόμενος παρέχῃ. <οὐκ> ἐστὶν ὁ μὴ ζωογονεῖ, φερόμενος δὲ πάντα ζωοποιεῖ καὶ ὁμοῦ τόπος ἐστὶ καὶ δημιουργὸς ζωῆς.

caso, as formas dos comentários que se agregam às sentenças não são mais iguais à γνώμη (Mahé, 1982, t. 2, p. 425-426).

Por fim, na quinta sentença “com efeito, em Deus também a natureza se estabeleceu”, há duas características importantes. A primeira diz respeito ao fato de que essa é encadeada com a anterior “pois o divino é toda a sincrasia cósmica, sendo renovada pela natureza” por meio da partícula conjuntiva causal-explicativa γάρ.¹⁹ Trata-se de uma sentença autônoma que se vinculou a outra por meio de uma conjunção, que, segundo Mahé, marca a presença de todo um conglomerado de várias sentenças (Mahé, 1982, t. 2, p. 425). Diferentemente das três anteriores, que são sentenças isoladas que se associam (mesmo que uma seja comentada), a quinta é tipologicamente uma sentença encadeada. No entanto, essa sentença não perde sua característica formal. Ademais, o aforismo anterior também possui uma ligação por meio da conjunção, o que pode fazer pressupor que “τὰ ἐλαττούμενα ἀνανεωθήσεται ἀνάγκη καὶ ἀνανεώσει θεῶν καὶ φύσεως κύκλου ἐναριθμίου δρομήματι” também é uma sentença e que influenciou o comentário em “τὸ γὰρ θεῖον ἢ πᾶσα κοσμικὴ σύγκρασις φύσει ἀνανεουμένη”.

Uma segunda característica para a sentença “com efeito, em Deus também a natureza se estabeleceu” diz respeito ao predicado. Como foi supramencionado em relação às primeiras sentenças, também, aqui, há uma generalidade do sujeito que resulta na completude ou na totalidade da espécie e não há um qualificador especial. Quanto à generalidade do predicado, caracterizado pelo verbo, esse deveria vir na terceira pessoa do singular do presente do indicativo (Mahé, 1982, t. 2, p. 414). Entretanto, ele é aoristo de καθίστημι, a saber, καθέστηκεν. Em todo caso, como se está referindo a uma sentença gnômica, não se pode negligenciar o fato de que, aqui, se trata de um aoristo gnômico. O sentido de um aoristo gnômico implica uma ação presente e não de narrativa do passado. Onde se usa o presente no português, no grego emprega-se o aoristo gnômico, principalmente em sentenças sapienciais. Assim, expressa-se, sem consideração de tempo, uma verdade da experiência ou descrevem-se verdades gerais.²⁰

Pode-se constatar que, amiúde, as sentenças são comentadas por via especulativa. Do ponto de vista do conteúdo, são sentenças de comentários carregados de juízo de valor (elementos axiológicos). Diferente da forma das sentenças primitivas, os comentários geralmente apresentam os verbos no particípio e são sintaticamente orações subordinadas reduzidas ou orações coordenadas aditivas assindéticas. Além disso, elas podem ser resultado da introdução de uma conjunção causal ou explicativa em uma determinada oração (Mahé, 1982, v. 2, 422-426).

Não obstante tudo isso, as sentenças podem ser comentadas com a ajuda de materiais mitológicos. Semelhantes àquelas supracitadas, elas são comentadas, mas podem apresentar uma aparente característica narrativa ao empregar o aoristo por decorrência da junção da

¹⁹ Sobre partícula conjuntiva causal-explicativa γάρ, cf. Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 1102; Ragon, 2011, p. 284; Blass; Debrunner; Funk, 2009, p. 232, 234, 235; Rusconi, 2003, p. 301; Betts; Henry, 2010, p. 41, 159; Betts, 2010, p. 152; Morwood; Taylor, 2002, p. 113; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 565-566; Delatte; Govaerts; Denooz, 1977, p. 69-70.

²⁰ Sobre o aoristo gnômico, cf. Ragon, 2012, p. 212; Betts; Henry, 2010, p. 56; Blass; Debrunner; Funk, 2009, p. 171-172, 177-178, 192, 259; Jay, 1994, p. 250, 252.

forma das sentenças herméticas primitivas (com aoristo *gnômico*) a um mito adaptado. Em um determinado tratado, podem incidir sentenças isoladas, associadas, encadeadas e comentadas. A transformação de uma sentença isolada em uma sentença mitificada indica a gênese do tratado, mas nem sempre indica a forma primitiva (Mahé, 1982, t. 2, p. 416, 422-426).

De qualquer maneira, no *Corp. Herm.* III, não há sentenças comentadas mitificadas. O tipo de comentário que foi visto até agora é *especulativo*. No entanto, ainda há comentários que, segundo Jean-Pierre Mahé, são *comentários mitificados*. Ele exemplifica isso a partir do *Corp. Herm.* VIII.2-3. Mahé chama a atenção à forma esférica do Todo como uma caverna (ἄντρον) e que, segundo ele, deve constituir o motivo da “Alegoria da Caverna” que incide na *República* de Platão. Embora ele denomine a “Alegoria da Caverna” de mito da caverna, é sabido que se trata de uma alegoria e não de um mito.²¹ De qualquer forma, ele exemplifica uma alusão como comentário a partir da *República*, VII. 517 (Mahé, 1982, t. 2, p. 427).²² Tudo isso é um motivo, de um tema recorrente de caráter mitológico que se pode chamar de *mitologema*.²³

É bastante plausível que as sentenças gnômicas do *Corp. Herm.* III sejam a parte primitiva do tratado e que tenha sido a partir das afirmações dessas γνώμαι que o tratado tenha se desenvolvido. Como se pôde notar, o aspecto dessas sentenças são monistas, imanentistas, panteístas e otimistas. As sentenças são, em geral, muito simples e possuem uma tipologia de comentários e encadeamento menos rebuscados, o que pode pressupor toda a gênese do texto.

Segundo Anna Van den Kerchove (2012, p. 65-66), as intervenções do discípulo, a explanação das doutrinas e a indicação (ou endereçamento) do destinatário ao qual o mestre se dirige constituem os critérios importantes para diferenciar o gênero literário dos tratados herméticos. Baseando-se nos critérios apontados por Van den Kerchove, os tratados do *Corpus Hermeticum* são agrupados em quatro categorias segundo o gênero: 1) discursos, sermões (*Corp. Herm.* VII, XVIII); 2) epístolas (*Corp. Herm.* XIV, XVI); 3) lições orais dialogadas, com: a) uma única questão do discípulo (*Corp. Herm.* VIII, IX, XI); b) questões banais do discípulo (*Corp. Herm.* XVII); c) comprometimento do discípulo (*Corp. Herm.* I, II, IV, X, XII, XIII); 4) lições orais não-dialogadas (*Corp. Herm.* III, V, VI).²⁴

²¹ Abrão, 2004, p. 52-53.

²² Acerca da palavra ἄντρον, cf. Morwood; Taylor, 2002, p. 36; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 167. Sobre a “Alegoria da Caverna”, cf. Platão, *Res Publica*, VII. 514a-517c.

²³ Sobre o motivo, *leitmotiv*, *motif*, cf. Defina, 1975, p. 81-82. Sobre *mitologema*, cf. Jung; Kerényi, 2012, p. 15-17; Kerényi, 2015, p. 221-224, 232-235.

²⁴ Van den Kerchove, na verdade, fala de cinco categorias de toda a Literatura Hermética: os discursos e sermões; epístolas; coletâneas de sentenças, lições dialogadas e lições não-dialogadas. Os tratados do *Corpus Hermeticum*, como um todo, não se apresentam em forma de coletâneas de sentenças. Os textos em forma de coletâneas de sentenças são o *Stobaei Hermetica* 11 e as *Definições Herméticas* Armênicas. Essa forma possivelmente deve estar na origem dos escritos do *Corpus Hermeticum*, mas não na sua forma final. Por esta razão, aqui, é preferível falar somente de quatro categorias, nas quais Van den Kerchove agrupa estritamente os tratados do *Corp. Herm.*

Percebe-se que as lições orais, ou seja, os textos de gênero instrucional (didático) foram divididos em dialogados e não-dialogados. De maneira geral, os dialogados são caracterizados pela intervenção do discípulo. Nos diálogos do *Corpus Hermeticum*, as *dramatis personae* são geralmente Hermes Trismegisto (como mestre), Asclépios, Tat e Amon (como discípulos), mas pode haver outras personagens, como *Poimândres*, *Noûs* e *Agathòs Daímon* (como entidades ou mestres divinos).²⁵

O *Corp. Herm.* III não é diálogo nem se pode descrevê-lo como instrução homilética (sermão). Nenhuma personagem, como Hermes Trismegisto, Asclépios, Tat e Amon etc., é mencionada (Festugière, 2014, p. 482). Segundo Festugière, o *Corp. Herm.* III é um discurso sagrado, ou seja, um *ἱερὸς λόγος*. Como o título pressupõe, é um discurso sagrado, e é descrito por Festugière como um hino cosmogônico prosaico. Sua cosmogonia não se assemelha àquela do livro de *Poimandrês*, mas possui uma apresentação desde a gênese ao fim do mundo (Festugière, 2014, p. 482). Sendo assim, o acontecimento narrado no mito é arquetípico e sentido como uma palavra sagrada ou como um *ἱερὸς λόγος*, que orienta sua repetição como os deuses fizeram *in illo tempore*, no início (*ἀρχή*). Tudo o que os deuses fazem, o ser humano repete.²⁶ A pergunta que se deve fazer é: o que, na cosmogonia do *Corp. Herm.* III, os homens devem imitar?

Se, por um lado, não há sentença comentada mitificada no *Corp. Herm.* III, por outro lado, existe um mito cosmogônico. Com exceção do *Poimandrês*, a leitura dos tratados do *Corpus Hermeticum* é muito linear e monótona, marcada por diálogo e uma linguagem piedosa (Mahé, 1982, t. 2, p. 408). Em geral, a incidência de narrativas mitológicas nos tratados do *Corpus Hermeticum* não é expressiva, exceto, no *Poimandrês*. E comparado a outros movimentos filosóficos e religiosos da Antiguidade, o hermetismo não se prendia a narrativas mitológicas (Mahé, 1982, t. 2, p. 428; Dodd, 2005, p. 98; Dodd, 1954, p. 244-245).

Como já se mencionou, o livro de *Poimandrês* foi baseado no *Hexaemeron* do livro de *Gênesis* na versão grega da *Septuaginta* (Mahé, 1982, t. 2, p. 16), que descreve a criação em seis dias. Dodd afirma o mesmo em relação ao *Corp. Herm.* III. De acordo com Mahé, os mitos não são anteriores e autônomos em relação às sentenças gnômicas. Por exemplo, os mitos, em *Poimandrês*, dependem essencialmente das sentenças gnômicas. Segundo ele, as sentenças não só ajudam no papel decisivo de reescrever o mito, mas também, por consequência, reinterpretam-no. A incidência das sentenças intercaladas em cada episódio da narrativa mitológica do *Poimandrês* é decisiva. Destarte, sua teoria é de que as sentenças não são inserções ou de articulações. Elas se destinam a explicar o mito, que Mahé julga como tardio e posterior em relação às sentenças no processo redacional (Mahé, 1982, t. 2, p. 428). De igual modo, isso ocorre com o *Corp. Herm.* III

Do ponto de vista retórico, a narrativa mitológica faz parte das formas e gêneros discursivos dominados pela figuratividade. Como na figuratividade da fábula, o mito também se apresenta, com seu aspecto figurativo, como um *exemplum* ou *παράδειγμα* retórico (Bertrand,

²⁵ Cf. Dodd, 2005, p. 13; *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 2-3; Mahé, 2005, v. 6, p. 3940.

²⁶ Cf. Eliade, 2010, p. 313-354; Croatto, 2010, p. 229-231.

2003, p. 154-155, 215). A fábula, a parábola e o mito são composições que podem ser usadas como *exempla* retóricos (Palmer, 1999, p. 582). A fábula expressa figurativamente o que a moral condensa abstratamente (Bertrand, 2003, p. 213-214). O par fábula/ moral procede segundo as regras retóricas (*Ars Rhetorica* 2.22), em que a persuasão se dá por meio do *exemplum* e por meio de raciocínio ou dedução (entimema).²⁷ O mito, sendo um texto figurativo, também pode ser empregado como *exemplum* (Palmer, 1999, p. 582).

Na *Ars Rhetorica*, Aristóteles descreve sobre o uso do *exemplum* ou παράδειγμα e sua natureza. Assim, ele afirma:

E o que resta falar sobre as provas comuns a todos os gêneros, já que realmente tem sido falado sobre as próprias. Mas as provas comuns são de dois gêneros: exemplo e entimema; com efeito, a máxima é parte do entimema. Assim, primeiramente falemos sobre o exemplo: pois é semelhante à indução, e a indução é um princípio. E [há] duas formas de exemplos: pois uma é a forma do orador falar os fatos ocorridos; a outra é a dele compor. E desta, uma é a parábola e as outras são as fábulas, como as escópicas e as líbias (tradução própria).²⁸

A tematização mais profunda é oriunda da função histórica exemplar (παράδειγμα) do mito do *Corp. Herm.* III.1b-2, que constitui suas provas (πίστεις) do acontecimento (Eliade, 2010, p. 350). Em todo caso, é plausível que o autor ou redator do *Corp. Herm.* III tenha procedido de acordo com o modelo retórico ao usar o mito de modo ilustrativo. O mito cosmogônico, nesse tratado, depende das sentenças, sem as quais não se poderia servir como ilustração ou *exemplum* retórico. Todo mito é exemplar e paradigmático. No entanto, essa narrativa mitológica não é decisiva para interpretar o tratado. Ela depende de detalhes temáticos das sentenças.

CONCLUSÃO

Sobre τὸ θεῖον como κοσμικὴ σύγκρασις: os tratados mágico-astrológicos²⁹ empregam vários termos e ideias que incidem no *Corp. Herm.* III. O controle sobre o mundo telúrico

²⁷ Cf. Bertrand, 2003, p. 214; Palmer, 1999, p. 582.

²⁸ *Ars Rhetorica* 2.20: λοιπὸν δὲ περὶ τῶν κοινῶν πίστεων ἅπασιν εἰπεῖν, ἐπεὶ περ εἴρηται περὶ τῶν ἰδίων. εἰςὶ δ' αἱ κοιναὶ πίστεες δύο τῷ γένει, παράδειγμα καὶ ἐνθύμημα· ἡ γὰρ γνώμη μέρος ἐνθυμήματός ἐστιν. πρῶτον μὲν οὖν περὶ παραδείγματος λέγωμεν· ὁμοιον γὰρ ἐπαγωγὴ τὸ παράδειγμα, ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἀρχή. παραδειγμάτων δὲ εἶδη δύο· ἐν μὲν γὰρ ἐστιν παραδείγματος εἶδος τὸ λέγειν πράγματα προγενομένα, ἐν δὲ τὸ αὐτὸν ποιεῖν. τοῦτου δὲ ἐν μὲν παραβολὴ ἐν δὲ λόγοι, οἷον οἱ Αἰσώπειοι καὶ Λιβυκοί.

²⁹ Sobre o hermetismo e sua relação com de práticas astrológicas, mágicas, alquímicas, *teúrgicas* e pseudocientíficas, cf. Fetugière, 2014, p. 105-324. O nome de Hermes Trismegisto está associado a vários papiros de caráter mágico, astrológico e alquímico. O *Papiro Berolinensis* 21243 é o papiro mágico mais antigo, que remonta ao período augustano. Foi através dos *Papyri Graecae Magicae* que, primeiramente, se relacionou o nome de Hermes Trismegisto a textos gregos. Os *Papiros Astrológicos* (*Iatromatemáticos e Botânicos*) foram inicialmente divulgados a partir do séc. I a.E.C. e amplamente

ou terrestre por meio de certas práticas de observação e conhecimento da simpatia que se estabelece entre os seres astrais e terrestres.³⁰ Além disso, busca-se um conhecimento para interpretação dos prognósticos, da adivinhação e das propriedades ocultas que constituem as substâncias dos vegetais e dos poderes astrais (Yates, 1964, p. 47-48; Fowden, 1993, p. 2, 87-94). Na subdivisão do hermetismo mágico-astrológico, ainda há escritos relacionados à medicina astrológica (ιατρομαθηματικά)³¹ e à botânica astrológica, por meio de que se obtinha dados para diagnosticar e para curar as doenças. Na Antiguidade, a astrologia, assim como a medicina, não era somente uma ciência, mas também uma arte de saber proceder (τέχνη).³² No *Corp. Herm.* III, a ideia da combinação cósmica está presente através das interações entre os seres, inclusive, com o ser humano. Como já foi supramencionado, o ser humano é contemplador da criação dos deuses e deve descobrir todo trabalho engenhoso de coisas boas (πᾶσαν ἀγαθῶν δαιδολουργίαν εὐρεῖν), deixando grandes lembranças das obras de arte sobre a terra (μεγάλαι ἀπομνημονεύματα τεχνουργημάτων ἐπὶ τῆς γῆς καταλιπόντες).

Sobre τὸ θεῖον como ἀνάγκη: convém salientar que existem elementos comuns entre o hermetismo filosófico-religioso e o hermetismo mágico-astrológico, principalmente no que concerne à astrologia, embora não recorram e interpretem da mesma forma. A contradição incide entre essas duas categorias de hermetismo na medida em que o hermetismo filosófico-religioso assume a doutrina da progressão da alma através dos mundos materiais e espirituais; e o hermetismo mágico-astrológico, por sua vez, nega que o homem possa superar o seu próprio destino estabelecido (εἰμαρμένη, ἀνάγκη, μοῖρα ou *fatum*).³³ No *Corp. Herm.* III, ἀνάγκη e μοῖρα incidem de forma quase intercambiável e remetem ao fado ou ao destino que o homem deve cumprir.

Sobre τὸ θεῖον como ἐνέργεια: de fato, a noção de que todos os fenômenos, espirituais e materiais, são ligados através de energias simpáticas (ἐνέργειαι) é comum aos escritos herméticos mágico-astrológicos e filosófico-religiosos, o que se pode atestar no *Corp. Herm.* III: “ἀρχὴ τὸ θεῖον καὶ φύσις καὶ ἐνέργεια καὶ ἀνάγκη καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσις” e “εἰς κατοπτεῖαν οὐρανοῦ καὶ δρομήματος οὐρανίων θεῶν καὶ ἔργων θεῶν καὶ φύσεως ἐνεργείας”. A ideia de contemplação da criação e do céu tem relação com a astrologia. Os tratados herméticos filosófico-religiosos também tendem a expor essa noção amplamente, como é o

lidos já no séc. I E.C. Os *Papiros Alquímicos* são os mais tardios, sendo datados do período romano quando a alquimia começou a se formar. Em todo caso, os *Papyri Graecae Magicae* são documentos, amiúde, datados do período entre os séc. II a. E.C. e IV E.C., escritos em grego, copta e demótico. Cf. Ebeling, 2011, p. 11; Copenhagen, 2000, p. xxxii, lxx, lxxvi; Fowden, 1993, p. 95-115, 117-120, 160.

³⁰ Sobre συμπάθεια, cf. Fowden, 1993, p. 2, 75-78; Yates, 1964, p. 44-47.

³¹ Origina-se de: ιατρός (medico) e μαθηματικά (aprendizagens). O ιατρομαθηματικός é aquele que exerce ou pratica a medicina em conjunção com as artes astrológicas. Cf. Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 816, 1072. Cf. Eliade; Couliano, 2009, p. 170.

³² Cf. Van Den Kerchove, 2012, p. 1; Fowden, 1993, p. 2, 78; Cumont, 1929, p. 157; Eliade; Couliano, 2009, p. 170.

³³ Cf. Van Den Broek, 2006, p. 488; Copenhagen, 2000, p. xxxii; Fowden, 1993, p. 75-78, 91-94, 116-120. Van Bladel, 2009, p. 5; Yates, 1964, p. 21-22, 33-35, 44-45.

caso do *Corpus Hermeticum* XVI. São as *ἐνέργειαι* responsáveis pelo crescimento e decadência dos seres e também constituem a origem das obras de artes, das ciências e de toda atividade humana (Fowden, 1993, p. 76-77). Além disso, convém frisar que o ser humano vive uma vida cíclica, marcada, como em toda natureza, pela rotação, que se chama renovação (*ἡ δὲ κρύψις ἀνανέωσις*, *Corp. Herm.* XI.15).

Não obstante tudo isso, nas religiões antigas, como a egípcia, por exemplo, magia e religião (ou culto e práticas mágicas) eram intrinsecamente associadas, de modo que não se podia perceber tal distinção, nem onde uma terminava e outra começava (Cumont, 1929, p. 86-87). A validade para uma distinção entre religião e magia está no simples fato de que uma procura se submeter ao controle do poder divino e a outra busca controlar os poderes divinos. Quicá essa seja uma distinção clássica válida, não é necessariamente clara. Ao observar as formas da religião greco-romana, pode-se deparar com uma busca constante de benefícios para o ser humano, o que dificulta perceber os limites de atuação da magia e da religião, cuja distinção não é tão evidente.³⁴

Sobre a *δύναμις θεία*: a palavra *δύναμις*, no *Corp. Herm.* III, tem a acepção de poderes mágicos ou divinos.³⁵ No *Corp. Herm.* III.1b, ela ocorre na frase “*ἦν γὰρ σκοτός ἄπειρον ἐν ἀδύσσω καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερὸν, δυνάμει θεία ὄντα ἐν χερί*”. É possível que haja aí uma evocação aos poderes mágicos realizada pelos deuses que se vinculam aos signos. Ainda se menciona, nesse tratado, que o homem foi criado para conhecimento das potências divinas (*εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως*) e para descobrir todo trabalho engenhoso de coisas boas (*πᾶσαν ἀγαθῶν διδασκαλιαν εὐρεῖν*, *Corp. Herm.* III.3). O procedimento é um conhecimento dos divinos poderes, dos poderes astrais, extraído dos oráculos advindos dos deuses (Fowden, 1993, p. 79-87). Ao que tudo indica, a cosmogonia do *Corp. Herm.* III, como um *ἱερὸς λόγος*, sugere que o ser humano proceda como os deuses cíclicos, os quais empregaram suas potências no caos e também fizeram nascer os seres (*ἀνῆκε δὲ ἕκαστος θεὸς διὰ τῆς ἰδίας δυνάμεως τὸ προσταχθὲν αὐτῷ*, *Corp. Herm.* III.3).

No tratado XII.19 do *Corpus Hermeticum*, por exemplo, encontram-se as seguintes palavras:

Então todo vivente é imortal por causa dele [do intelecto]; e, dentre todos, o homem, o receptor de Deus e consubstancial com Deus, é o mais [imortal]. Pois Deus conversa só com esse vivente, tanto de noite através de sonhos, quanto de dia através de símbolos [presságios], e lhe prediz todas as coisas futuras através de todas as coisas, de pássaros, de entranhas, de espírito [inspiração], de carvalho; por isso, também o homem procura conhecer as coisas acontecidas antes e as coisas presentes e as coisas futuras (tradução própria).³⁶

³⁴ Johnson, 2009, p. 43. Sobre magia, cf. Fowden, 1993, p. 79-87.

³⁵ Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 452.

³⁶ *πάν ἄρα ζῶον ἀθάνατον δι’ αὐτόν [τὸν νοῦν]: πάντων δὲ μᾶλλον ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικὸς. τοῦτ’ γὰρ μόνῳ τῷ ζῳῷ ὁ θεὸς ὁμιλεῖ, νυκτὸς μὲν δι’ ὀνείρων, ἡμέρας δὲ*

Deveras, se, por um lado, o texto supracitado trata da comunicação entre Deus e o ser humano, o que deveria pressupor oração, contemplação e meditação; por outro lado, o que se vê são técnicas (τέχναι) mágico-astrológicas, tais como os agouros, os presságios, os aruspícios, os augúrios, os sonhos e as adivinhações.³⁷ A combinação δύναμις θεία não é por acaso. O mago adquire e demonstra o conhecimento do reino divino. Trata-se do conhecimento que confere a potência (δύναμις), o qual compele a concordância dos seres astrais ou deuses astrais (Fowden, 1993, p. 79). Daí, εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως.

Em suma, a despeito de esse tratado ter influência greco-judaica ou, mais especificamente, estoica e do judaísmo helenístico, pode-se constatar uma relação com os tratados mágico-astrológicos do hermetismo. Como Walter Scott, Charles Harold Dodd e André-Jean Festugière rejeitaram as interações entre os tratados mágico-astrológicos e filosófico-religiosos, negligenciaram a possível influência desses documentos (Hermetica, 1985, v. 1, p. 1; Festugière, 2014, p. 7-8; Dodd, 2005, p. 11). Em última análise, é possível que esse tratado seja uma das mais antigas formas de hermetismo que se preservou no *Corpus Hermeticum*, pertencendo, assim, ao estrato mais antigo do hermetismo, a saber, o mágico-astrológico (Kee, 1973, p. 239).

REFERÊNCIAS

- ABRÃO, Bernadette Siqueira (org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ANDERSON JR., R. Dean. *Glossary of Greek Rhetorical Terms connected to Methods of Argumentation Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*. Leuven: Peeters, 2000.
- ARISTOTELIS *Ars Rhetorica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- BERTRAND, Denis. *Caminhos da Semiótica literária*. Bauru: EDUSC, 2003.
- BETTS, Gavin. *Complete New Testament Greek*. 2. ed. London: Hodder and Stoughton; New York McGraw Hill, 2010.
- BETTS, Gavin; HENRY, Alan. *Complete Ancient Greek*. 3 ed. London: Hodder and Stoughton; New York: McGraw Hill, 2010.
- BETZ, Hans Dieter et al.(eds.). *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Texts*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1986.
- BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert; FUNK, Robert Walter. *A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature*. 20. print. ed. 1961. Chicago; London: University of Chicago Press, 2009.

διὰ συμβόλων, καὶ διὰ πάντων αὐτῶ προλέγει τὰ μέλλοντα, διὰ ὀρνέων, διὰ σπλάγχων, διὰ πνεύματος, διὰ δρυός, διὸ καὶ ἐπαγγέλλεται ὁ ἄνθρωπος ἐπίστασθαι τὰ προγεγενημένα καὶ ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα.

³⁷ Coulanges, 2004, p. 144, 173-174, 178, 237; Cumont, 1929, p. 151, 176; Frese, 2005, v. 14, p. 9337-9338.

COPENHAVER, Brian P. *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation*. With Notes and Introduction Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 3. ed. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2010.

CUMONT, Franz. *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*. 4. Ed. revue, illustrée et annotée. Publiée sous les auspices du Musée Guimet. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.

DEFINA, Gilberto. *Teoria e Prática de Análise Literária*. São Paulo: Pioneira, 1975.

DELATTE, L.; GOVAERTS, S.; DENOOZ, J. *Index du Corpus Hermeticum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzari, 1977.

DODD, Charles Harold. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder and Stoughton, 1954.

DODD, Charles Harold. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

EBELING, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Forworded by Jan Assmann. Translated from the German by David Lorton. Ithaca and London: Cornell University Press, 2011.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

EUSEBIUS CAESARIENSIS. *Praeparatio Evangelica*. Lesvos: University of Aegean, 2006.

FERGUSON, Everett. *Background of early christianity*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1990.

FESTUGIÈRE, André-Jean. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Letres, 2014.

FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v.1, p. 377-378.

FRESE, Pamela R.; GRAY, S.J.M. Trees. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference, 2005. v. 14, p. 9333-9340.

GONZÁLEZ BLANCO, Antonino. Misticismo y Escatología en el *Corpus Hermeticum*. *Cuaderno de Filología Clásica*, n.5, p. 313-360, 1973.

HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1.

HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Volume II: Notes on the *Corpus Hermeticum* by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 2.

HORMAN, John F. *The Text of the Hermetic Literature and the Tendencies of its Major Collections*. Thesis (Doctor of Philosophy in Religious Sciences). McMaster University. Hamilton, 1973.

HORNA, Konstantin. ‘Gnome, Gnomendichtung, Gnomologie’. *PWSup*, v. 6, cols. 74-87, 1935.

JAY, Eric G. *New Testament Greek: An Introductory Grammar*. 14. impr. London: SPCK, 1994.

JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven; London: Yale University Press, 2009.

JUNG, Carl Gustav; KERÉNYI, Károly. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. Traduzione italiana da A. Brelich. Torino: Boringhieri, 2012.

KEE, Howard Clark. *The origins of christianity: sources and documents*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973.

KERÉNYI, Karl. *Arquétipos da religião grega*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexicon*. Revised and Augmented throughout by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*. Québec: Presses de l’Université Laval, 1982.

MAHÉ, Jean-Pierre. “Hermes Trismegistos”. In: JONES, Lindsay (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6, p. 3938-3944.

MORWOOD, James; TAYLOR, John (eds.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Great-Britain: Oxford University Press, 2002.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

PLATO. *Republic*. Books VI-X. With an English Translation by Paul Shorey. Cambridge MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1942.

PREISENDANZ, K et al. (eds.). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart: Teubner, 1974 (1928-1931).

RAGON, E. *Gramática grega*. Inteiramente reformulada por A. Dain, J.-A. de Foucault, P. Poulain. Tradução de Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2012.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. corr. São Paulo: Loyola. 2008.

ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006.

RUSO, Joseph. Prose Genres for the Performance of Traditional Wisdom in Ancient Greece: Proverb, Maxim, Apothegm. In: EDMUNDS, Lowell; WALLACE, W. (eds.). *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1977, p. 49-63.

SEPTUAGINTA. *Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes* edidit Alfred Ralfs. 6. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. Duo volumina in uno.

VAN BLADEL, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetism. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.). *Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006, p. 558-570.

VAN DEN KERCHOVE, Anna. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden; Boston: Brill Academic Pub, 2012.

YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Recebido em: 1 de janeiro de 2017

Aprovado em: 2 de fevereiro de 2017

O APOLÔNIO DE TIANA DA BIOGRAFIA ESCRITA POR FILÓSTRATO E OS SOFISTAS¹

Semíramis Corsi Silva

* Departamento de
História do Programa
de Pós-graduação
em História da
Universidade
Federal de Santa
Maria, UFSM.
Coordenadora do
GEMAM/UFSM e
do GTHA-RS.

RESUMO: Flávio Filóstrato foi um sofista grego que desenvolveu sua produção escrita no Império Romano da dinastia dos Severos (193-235 d.C.). Suas obras mais conhecidas são os textos de natureza biográfica *Vida de Apolônio de Tiana* e *Vidas dos sofistas*. Percebemos nestas duas obras muitas semelhanças entre os sofistas e o filósofo e sábio pitagórico Apolônio de Tiana, que acreditamos ser uma espécie de projeção do autor e de seu grupo. Neste artigo buscaremos comparar o Apolônio filostratiano com alguns aspectos dos sofistas da obra *Vidas dos sofistas* e tecer algumas considerações sobre as práticas de Apolônio relatadas por Filóstrato, paralelamente à análise de práticas e características de alguns importantes escritores do Império Romano com tradição de sofistas: Apuleio, Dião de Prusa e Élio Aristides. Além das obras de Filóstrato, utilizaremos textos de Apuleio, Dião de Prusa e Élio Aristides, bem como trabalhos historiográficos sobre a temática.

PALAVRAS-CHAVES: Filóstrato; Sofistas; Biografias; *Vida de Apolônio de Tiana*; *Vidas dos Sofistas*.

THE APOLLONIUS OF TYANA FROM THE BIOGRAPHY WRITTEN BY PHILOSTRATUS AND THE SOPHISTS

ABSTRACT: Flavius Philostratus was a Greek sophist who developed their written production in the Roman Empire of the Severan dynasty (193-235 D.C.). His best-known works are *Life of Apollonius of Tyana* and *Lives of the Sophists* which are biographical works. We realize that in these two works there are many similarities between the Sophists and the philosopher and pythagorean sage Apollonius of Tyana, which we believe is a kind of projection of the author and his group. In this article we will seek to compare the Apollonius by Philostratus with some aspects of the sophists through the analysis of the work *Lives of the Sophists* and some considerations on the Apollonius practices reported by Philostratus. In addition, we seek to analyze the practices and features of some important

¹ Este artigo faz parte das reflexões apresentadas na Tese de Doutorado da autora.

writers of the Roman Empire regarding the sophists tradition: Apuleius, Dion of Prusa and Aelius Aristides. Besides the works of Philostratus, we focus on the texts written by Apuleius, Dion of Prusa and Aelius Aristides and historiographical works.

KEYWORDS: Philostratus; Sophists; Biographies; *Life of Apollonius of Tyana*; *Lives of the Sophists*.

INTRODUÇÃO

A obra de natureza biográfica *Vida de Apolônio de Tiana* foi escrita pelo sofista grego Flávio Filóstrato em meados do século III d.C., sendo considerada a mais rica fonte de informações sobre o polêmico Apolônio de Tiana. Tal obra se configura como um longo relato da vida e, especialmente, das viagens de Apolônio, viagens estas que, segundo o testemunho do sofista Filóstrato, teriam durado toda a vida adulta do biografado e são narradas nos oito livros que compõem a obra.²

Na *V4*,³ Filóstrato conta os feitos fantásticos de Apolônio, destaca características de funções do biografado e relações com povos e regiões em suas longas viagens, transformando-o em um homem divino (θεῖος ἄνθρωπος) e elogiando as realizações miraculosas do tianeu, como Apolônio também pode ser chamado. Filóstrato ainda desconstrói uma imagem negativa que recai sobre o protagonista de sua obra que pode ser encontrada em escritores como Luciano de Samósata (*Alexandre ou o falso profeta*, 5) e Dião Cássio (*História Romana*, LXVII, 18; LXXVIII, 18, 4). Tais escritores consideraram Apolônio como um *gôês*, o praticante da nefasta *goeteia*.⁴

Levantando diferentes tipos de debates no seu contexto de produção e nos séculos seguintes,⁵ são muitas as temáticas que podem ser exploradas na análise da *V4*, tais como:

² Desde o trabalho de Eduard Meyer, *Apollonius von Tyana und die biographie des Philostratos* (1917, apud Anderson, 1986, p. 156), tem-se discutido muito sobre o quão longe Filóstrato poderia ter ido na utilização de elementos de ficção, dando margem à discussão sobre o gênero literário da obra. Dessa forma, temos as classificações da obra como romance (Bowie, 1978), biografia histórica (Grosso, 1954), hagiografia (Uytendaele, 2009), aretologia (Cornelli, 2001) ou, ainda, um gênero híbrido entre essas formas (Anderson, 1986; Flinterman, 1995; Francis, 1998). Essa temática foi mais bem trabalhada por nós no segundo capítulo de nossa Tese de doutoramento, defendida em 2014 na UNESP/Franca, onde corroboramos os autores que percebem elementos de diversos gêneros literários na obra.

³ Abreviaremos o título da obra *Vida de Apolônio de Tiana* como *V4*, conforme regras de abreviação do *Oxford Classical Dictionary*.

⁴ De maneira geral, nos textos dos escritores do Principado Romano houve uma distinção entre práticas de cunho mágico consideradas populares, maléficas e charlatãs, a *γοητεία* – *goeteia* – de outra magia incorporada em rituais de deuses da religião oficial romana e parte de estudos filosóficos, a *teurgia*, uma assimilação de rituais religiosos e especulações filosóficas com base mágica.

⁵ Uma polêmica particularmente interessante, do contexto da Antiguidade Tardia, advém de Eusébio de Cesareia em *Resposta a Hierocles*. Nesta obra, o bispo cristão Eusébio critica Hierocles, governador da Bitínia, perseguidor de cristãos ao lado de Dioclesiano no início do século IV, que no texto *Amante da Verdade*, desconhecido atualmente, compara Apolônio de Tiana a Jesus Cristo. Hierocles, pelo que nos mostra Eusébio, teria criado em Apolônio um rival para Jesus Cristo.

a figura do homem divino na Antiguidade, as relações entre biógrafo e biografado, as descrições geográficas e étnicas feitas por Filóstrato, a exaltação exagerada da identidade grega no Império Romano, o neopitagorismo, as relações entre a religiosidade de Apolônio e as práticas da corte dos Severos, a magia no contexto, o gênero literário do texto, etc. No entanto, percebemos que há um tema muito interessante que não foi explorado pelos estudos a que tivemos acesso e que, em nossa leitura, caracteriza um ponto central para a compreensão das mensagens transmitidas por Filóstrato no texto: a maneira como Apolônio é transformado em um sofista, grupo de que o autor/biógrafo fazia parte. Apesar de ser um filósofo ou um feiticeiro charlatão na documentação paralela à *V4*, Apolônio é chamado por Filóstrato claramente de sofista na passagem a seguir:

A espada imperial estava sob o poder de Eliano e este homem, desde muito tempo, admirava Apolônio, pois o encontrou uma vez no Egito. Mas nada dizia em sua defesa diante de Domiciano, pois seu cargo não o permitia, já que se tratando de alguém que incomodava o imperador como poderia elogiá-lo e interceder por ele como amigo íntimo? Contudo, usava os recursos que podia para ajudá-lo. Assim, momentos antes da chegada de Apolônio, o caluniava, e dizia: – Imperador, os sofistas falam com facilidade, como sabeis, com espalhafato. Como não desfrutam de nenhuma vantagem na existência, desejam a morte, provocando os que possuem espadas. Penso que é isso mesmo que achava Nero, para não se ver obrigado por Demétrio a matá-lo. Pois, quando se deu conta de que esse queria morrer, não o dispensou da sentença de morte por compaixão, mas por desprezo de matá-lo. E também a Musônio, o etrusco, pesa sua contínua oposição ao seu poder, o confinado em uma ilha chamada Giara. Além disso, os gregos se sentem tão atraídos por esses sofistas que vão até onde estão, para se entrevistar com eles e visitar diretamente a fonte. Pois para a ilha, que carecia de água, resultou numa descoberta de Musônio da fonte que agora celebram os gregos como a do cavalo no Helicão (*V4*, VII, 16).

Não podemos deixar de perceber que Apolônio de Tiana é trazido na documentação paralela à *V4* de Filóstrato como um feiticeiro charlatão ou como um filósofo pitagórico e não um sofista propriamente. Sabemos que havia uma linha muito tênue entre o que era um filósofo e o que era um sofista no Império Romano na época do Principado. Em geral ambos exerciam funções semelhantes, o que mais os diferenciava era a autoapresentação entre uma ou outra coisa e a aparência física, filósofos possuíam barbas e cabelos compridos, enquanto sofistas gostavam de se vestir bem, ter cabelos curtos e barbas bem aparadas (Sidebottom, 2009).

Em Filóstrato, os sofistas são mais completos que os filósofos, pois discutem temas filosóficos com habilidades retóricas e, como os filósofos, também possuem a capacidade de servir ao poder imperial romano, sendo ainda mais renomados, como na passagem a seguir:

Os antigos chamavam sofistas não apenas os oradores que sobressaíam por seu brilho e sua eloquência, mas também os filósofos que divulgavam suas doutrinas com fluidez, dos que seremos obrigados a nos ocupar primeiro, porque pareciam ser por alcançar tal renome (*VS*, I, 484).⁶

Também na *Carta 73*, de autoria de Filóstrato para a imperatriz severiana Júlia Domna, lemos que os sofistas podiam ser admirados por filósofos que os imitavam. Novamente, nessa carta, vemos Filóstrato afirmar a superioridade de seu grupo, preocupação que parece constante em toda a sua obra.

Como uma espécie de defensor da categoria dos sofistas, em outra obra de sua autoria, *Vidas dos Sofistas*, Filóstrato propõe-se a escrever diretamente sobre seu grupo. A *VS*, como a obra será abreviada, está dividida em dois livros e traz informações sobre quase sessenta oradores, estando estes classificados como: oito filósofos que desenvolveram atividades de sofistas,⁷ nove sofistas da Antiga Sofística e quarenta sofistas da Segunda Sofística.⁸ São listados vinte sofistas de cada geração, um número muito pequeno diante da quantidade de sofistas que existiu (Eshleman, 2008, p. 396), o que nos indica a escolha deliberada de Filóstrato sobre quais sofistas biografar.

Embora trate também de biografias, a *VS* é muito diferente da *VA* neste sentido. As biografias da *VS* são curtas e talvez apenas algumas *Vidas* possam ser de fato consideradas biografias por serem relatos de trajetórias de personagens históricos, outras são breves comentários como uma espécie de catálogo de nomes de sofistas e a apreciação de Filóstrato sobre os mesmos. Para Wilamowitz-Moellendorff (*apud* Swain, 1991, p. 149), na *VS*, Filóstrato não quer apenas expor um tipo de orador, mas um grupo distinto que possui valores sociais, culturais e políticos.

São vários os aspectos que ligam o Apolônio da *VA* aos sofistas. Neste artigo buscaremos comparar o Apolônio filostratiano com os sofistas da *VS*, especial atenção será dada para as semelhanças entre Apolônio e Herodes, o ático, sofista de que Filóstrato escreve a mais longa biografia na *VS*. Também teceremos algumas considerações sobre as práticas que Filóstrato relata como parte de seu Apolônio, paralelamente à análise de práticas

⁶ As traduções de textos citados nesse artigo são nossas.

⁷ Seis filósofos da chamada Antiga Sofística e dois filósofos da época da Segunda Sofística.

⁸ O termo Segunda Sofística (*Deutéra Sophistiké*) aparece pela primeira vez na documentação que chegou até nós na *VS*, de Filóstrato (*VS*, I, 481, 507). Para nós, Filóstrato denomina a Sofística do Império Romano intencionalmente, a fim de ligá-la à antiga sofística dos tempos da *pólis* grega (*VS*, I, 481). Há alguns autores, como Glen Bowersock (1969), Ewen Bowie (1981), Simon Swain (2003) e Andrew Wallace-Hadrill (2008), que consideram a Segunda Sofística um fenômeno literário, especialmente em língua grega, do Império Romano. No entanto, concordamos com Bárbara Borg (2004, p. 02) que, nos últimos anos, os estudiosos sobre os sofistas no Império Romano têm observado que a Segunda Sofística não envolveu um movimento literário propriamente, mas um sistema de valores, um modo de pensar e a afirmação de uma identidade grega, que poderiam ser expressos de variadas formas conforme os diferentes sofistas.

e características de alguns importantes escritores do Império Romano com tradição como sofistas: Apuleio, Dião de Prusa e Élio Aristides.⁹

A escolha desses três escritores não foi fortuita. Apuleio foi escolhido por percebermos uma semelhança na sua autodefesa diante da acusação de praticante de magia, narrada por ele na sua *Apologia*, com a defesa que Filóstrato atribui a Apolônio da mesma acusação. Dião de Prusa e Élio Aristides foram escolhidos porque, além de receberem atenção especial em suas *Vidas* na *VS*, alguns pesquisadores, como Maria Dzielska (1986) e Graham Anderson (1986) nos apontaram semelhanças entre estes sofistas e Apolônio, com o que concordamos ao analisar discursos de Dião e Aristides. Assim, buscaremos mostrar como, para nós, Filóstrato constrói seu Apolônio a partir de leituras das obras e sobre as vidas de outros personagens com tradição como sofistas.

Começaremos com uma característica bem importante que envolve os sofistas e o tianeu: a ligação destes com a magia, com o estímulo divino e com a adivinhação.

1. APOLÔNIO, OS SOFISTAS, O ESTÍMULO DIVINO E A MAGIA

Assim como Apolônio, alguns sofistas estiveram envolvidos com a magia. Mesmo preparados por meio de técnicas de retórica e estudos sistematizados, há uma passagem da *VS* na qual Filóstrato defende uma lenda segundo a qual o sofista Dionísio de Mileto tinha boa memória devido a forças mágicas, método chamado por Filóstrato de caldeu: “A lenda que se conta sobre Dionísio, de que exercitava seus alunos na mnemotécnica seguindo métodos caldeus, vou mostrar de onde vem” (*VS*, I, 523).¹⁰

⁹ Cumpre destacar porque estamos considerando estes escritores como sofistas. G. R. Stanton (1973, p. 353) argumenta que Dião de Prusa, que viveu entre 40-120 d.C., é um autor difícil de ser classificado pelos estudiosos modernos, embora o próprio Dião, conforme Stanton (1973, p. 354), se considerasse um filósofo. Filóstrato (*VS*, I, 487) também mostrou que não sabia bem como chamá-lo, mas, por sua seriedade em tudo e boa oratória, considerou-o um sofista. Já Apuleio, que viveu entre 125-170 aproximadamente, sabemos que ele próprio se define e se mostra reconhecido como filósofo em diversos momentos de seus textos (*Apologia*, III, 6; IV, 1; VI, 4; VII, 2; X, 7; XIII, 5; XVII, 6; LXXIII, 5; XCII, 11; *Flórida*, XVIII, 1), mas se mostra também como sofista e, embora não refira a si mesmo com essa denominação, faz eloquentes declamações públicas em diferentes cidades por onde passa, atividade característica dos sofistas (*Apologia* V, 1; XXIII, 2; LXXIII, 2; *Flórida*, XVIII, 1). Algumas dessas conferências estão reunidas em sua obra *Flórida*. Mas consideramos que Apuleio não possui uma das características centrais dos sofistas da Segunda Sofística de Filóstrato, a afirmação da cultura grega e da língua grega. Embora ele demonstre que sabia bem a língua grega (*Apologia*, XXXVI, 5; *Flórida*, IX, 29; XVIII, 37), suas obras são escritas em latim. Com relação a Élio Aristides, que viveu entre 117-180, sabemos que ele figurou entre os sofistas da *VS* (II, 581) e, conforme Stanton (1973, p. 355), ele próprio gostava de usar o termo *sofista* para se definir em suas obras.

¹⁰ Destacamos que era comum na literatura romana antiga encontrar a magia relacionada com os caldeus. Conforme João Pedro Mendes (1993, p. 199), a casta de magos da Caldeia, por ser conhecida como remetente aos primórdios do povo sumério-acádio, era referida como possuidora de conhecimentos sobre práticas divinatórias, médicas e astrológicas.

E Filóstrato nos conta que o elogiado sofista Polemão menciona que não conseguiria ter feito um de seus importantes discursos sem a ajuda e o estímulo inicial da divindade:

E ele, como de costume, fixando os olhos em seus pensamentos à medida que se apresentava, entregou-se ao discurso e da base do templo pronunciou uma peça oratória extensa e admirável, e desenvolveu, como prêmio do discurso, a ideia de que o estímulo inicial do discurso não lhe havia surgido sem a ajuda da divindade (*VS*, I, 533-534).

Outro sofista biografado por Filóstrato, Antíoco, também busca pelo deus Asclépio nas descrições da *VS*:¹¹

Passava a maioria das noites no templo de Asclépio por causa de seus sonhos e por causa das relações entre os que permaneciam acordados e falando com os outros, pois o deus somente falava com quem estivesse desperto, transformando com a proeza de sua ciência ao acabar com as enfermidades de Antíoco (*VS*, II, 568).

Portanto, ainda que os sofistas se preparassem com estudos sistematizados e técnicas apuradas, elaborados pelos mestres de retórica, uma relativa aura místico-religiosa envolvia a ideia de sofista para Filóstrato, assim como Apolônio de Tiana também estava envolto em magia e religiosidade em toda *VA*. Filóstrato, inclusive, frisa a ligação da filosofia e da sofística com a adivinhação no começo da *VS*:

A filosofia se relaciona bem com a mântica, baseada em conhecimentos humanos de egípcios e de caldeus, e, antes destes, dos indianos, buscando a verdade com o curso das miríades dos astros; a sofística se relaciona com a profecia e os oráculos de inspiração divina (*VS*, I, 481).

Lembremos que conhecimentos caldeus e indianos são parte das buscas por sabedoria nas viagens de Apolônio, que esteve entre os magos babilônicos nas descrições do Livro I da *VA*, entre os indianos no Livro II e III, entre os egípcios, especialmente em Alexandria, lugar considerado de sabedoria, no Livro V, e entre os gimnosofistas no Livro VI.

De acordo com George Kerferd (2003, p. 46):

¹¹ O deus Asclépio (no grego Ἀσκληπιός e no latim *Aesculapius*) era o deus da medicina, chamado, em português, de Esculápio. Conforme Paul Harvey (1998, p. 62), o centro mais famoso de culto a este deus estava em Epidauro, onde os pacientes que buscavam cura dormiam no templo e a esta ocorria durante a noite ou, por meio de sonhos, as pessoas obtinham conhecimento sobre como se curar. Em Roma, o primeiro templo dedicado a esse deus foi construído em 293 a.C., numa ilha do Rio Tibre (Harvey, 1998, p. 209). Como podemos ler, Asclépio parece ter sido muito cultuado entre os sofistas do Império Romano.

Desde o início a *sophía* era, de fato, associada ao poeta, ao vidente e ao sábio, todos os que revelavam um saber não concedido aos outros mortais. O saber assim obtido não era uma questão de técnica como tal, fosse poética ou qualquer outra, mas conhecimento dos deuses, do homem e da sociedade, ao qual o “sábio” afirmava ter acesso privilegiado.

Do século V a.C. em diante, o termo *sophistés* é aplicado a muitos desses primeiros sábios – a poetas, inclusive Homero e Hesíodo, a músicos e rapsodos, adivinhos e videntes, aos Sete Sábios e a outros antigos sábios, aos filósofos pré-socráticos, e a personagens tais como Prometeu, sugerindo poderes misteriosos. Não há nada de depreciativo nessas aplicações, muito pelo contrário.

Consideramos que Kerferd (2003), ao tratar dos sofistas ligados, de certa forma, ao mistério, está se referindo aos sofistas da Grécia Clássica, um contexto diferente do vivido por Filóstrato. No entanto, podemos perceber Filóstrato ligando seus sofistas da *VS* também à revelação, magia e religiosidade, o que não parece ter sido incomum no Império Romano do Principado.

Como exemplo de sofista iniciado em cultos místéricos, envolvido em práticas de teurgia e ocupando cargos sacerdotais, citamos Apuleio, escritor do século II, período no qual se situam alguns dos biografados da *VS*. Nas obras de Apuleio, especialmente no discurso *Apologia*, sua ligação com práticas mágicas, de caráter teúrgico, e sua característica como sofista ficam bem expressas. E como o sofista Antíoco (*VS*, II, 568), Apuleio também rendeu culto ao deus Asclépio, chamado por ele de Esculápio (*Apologia*, 55, 10 e *Flórida*, XVIII). Os sofistas Polemão (*VS*, II, 535) e Hermócrates (*VS*, II, 611) visitaram o templo de Asclépio em Pérgamo. Heraclides da Lícia colaborou com a ornamentação da cidade de Esmirna erguendo uma fonte de azeite no ginásio de Asclépio (*VS*, II, 613). E também Élio Aristides foi fiel seguidor das curas de Asclépio, relatadas em seus *Discursos sagrados*.

O deus Asclépio aparece especialmente relacionado com as representações de magia por ser um deus ligado à cura. Esse deus, como vemos, é uma constante entre vários sofistas e também está presente nas honras de Apolônio, que, segundo Filóstrato, viveu no templo de Asclépio em Egeas na época de início dos seus estudos filosóficos, onde fazia o próprio deus feliz por ser testemunha das suas curas a enfermos (*VA*, I, 8).

No entanto, voltando à comparação de Apolônio e Apuleio, um dos pontos mais interessantes está, conforme nossas reflexões, na defesa da acusação de práticas mágicas de ambos, a de Apuleio, escrita por ele próprio e dada a ler anos mais tarde à defesa diante do procônsul no discurso *Apologia*, e a de Apolônio apresentada na *VA*.

Apolônio é acusado, de maneira geral, de ser um feiticeiro (γόνης), mas, como no caso de Apuleio, vários pontos são levados a tribunal nessa acusação, conforme mostra Filóstrato. A acusação é feita pelo próprio imperador da época, Domiciano.

Na *V4* (VII, 20) temos a apresentação dos seguintes pontos de acusação contra Apolônio:¹²

- sua maneira de vestir e sua forma de viver;
- ser objeto de culto por pessoas;
- ter feito uma previsão em Éfeso sobre uma praga;¹³
- ter falado contra o imperador Domiciano, algumas vezes em privado, outras com a intenção de que os deuses ouvissem;
- e a mais grave de todas, segundo o texto: ter realizado o sacrifício de um menino para Nerva, que, como sabemos, será o próximo imperador depois de Domiciano.

Como percebemos, embora os aspectos mágicos que envolvem Apolônio estejam presentes na acusação – especialmente nos pontos que dizem respeito a sua forma de viver que o preparava para uma vida ascética e lhe dava condições de fazer previsões (*V4*, VIII, 5), seu poder de fazer previsões e sua capacidade de realizar rituais para um governante – há outros pontos que dizem respeito diretamente à pessoa do imperador. O fato de ter falado contra Domiciano, obviamente, era algo de valor político. No entanto, devemos perceber que mesmo os pontos de acusação que parecem apenas religiosos extrapolavam na Antiguidade dessa conceituação, sendo que não podemos, para a sociedade do Principado, separar política de religiosidade, pois eram esferas que se interpenetravam. Dessa forma, acreditamos que a acusação contra Apolônio de Tiana tenha sentido em torno das relações de poder que envolviam o imperador Domiciano e o personagem de um mago, poder causado pelo saber do mago e, consequentemente, sua capacidade em exercer um poder, o que causa temor no imperador.

Como Apuleio, Apolônio advoga em causa própria frente ao tribunal e ao imperador. A defesa de Apolônio, mostrada por Filóstrato, segue como uma defesa da filosofia. Nos trechos citados a seguir, como podemos ler, Apolônio mostra a Domiciano que, ao acusá-lo, o imperador se opõe à filosofia:

Na causa entre mim e o imperador, quem será o juiz? Prosseguiu Apolônio. Pois vou demonstrar que ele cometeu injustiça contra a filosofia (*V4*, VIII, 2).

O litígio entre nós, imperador, se refere a questões graves. Pois vós vos envolveis em questões que nunca nenhum imperador se havia envolvido e daí assim a impressão de que tendes má vontade contra a própria filosofia, sem nenhum motivo justo (*V4*, VIII, 7.1).

¹² Em *V4*, VIII, 5, o biógrafo comenta que houve outros pontos de acusação, mas que o acusador, Domiciano, se centrou nesses, que considerava conclusivos e difíceis de contestar.

¹³ Previsão descrita em *V4*, IV, 10.

Que grau de verdade alcança essa acusação fica evidente no testemunho destes senhores, pois eu não estava nos subúrbios, mas na cidade; não estava fora das muralhas, mas em uma casa; não estava com Nerva, mas com Filisco; não estava degolando, mas suplicando por uma vida; não estava em favor do Império, mas da filosofia [...] (VA, VIII, 7.15).

Desta maneira, Apolônio é, no texto filostratiano, um sábio, sendo suas práticas de caráter mágico-religioso parte de sua sabedoria; portanto ele é um teurgo para Filóstrato, é aquele que tem seus conhecimentos revelados pelos deuses pela ascese divina. O biógrafo retira de seu protagonista, dessa forma, qualquer ligação possível com a prática de magia considerada negativa, charlatanesca e punida por lei pelos romanos, a *goēteia*, e faz uma verdadeira defesa da teurgia como forma de conhecimento:

Tomemos, no entanto, em consideração, outros argumentos: os feiticeiros (γόητες) – e eu os considero os mais infortunados dos homens – recorrem uns ao interrogatório de espíritos, outros a sacrifícios bárbaros, outros a pronunciar algum verso ou a untar-se com algo, afirmando que podem alterar o curso do destino.¹⁴ Muitos deles, submetidos a acusações, reconhecem ser expertos em tais procedimentos. Mas nosso homem se submetia aos ditados das Moiras e pressentia, como necessário, determinados acontecimentos, ele os conhecia de antemão, não por praticar a *goēteia*, e sim por revelação divina (VA, V, 12).

Na passagem abaixo, por exemplo, pela capacidade de Apolônio de se libertar das correntes que o prendiam durante a prisão ordenada por Domiciano, ele é visto como alguém com capacidades sobre-humanas, mas nunca como um mago no sentido negativo que isso poderia ter naquele contexto:

E tendo falado isso, tirou a perna das correntes e disse a Damis: – Dei-te uma prova de minha liberdade, assim tem valor. Foi então que Damis se deu conta, pela primeira vez, da natureza de Apolônio, que era divina e sobre-humana, pois sem ter celebrado nenhum sacrifício – como fazê-lo se estava na prisão? – nem ter realizado orações, sem nada dizer, havia se libertado das correntes e, após voltar a colocar suas pernas nelas, voltava a se comportar como um prisioneiro. As pessoas mais simples atribuem tais feitos a feiticeiros, e o mesmo lhes acontece em várias ações humanas. À arte destes recorrem alguns atletas e também os competidores desejosos de vencer, mas estes em nada contribuem para a vitória, mas a vitória que obtêm

¹⁴ Ao utilizarmos o termo *feiticeiro*, estamos nos referindo ao γόης, o praticante da magia considerada nefasta na época do Principado Romano.

por acaso, esses desgraçados, desmerecendo a si mesmos, atribuem a esta arte e não desconfiam dela, nem sequer quando vencidos [...]. Frequentam também as portas daqueles os comerciantes, e podemos encontrá-los atribuindo o êxito de seus negócios aos feiticeiros e as falhas a sua própria mesquinha e a não terem realizado os sacrifícios como deviam. E fazem uso dessa arte especialmente os apaixonados [...].

As formas como produzem sinais no céu e realizam outros prodígios maiores também foram incluídas em livros por alguns que deram gargalhadas dessa arte. Assim que a mim me basta denunciá-los, para que os jovens que se relacionam com eles não se habituem a tais práticas. Já perdi muito tempo nesta digressão em meu discurso. Por que eu iria me ocupar mais com um assunto condenado pela natureza e pela lei?¹⁵ (VA, VII, 38-39).

Também nessa passagem podemos perceber Filóstrato afastando de Apolônio ligações com a *goēteia*, em meio à autodefesa do tianeu frente a Domiciano:

Quanto a essa arte, todos os seus praticantes são gananciosos, pois as engenhosas demonstrações que fazem, as fazem para obter benefícios e gastam muito dinheiro enganando os que desejam alguma coisa, convencendo-lhes de que são capazes de tudo. Desta forma, vê alguma riqueza em mim, imperador, para acreditar que me dedico a essa falsa sabedoria? Além disso, vosso pai me considerava acima do desejo de riqueza (VA, VIII, 7.3).

Sabemos que no século III, justamente no período em que Filóstrato desenvolve sua produção escrita, com as Sentenças de Paulo, jurisconsulto contemporâneo ao imperador Caracala, as artes mágicas e divinatórias atraem uma atenção especial, e até mesmo a posse de livros mágicos passa a ser proibida. Paulo determina que todos os culpados de praticarem magia, feiticeiros, adivinhos, astrólogos e seus consulentes, deveriam ser expostos às feras ou crucificados ou, ainda, queimados vivos. Também seriam punidos aqueles que ministrassem poções abortivas e filtros amorosos e aqueles que praticassem sacrifícios humanos, sendo que sob estes últimos recaía a pena de morte (Silva, 2003, p. 230-231).¹⁶

Consideramos que o acirramento legal das hostilidades contra praticantes de magia no período severiano pode ter sido um dos fatores que fez Filóstrato se preocupar tanto em defender seu Apolônio e reforçar o caráter teúrgico e divino de suas práticas.

¹⁵ Outras passagens da obra poderiam configurar Apolônio e seus poderes como um feiticeiro, mas com essa longa crítica aos aspectos negativos da magia, além da defesa, em todo o texto, de Apolônio como divino, percebemos que Filóstrato livra seu biografado de ser considerado um *yónç*.

¹⁶ No entanto, como destaca Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 231), a magia e a adivinhação não constituem um problema de ordem política e religiosa a ponto de receberem uma repressão ostensiva do Estado Romano no período severiano.

Mas o que nos interessa propriamente na discussão sobre as práticas mágicas e a defesa da acusação de Apolônio é compará-la com a defesa de Apuleio.¹⁷ Em sua *Apologia*, Apuleio também recorreu à filosofia para se defender da acusação de praticar magia e trouxe à tona, em diferentes pontos da defesa, suas especulações como filósofo místico e naturalista (rebatendo acusações relacionadas à magia e a sua imagem como filósofo) e como filósofo desprendido de preocupações com bens materiais (rebatendo acusações relacionadas ao casamento por interesses financeiros com a viúva Pudentila). Procurou, assim, demonstrar a importância da sua imagem como filósofo e convencer o juiz de sua inculpabilidade. A causa que Apuleio chama em defesa é a da filosofia:

Confiado, sobretudo, neste princípio, fico feliz por ter tido a sorte de ter a ampla possibilidade de defender a pureza da filosofia frente a ignorantes e provar minha inocência ante um juiz como tu (*Apologia*, I, 3).

Com efeito, assino a defesa não somente em minha própria causa, mas também em nome da filosofia, cuja majestade não admite a menor reprovação, como se tratasse da acusação mais terrível. E faço-o porque há pouco tempo os advogados de Emiliano [o acusador], com eloquência venal, disseram contra minha pessoa, particularmente, todas as invenções caluniosas que lhes ocorreram e, contra os filósofos em geral, todos demais tópicos que possam estar na boca dos ignorantes (*Apologia*, III, 6).

Portanto, tanto Apuleio em sua defesa, quanto Filóstrato na de Apolônio usam a filosofia para legitimar as práticas de magia dentro dos limites que eram aceitos e para rebater as acusações. Cumpre ressaltar que a acusação e o discurso de defesa de Apolônio apresentado por Filóstrato são considerados por alguns estudiosos, como Pajares (1979, p. 465) e F. W. Lenz (*apud* Pajares, 1979, p. 465), uma invenção filostratiana. Acreditamos que seja possível Filóstrato ter criado essa acusação e também sua defesa, uma vez que isso lhe dá mais oportunidades para defender seu biografado das nefastas práticas da *goeteia*, especialmente diante da maior preocupação legal com a magia no período severiano, com as

¹⁷ Apuleio é acusado de ter realizado práticas mágicas para se casar com uma rica viúva da cidade de Oea, na África Romana. A viúva em questão, Emília Pudentila, negava-se a casar-se novamente, tendo já contraído esponsais com o irmão de seu falecido marido, aliança desfeita antes de conhecer Apuleio. A acusação é feita legalmente pelo filho mais novo de Pudentila, embora Apuleio aponte outros nomes de envolvidos no processo de difamação e acusação contra ele, especialmente o nome de Emiliano, outro irmão do falecido marido de Pudentila. Os diversos pontos de acusação que caem sobre Apuleio foram reunidos e estudados por nós em nossa pesquisa de mestrado por meio da análise da própria defesa e estruturação do discurso, em três categorias: 1) pontos relacionados à imagem de Apuleio como filósofo, orador e homem público; 2) pontos relacionados ao uso da magia e suas relações com as especulações filosóficas do acusado; 3) pontos relacionados à possível aliança estabelecida com o casamento de Apuleio com Pudentila.

já aludidas Sentenças de Paulo. Além disso, Filóstrato pode ter usado a mesma estratégia de Apuleio por ter conhecimento de tal defesa com a leitura da *Apologia*, uma vez que Apuleio pode ter chamado sua atenção por seu interesse em filósofos e sofistas.

Também os sofistas biografados na *VS* estiveram envolvidos com difamações por estarem relacionados com a magia, como nos relata Filóstrato sobre Dionísio de Mileto e Adriano de Tiro.¹⁸ Sobre Dionísio, como já citamos, Filóstrato nos conta que as pessoas consideravam que esse sofista empregava artes mágicas frente aos seus alunos a fim de mostrar sua boa memória. Da mesma forma, Filóstrato defende o método chamado caldeu, usado por Dionísio para ter boa memória, como algo sem qualquer ligação com a magia nefasta (*VS*, I, 523). Filóstrato também defende o sofista Adriano de difamações como feiticeiro:

Morreu próximo dos oitenta anos e obteve grande fama, sendo na opinião de muitos considerado um feiticeiro. Mas, como eu já escrevi na parte sobre Dionísio, um homem educado (*παιδευμένος*) nunca se permitiria recorrer às artes de feiticeiros. Sou levado a pensar que, por narrar em seus discursos a vida e os costumes dos magos, lhe foi atribuída tal denominação (*VS*, II, 590).¹⁹

Embora muito ligados à religiosidade, ao culto aos deuses e, como vimos, também à magia, o saber do sofista de Filóstrato não era, entretanto, algo simplesmente fruto de revelação por meio de práticas mágico-religiosas. Os sofistas filostratianos e também Apolônio de Tiana eram preparados por meio de técnicas voltadas para a arte de discursar, tema de que trataremos a seguir.

2. A ARTE RETÓRICA DE APOLÔNIO E DOS SOFISTAS

Filóstrato admira aqueles sofistas que tinham boa memória para decorar seus textos preparados anteriormente ou que tinham a habilidade da improvisação, mas, para ele, o sofista era alguém que estudava a arte da oratória e, ao referir-se ao sofista Herodes, o ático, ele nos conta que:

Mais dotado aos estudos que ninguém, não descuidava das fadigas do trabalho e também continuava sua preparação durante as tertúlias, enquanto bebia e de noite, em seus momentos de insônia, pelo que os indolentes e frívolos o chamariam de “rétor cheio.” Cada pessoa sobressai em uma coisa e é melhor que outra em algum ponto; assim, um é melhor na improvisação, outro na preparação meticulosa do discurso, mas Herodes manejava todas as modalidades melhor que nenhum sofista [...] (*VS*, II, 564).

¹⁸ Filóstrato não esclarece se estas difamações viraram acusações de fato.

¹⁹ É interessante observarmos aqui que o termo usado para referir o praticante de magia considerada negativa é *γόνος*, enquanto o termo *μάγος* é citado de forma positiva, relacionado à religiosidade de caldeus e persas.

Assim como os sofistas, Apolônio é mostrado por Filóstrato como alguém que estudou a arte retórica: “Aos catorze anos seu pai o leva a Tarso, junto a Eutidemo da Fenícia. Eutidemo era um bom rétor, que lhe ensinava e ele aprendia com seu mestre [...]” (*VA*, I, 7). Apolônio é comparado aos rétores em sua eloquência diante da defesa contra a acusação de praticante de magia:

Mas a mim, que tenho presente que tipo de homem se trata, me parece que o sábio não manifestaria seu próprio caráter de forma sã se buscasse simetrias e antíteses, e fizesse vibrar sua língua ao modo de serpentes. Bem, estas coisas são características dos rétores, e nem esses precisam disso! Pois, nos tribunais, a habilidade evidente podia inclusive prejudicar, como se fizesse os juízes caírem em uma armadilha (*VA*, VIII, 6).

No entanto, em outra passagem, Filóstrato apresenta Apolônio negando ser tão retórico em sua maneira de falar:

A filosofia de Dião parecia, a Apolônio, muito retórica e organizada para adular, razão pela qual lhe disse:
– Trata de agradar com a tua flauta e com a lira, e não com tua palavra. E muitas vezes nas cartas a Dião censurava-o por essa demagogia (*VA*, V, 40).

Segundo Harry Sidebottom (2009, p. 72), negar que tinham um esquema planejado de falar era uma das características dos filósofos, mas na prática eles eram altamente treinados nas artes da oratória e da retórica. E como lemos em *VS*, alguns frequentavam as escolas dos sofistas, como é o caso dos filósofos alunos de Cresto de Bizâncio (*VS*, II, 591).

Dessa forma, nas passagens supracitadas de *VA*, Filóstrato busca atribuir a seu biografado uma característica dos filósofos, mas não deixa de mencionar, logo no começo da obra, que a retórica, elemento central de identificação dos sofistas, fez parte de sua formação.

Diante disso, concordamos com Anderson (1993, p. 232), que observou que algumas conversas entre Apolônio de Tiana e outros personagens da *VA* são apresentadas dentro dos modelos sofísticos, como nas supostas conversas entre Apolônio e o filósofo cínico Demétrio (*VA*, VII, 10), quando este é apresentado como Odisseu e Apolônio como Hércules, metaforizando a covardia e a braveza. Para Anderson, o que acontece nessa cena, expressa de forma sutil a ornamentação que caracterizava os discursos sofísticos.

3. OS SOFISTAS E AS VIAGENS

Outro elemento sempre presente como marca de identificação dos sofistas da *VS* e Apolônio são as viagens. As viagens dos sofistas filóstratianos eram variadas, desde pequenos deslocamentos, até viagens para Roma e outras localidades mais distantes, como o caso da viagem de Nicetes de Esmirna até o imperador Nerva:

A viagem desse homem para além dos Alpes e do Reno aconteceu por ordem do imperador e a causa da viagem foi a seguinte: um cônsul de nome Rufo inspecionava a rendição de contas públicas de Esmirna com más intenções. Nicetes se havia desentendido com ele asperamente em um assunto e lhe disse: – Adeus. E não voltou a se apresentar ante o funcionário. Enquanto o cônsul tinha autoridade sobre uma única cidade, não pensou que havia sofrido uma humilhação, mas quando aquele foi encarregado de estar à frente das tropas da Gália lembrou-se do problema [...] e apresentou ante Nerva queixas contra Nicetes. O imperador lhe respondeu: – Ouvirás a defesa do próprio e, se o considerares culpado, lhe darás um castigo [...]. Por essa razão Nicetes foi até o Reno e à Gália e, ao comparecer para sua defesa, comoveu de tal forma a Rufo, que derramou lágrimas por Nicetes em maior quantidade que as águas que lhe havia concedido para a defesa (*VS*, I, 512).

Eudoxo de Cnido tinha fama de sofista no Helesponto e na terra dos ascetas nus (gimnosofistas), a Etiópia (*VS*, I, 484). Alexandre Peloplatão exerceu atividades em Antioquia, sua terra natal, em Roma, em Tarso e em todo o Egito (*VS*, II, 571), chegando até o lugar onde viviam os gimnosofistas. Assim como esses dois sofistas que tiveram relação com a terra dos gimnosofistas, na *VA* também temos a descrição da estadia de Apolônio de Tiana entre aqueles sábios ascetas etíopes (*VA*, VI).

Alexandre Peloplatão também viajou para a Gália como secretário imperial e pela Itália, onde talvez tenha morrido (*VS*, II, 575). Já Aspásio de Ravena acompanhou Caracala em diversas viagens (*VS*, II, 627). O próprio Filóstrato nos deixa pistas em suas obras de ter viajado com imperadores, chegando a afirmar na *VA* que viajava muito, tendo “corrido a maior parte da extensão da Terra” (*VA*, VIII, 31).

Élio Aristides viajou pela Grécia, Roma e Egito (*VS*, II, 582), lugares por onde Apolônio também passou. Ptolomeu de Náucratis viajou por muitas cidades e teve contato com muitos povos (*VS*, II, 596), também como o Apolônio da *VA*. Em vista disso, os sofistas da *VS* podem ser reconhecidos como possuindo atributos para estabelecer a comunicação e integração dentro do Império Romano, como Apolônio de Tiana nos é apresentado na *VA*. Assim, podemos considerar que Apolônio é aquele que se move perfeitamente na construção de Filóstrato, pois viaja para localidades onde estiveram diversos sofistas por ele biografados, viajando, no entanto, muito mais do que qualquer um deles é descrito na *VS*.

Bowersock (1969, p. 109), ao pensar na mobilidade geográfica e cultural, mostra-nos como esta é uma das primeiras características da Segunda Sofística na história. Notamos que as viagens são a marca central de Apolônio de Tiana na *VA*, pois, por ser justo, sente segurança em viajar por qualquer lugar do mundo conhecido: “[...] para os que trabalham de maneira justa, todo lugar é um lugar seguro, e o mar não o é apenas para aqueles que querem navegar, mas também para os que tentam cruzá-lo a nado” (*VA*, V, 17).

Com fama e influência nas grandes cidades do Oriente do Império Romano, como Atenas, Esmirna e Éfeso, os grandes sofistas passavam pelo serviço civil romano e ofereciam

seus prestigiados serviços como professores em Atenas e Roma, o que podemos perceber claramente na questão das viagens e circulação de sofistas filostratianos e de Apolônio, que também é mostrado como professor, estando sempre rodeado de seus discípulos em suas viagens na *V.A.*, como podemos ler, entre outras (*V.A.*, I, 16; V, 11; VI, 3, 11; VIII, 8), nesta passagem: “Assim, revelou a seus discípulos, que eram sete, sua decisão” (*V.A.*, I, 18).

Feitas considerações gerais sobre a proximidade de Apolônio com alguns sofistas filostratianos, sobre as semelhanças de sua defesa com a de Apuleio, agora analisaremos as proximidades do tianeu com o biografado a quem Filóstrato dedica maior atenção na *V.S.*, Herodes, o ático.

4. APOLÔNIO DE TIANA E HERODES, O ÁTICO

Anderson (1986, p. 126-127) nota muitas semelhanças entre situações da biografia de Apolônio na *V.A.* com a biografia do sofista Herodes, o ático, na *V.S.* Concordamos com a existência de paralelos em determinadas situações. Assim, lemos que Herodes envia uma mensagem ao governador Avidio Cássio, repreendendo-o por sua revolta contra o imperador Marco Aurélio (*V.S.*, II, 563). Apolônio também se envolveu em um caso semelhante ao negar-se a ajudar um governador de província como intermediador do deus Asclépio, descobrindo três dias depois que o mesmo estava envolvido em uma conspiração contra os romanos (*V.A.*, I, 12). Herodes é acusado de estar ligado a um complô contra o imperador Marco Aurélio (*V.S.*, II, 560), o que, segundo Filóstrato, não é verdade. Apolônio é acusado de cumplicidade com Nerva contra Domiciano (*V.A.*, VII, 9). O pai de Herodes consulta Nerva sobre o que fazer com um grande tesouro que havia encontrado (*V.S.*, II, 548).²⁰ Apolônio dá um conselho sobre o mesmo assunto ao rei da Pártia, quando este precisa servir como árbitro sobre o encontro de um tesouro (*V.A.*, I, 38). Ambos, Apolônio e Herodes, são envolvidos em problemas acerca do encontro de tesouros e o discurso de Apolônio vai ao encontro da ideia de filantropia, qualidade que Filóstrato mais admira em Herodes (*V.A.*, IV, 3; *V.S.*, II, 547). E ambos os personagens se envolvem em debates sobre a construção do canal no Istmo de Corinto (*V.A.*, V, 24; *V.S.*, II, 551). Além disso, Apolônio sai da acusação frente a Domiciano sem ser punido, como Herodes com relação à acusação frente a Marco Aurélio. O prefeito do pretório Eliano insiste com Domiciano que os sofistas, incluindo Apolônio como tal, anseiam pela morte (*V.A.*, VII, 16), e uma observação semelhante é feita sobre Herodes pelo prefeito do pretório Bassaeo ao imperador Marco Aurélio (*V.S.*, II, 561).

Acrescentamos às observações de Anderson nosso entendimento de que, como Apolônio aparece sempre sendo defendido ao longo de toda a *V.A.* de qualquer situação que possa denegrir sua imagem, também Herodes recebe elogios e a defesa total de Filóstrato de situações que colocassem sua boa reputação de grande sofista em dúvida. Exemplo disso

²⁰ Anderson (1986, p. 127) menciona que o imperador consultado é Antonino Pio, mas Filóstrato registra: “O imperador, governante naquela época, Nerva, lhe respondeu [...]” (*V.S.*, II, 548). Portanto, há um erro na leitura de Anderson sobre quem foi o imperador consultado.

acontece quando Filóstrato menciona que Peregrino Proteu ofendia e injuriava Herodes, tratando-o como um rústico que possuía linguagem bárbara (*VS*, II, 563).

Devemos lembrar que a biografia de Herodes é a maior da *VS*, denotando o valor que esse sofista teve para Filóstrato, e que, concordando com Adam Kemezis (2006, p. 31), Herodes é o melhor sofista de todos segundo Filóstrato, uma vez que é aquele que se relaciona perfeitamente com o imperador (neste caso Marco Aurélio), característica que a nosso ver também aparece na relação de Apolônio com Vespasiano na *VA*.

Voltando às observações de Anderson (1986, p. 127) sobre a proximidade de Apolônio com os sofistas, mas agora sobre o sofista Polemão, este historiador aponta que até perto da hora da morte há paralelos. No caso, Polemão (*VS*, II, 539) antes de morrer deixa um discurso escrito defendendo Esmirna, levado para ser lido pelo imperador, que concede à cidade os benefícios visados. Também Apolônio deixa com Damis uma carta ao imperador Nerva antes de desaparecer, contendo segredos que o destinatário precisava conhecer (*VA*, VIII, 28). Anderson vê nessas duas passagens uma espécie de presságio do sofista Polemão e de Apolônio sobre suas mortes, sendo precavidos e deixando, por isso, algo escrito sobre o que precisavam dizer aos imperadores. Podemos acrescentar ainda, ao que comenta Anderson, que os sofistas, assim como Apolônio, também aparecem ligados aos presságios.

Apresentaremos a seguir algumas características comuns entre Apolônio, Dião de Prusa e Élio Aristides.

5. APOLÔNIO DE TIANA E DIÃO DE PRUSA

Dião de Prusa viveu por volta dos anos 40 e 120 d.C. e é conhecido também como Dião Crisóstomo e Dião Cocceiano.²¹ Nasceu na província do Ponto-Bitínia e compôs sua produção literária durante o governo dos imperadores Vespasiano, Tito, Domiciano, Nerva e Trajano. Estudiosos consideram que Dião tem uma primeira fase de seus escritos voltada para os discursos sofísticos, para em seguida dedicar-se à filosofia, embora Filóstrato não faça essa separação na *VS*. É um dos escritores mais admirados por Filóstrato na *VS*, obra em que elogia, como vimos, sua perfeição em tudo o que fazia (*VS*, I, 487). Acreditamos que é justamente por esse ideal de perfeição que Filóstrato reconhecia em Dião de Prusa que podemos apontar semelhanças em algumas atitudes do protagonista da *VA* com Dião.

Como observado por Anderson (1986, p. 148) nos *Discursos I, II, III e IV*, Dião se mostra com uma figura greco-romana com as mesmas facetas filosóficas do Apolônio filostratiano, ambos se opondo a Domiciano e à filosofia eclética cínico-estoica.²² No *Discurso XII*, Dião instrui seu público sobre os deuses utilizando-se de exemplos sobre arte, como Apolônio o faz na *VA* (II, 22) em diálogo com seu discípulo Damis.

²¹ Preferimos chamá-lo de Dião de Prusa por ser essa a forma como Filóstrato o chama na *VS* (I, 487).

²² Apolônio se mostra contra Domiciano nos Livros VII e VIII e seu principal oponente é o filósofo estoico Eufrates (*VA*, I, 13; V, 28, 33, 37-38; VI, 28; VII, 9, 14, 36; VIII, 3, 7.16).

No entanto, para nós, uma analogia mais interessante entre Apolônio e Dião está no papel de intermediador de conflitos que tiveram alguns sofistas. No *Discurso XLVI*, por exemplo, Dião de Prusa nos relata sobre sua atuação ao acalmar os ânimos da população de Prusa irritada com a subida de preços do trigo (Gascó, 1990, p. 38).²³

Também o sofista Loliano de Éfeso parece ter servido em uma situação similar em Atenas, segundo nos testemunha o próprio Filóstrato:

Reprovava, em uma declamação, Leptines, uma vez que, por culpa de uma lei por ele criada, o grão vindo do Ponto não chegou até os atenienses e, no momento culminante, disse: “– A boca do Ponto está fechada por uma lei e poucas sílabas impedem o aprovisionamento de Atenas; o mesmo poder que Leptines tem com sua lei, tem Lisandro lutado com seus barcos” (*VS*, I, 527).

Assim também faz Apolônio quando resolve o problema de abastecimento de trigo na cidade de Aspendo, na Panfília (*VA*, I, 15).

Dzielska (1986, p. 44) encontra outro paralelo entre Dião de Prusa e Apolônio, levando-a a pensar que Filóstrato poderia estar muito envolvido em saber sobre Dião de Prusa para escrever sua biografia na *VS* quando escrevia a *VA*, estando, portanto, conforme as reflexões dessa historiadora, envolvido com a vida de Dião ao escrever sobre Apolônio. Na opinião da estudiosa há, neste sentido, uma continuidade nas duas obras de Filóstrato. O paralelo que aponta Dzielska é sobre a perseguição e expulsão de Roma que Dião sofreu por Domiciano, relatadas no *Discurso XIII*, sobre seu desterro. Domiciano é o mesmo imperador considerado tirano que acusa Apolônio como praticante de magia e que é descrito na *VA* com grande hostilidade (Livros VII e VIII), acusação que, como tratamos, pode ter sido uma criação de Filóstrato.

Outro tema recorrente em Dião de Prusa e que pode ser encontrado nos atos de Apolônio na *VA* é o papel desses sofistas e filósofos na busca da concórdia – Ὁμόνοια – entre as cidades gregas. Desta forma, seguindo sugestões de Alberto Bernabé Pajares (1979, p. 231), que observou haver semelhanças no discurso de Apolônio sobre a concórdia em Esmirna (*VA*, IV, 8), verificamos que também Dião pronunciou vários discursos sobre essa temática, tais como os classificados pelos números XXXVIII, XL, XLI e XLII. No *Discurso XXXVIII*, o sofista clama aos habitantes da cidade bitúnica da Nicomédia pela concórdia com relação à cidade vizinha de Niceia. O *Discurso XL* é pronunciado por Dião em sua cidade, Prusa, pedindo a paz com os habitantes de Apameia. Nele vemos Dião sendo chamado pelos habitantes de Prusa para resolver conflitos como uma espécie de intermediador, assim como Apolônio também é chamado para intermediar e resolver o problema de abastecimento de trigo em Aspendo, por exemplo, na *VA* (I, 15), como citamos acima. Já no *Discurso XLI*, Dião de Prusa discursa em Apameia sobre a importância da concórdia. No seu discurso em Esmirna, no entanto, Apolônio pede pela concórdia interna dentro dessa cidade e não trata,

²³ Neste discurso Dião de Prusa também se defende de ser culpado pela população de Prusa pela subida de preços do trigo.

como nos discursos de Dião, da rivalidade entre cidades propriamente, embora no *Discurso XL* (16-18), Dião também trate da concórdia interna em Prusa. Também Élio Aristides discursou em busca da concórdia entre as cidades gregas, como podemos ler em seu *Discurso XXIII*.

Fernando Gascó (1990) mostra que foi comum no período imperial romano encontrar muitas cidades gregas em conflito umas com as outras, como as rivalidades entre Niceia e Nicomédia, Esmirna e Éfeso, por exemplo. O principal ponto dessas rivalidades era a disputa por receber mais benefícios dos imperadores romanos. O papel dos sofistas em tais rivalidades era defender determinada cidade e tentar realizar, de maneira geral, a concórdia entre elas para evitar conflitos com a administração imperial. Apolônio não aparece na *VA* defendendo nenhuma cidade específica, mas todas as cidades que eram, na visão de Filóstrato, reconhecidas como gregas. É assim que interpretamos a defesa de Apolônio de que as cidades gregas deviam ser governadas por procônsules de cultura helênica (*VA*, V, 36). Gascó (1990, p. 22-23) reconhece a possibilidade da mesma posição de defesa dos gregos contra o mando dos que não possuíam as raízes helênicas nas represálias a um governador da Bitínia, provavelmente Vareno Rufo, no *Discurso XLIII*, de Dião de Prusa.

Outra semelhança nos temas de discurso de Apolônio e Dião de Prusa está nas conferências que ambos pronunciam na cidade de Alexandria, capital da província romana do Egito. Nessa cidade tanto Apolônio quanto Dião censuram costumes de corrida de cavalos:

Como Alexandria estava muito atraída pelas corridas de cavalos e seus habitantes frequentavam muito os hipódromos para esse espetáculo, sendo que chegavam a matar-se, Apolônio lhes dirigiu um conselho com esse propósito, quando, após entrar em um templo, disse:

— Até quando seguireis morrendo? Não por vossos filhos, nem pelos templos, mas para contaminar os recintos sagrados ao chegardes cheios de sangue coagulado, matando dentro das vossas muralhas? Segundo parece, Troia foi saqueada por um cavalo apenas, o que chocou os aqueus, mas, a vós, vos subjugam carros e cavalos, e por culpa deles não é possível viver pacificamente. (*VA*, V, 26).

Por essa razão, portanto, eu estava certo em dizer que vos falta seriedade, pois de fato não sois sérios, nem mesmo com quem estão familiarizados, e muitas vezes vêm pessoas ante de vós na forma de mímicos e bailarinos que dobram agilmente os pés, homens que cavalgam em velozes cavalos, aptos a se mexerem [...].

Isso na verdade é a natureza do que se vê regularmente aqui, e há interesses em coisas nas quais é impossível ver inteligência, prudência, disposição ou a devida reverência aos deuses, mas é uma disputa apenas estúpida, uma ambição desenfreada, uma tristeza vã, uma alegria sem sentido, uma zombaria e uma extravagância.

Ao dizer essas coisas, eu não estou tentando desviar-vos de tais divertimentos e passatempos populares ou propor uma lei para colocar um fim a eles — eu deveria estar louco para tentar isso — mas eu estou pedindo que, assim como vós vos dedicais rapidamente e

constantemente a esse tipo de coisa, então deveis, finalmente, ouvir um discurso honesto e adotar a franqueza, cujo objetivo é o vosso próprio bem-estar (Dião de Prusa, *Discurso XXXII*, 4-5).

Também devemos observar que Filóstrato, por meio de seu Apolônio, compara Alexandria a Troia na mesma passagem citada da *VA*, como Dião em relação à questão dos cavalos, fazendo uma metáfora entre a destruição de Troia pelo cavalo e a destruição moral de Alexandria pelos costumes – no caso a corrida de cavalos considerada violenta por ambos:

Por isso temo que venhais a parecer perecer como os troianos – se me é permitido a observação banal de que Troia também foi destruída por um determinado cavalo, no entanto, enquanto os troianos talvez tenham sido aprisionados por um único cavalo, vossa captura resulta do trabalho de muitos cavalos (Dião de Prusa, *Discurso XXXII*, 88).

Da mesma forma que Dião de Prusa, Apolônio aparece na *VA* como um conselheiro moral ao povo de Alexandria. A comparação entre estes discursos é inevitável. Michael Trapp (2004, p. 123) acredita que Filóstrato faz essa apresentação de Apolônio de maneira a nos convidar para a comparação, especialmente porque logo na sequência do discurso apresenta Apolônio em diálogo com Dião de Prusa, considerado amigo do tianeu na *VA*, e com o filósofo Eufrates, diante do imperador Vespasiano. Trapp (2004, p. 119) considera que em outros discursos de Dião, como o destinado aos habitantes de Rodes, por exemplo, há uma mensagem similar e também uma proposta moral, mas que neste, voltado para os habitantes de Alexandria, o sofista apresenta um brilho especial, sugerindo que há neste discurso uma esperança a mais de Dião acerca dos alexandrinos e uma ideia comum no período de que a cidade era um lugar inconstante e marcado por rebeliões, deslealdades e ilegalidades. Como exemplo disso, o autor cita uma carta ao imperador Adriano, transmitida na *História Augusta*. O que nos parece é que Filóstrato concordava com Dião de Prusa em suas percepções sobre Alexandria, transmitindo uma imagem muito similar na *VA*.

Outro discurso de Dião de Prusa que parece ecoar na *VA* é seu *Elogio da cabeleira*. Nele, Dião faz uma defesa do cabelo comprido. Apolônio, diante de Domiciano, defende seu cabelo comprido e despenteado como um modo de viver dos filósofos (*VA*, VIII, 7. 6). Antes dessa defesa do cabelo comprido, Apolônio defende sua forma de vestir-se, sua abstinência pitagórica, sua recusa à riqueza e as práticas religiosas típicas de sua filosofia. Dião chama para sua defesa o passado grego, mostrando que os espartanos na Batalha das Termópilas tinham seus cabelos compridos. Apolônio também menciona que Leônidas, o rei de Esparta naquela ocasião, tinha longa cabeleira:

E parece-me que os espartanos também não ignoraram uma questão de tamanha importância, pois naquela ocasião memorável, quando de sua chegada antes da grande e terrível batalha, em um momento em que sós e isolados dos outros gregos foram suportar o ataque do grande Rei, em número de trezentos, eles se sentaram e arrumaram seus cabelos (Dião de Prusa, *Elogio da cabeleira*).

Também o rei de Esparta, Leônidas, deixou seu cabelo crescer por sua virilidade e por parecer respeitável a seus amigos e terrível para os inimigos. Por isso os espartanos têm o cabelo comprido, por exemplo dele e não menos pelo de Licurgo e Ifito (VA, VIII, 7.6).

Por fim, devemos notar que Dião de Prusa manteve relações bem próximas com alguns imperadores romanos – Vespasiano, Nerva e Trajano – ao que ele alude no *Discurso XL* (Bost-Pouderon, 2011, p. 95), quando menciona trocar cartas com um imperador romano. Apolônio, de maneira semelhante, mantém relações como conselheiro dos imperadores Vespasiano e Nerva, com os quais também troca cartas na VA. Assim como pudemos ver semelhanças entre Apolônio e Dião de Prusa, encontramos similaridades entre o Apolônio da VA e Élio Aristides.

7. APOLÔNIO DE TIANA E ÉLIO ARISTIDES

Como já comentamos, Élio Aristides também figura entre os biografados de Filóstrato na VS (II, 581), recebendo uma biografia um pouco mais longa que as demais, não sendo, no entanto, maior do que a de Herodes, o ático, professor de Aristides. Como sabemos, Aristides viveu desde por volta de 117 até cerca de 180, tendo nascido numa cidade chamada Adriano, na região da Mísia, província da Ásia. Escreveu sua obra no período dos Antoninos.

Um dos primeiros pontos da semelhança entre Apolônio e Aristides pode ser percebido quando Filóstrato narra que é Marco Aurélio que procura por Élio Aristides durante a estadia da corte na cidade de Esmirna, a fim de ouvi-lo discursar. Da mesma forma, é o imperador Vespasiano que é citado na VA (V, 27) indo até Apolônio de Tiana, a fim de aconselhar-se. Portanto, tanto Aristides como Apolônio são tão bons conselheiros que são mostrados por Filóstrato como capazes de serem procurados por imperadores:

Aristides manteve relação com Marco na Jônia, segundo ouvi de Damiano de Éfeso. O imperador se encontrava em Esmirna havia três dias e, não tendo notícias de Aristides, perguntou aos Quintílios se havia passado despercebida ao orador a multidão que lhe rendia homenagem. E eles responderam que também não o haviam visto. No dia seguinte, chegaram escoltando Aristides. O imperador, então, lhe perguntou:

– Por que te vemos assim atrasado?

– Senhor, disse Aristides, estava muito ocupado no estudo de uma questão e quando o pensamento se ocupa de algo não deve ser interrompido.

Muito contente com o comportamento do sofista, tão sensível e compenetrado em seu trabalho, de novo o imperador lhe perguntou:

– Quando te ouvirei?

E Aristides respondeu:

– Proponde-me um tema e amanhã me ouvireis (VS, II, 582-583).

Após se haver dirigido ao povo, o imperador, em termos nobres e conciliadores, sem se estender em um longo discurso, disse:

- Agora está aqui o de Tiana?
- Sim, lhe responderam, e nos fez melhores.
- Como poderia ele entrevistar-se conosco? Prosseguiu. – Pois tenho muita necessidade desse homem.
- Encontrar-se-á convosco no templo, disse Dião, pois combinou isso comigo para quando voltasse ali.
- Vamos, disse o imperador, para fazer súplicas aos deuses e para nos reunirmos com varão tão nobre (VA, V, 27).

A própria nobreza de caráter que é destacada pelo imperador em Apolônio, na passagem acima, aparece destacada pelo imperador em um sonho de Aristides sobre ele próprio e tal imperador:²⁴

- Nós também agradecemos aos deuses por recebermos a atenção de um homem como tu. Pois pensamos que não és menor na arte da oratória.
- E o mais velho começou a dizer que era próprio dele ser nobre de caráter e perito na arte retórica (Élio Aristides, *Discurso XLVII*).

Também em relação às semelhanças com a obra do sofista em questão, Anderson (1986, p. 147) observa que o ato de Apolônio frequentar, consultar e restaurar templos e ritos que haviam passado por modificações, muito comum, como notamos, em passagens da VA (I, 16; IV, 1, 23, 24), também é encontrado em Aristides. É assim que lemos no *Discurso XLVII* de Aristides sobre sua decepção ao não encontrar uma antiga estátua no templo do deus Asclépio, vendo outra em seu lugar:²⁵

- Entrei pela porta e vi uma estátua diferente da antiga, com o olhar cansado. Estranhando, perguntei onde estava a antiga e alguém a colocou na minha frente. E ainda que não a reconhecesse por completo, ajoelhei-me rapidamente. Depois, dando a volta ao templo, encontramos o sacerdote e eu comeci a lhe falar sobre isso:
- Em Esmirna tive um sonho em que falava contigo sobre o templo, mas me calei porque o assunto era importante demais para mim. E agora, já faz um tempo, tive outro sonho sobre o mesmo assunto.

²⁴ Aristides não menciona que imperador aparece neste seu sonho, com o qual ele viaja junto nas imagens oníricas.

²⁵ Esse discurso também é classificado como *Discurso sagrado I* e faz parte dos chamados *Discursos sagrados*, de Aristides. O objeto principal desses discursos são as experiências do sofista com relação à cura e ao culto do deus Asclépio, ligadas a epifanias e imagens oníricas. Como sabemos pelo próprio Filóstrato (VS, 581), Aristides sofria de tremores nervosos, o que levou ao templo de Asclépio, em Pérgamo, na região da Mísia, em busca da cura.

Ao mesmo tempo tinha a intenção de falar com ele sobre o restabelecimento da estátua em seu antigo lugar (Élio Aristides, *Discurso XLVII*, 11, 12).

É de Anderson (1986, p. 126), da mesma forma, a observação de que Aristides se mostrou contra as comédias no *Discurso XXIX* e Apolônio contra as pantomimas, advertindo a população de Éfeso, como podemos ler nas passagens a seguir, que buscamos na documentação mencionada:

Uma destas práticas, que é muito agradável para a plebe, mas que desagrada as pessoas honradas, peço que seja abolida. Refiro-me aos insultos e às orgias diurnas. Por Zeus! Também devo acrescentar aquelas que se celebram pela noite e peço que não haja nem poetas, nem atores a praticá-las e que não se trate com leviandade o que nem deveria ser tratado (Élio Aristides, *Discurso XXIX*, 4).

Não é necessário que o educador vá ao teatro e ali faça suas advertências. Esses lugares estão consagrados aos prazeres e a diversão. Mas, é claro, há lugares com estes mesmos nomes, nos quais se deve praticar a filosofia. E não se deve burlar de tais lugares, nem insultar em público livremente. É necessário, antes de qualquer coisa, que se guarde a vergonha, educando e insultando como homens livres (Élio Aristides, *Discurso XXIX*, 21).

O primeiro discurso que dirigiu à população de Éfeso, da base do templo, não o fez como os socráticos, mas buscou dissuadi-los e separá-los dos demais, recomendando-lhes que se dedicassem unicamente à filosofia, tendo encontrado em Éfeso mais indolência e arrogância do que havia encontrado antes, pois estavam dominados por dançarinos e interessados apenas em contorcionismos, por toda a parte viam-se flautas, efeminados, pompas (*VA*, IV, 2).

Anderson (1986, p. 147) também compara Apolônio aos sofistas Libânio e Aristides em relação à prática religiosa como parte do estilo de vida dos *παιδευμένοι*.²⁶ A prática religiosa de Apolônio está presente em toda a *VA* como cerne condutor da vida do protagonista em meio a sua filosofia pitagórica. Concordamos com tais apreciações em relação a Aristides, uma vez que a devoção desse sofista e suas práticas religiosas constantes podem ser percebidas em seus *Discursos sagrados*. Aristides chega a negar mais de uma vez as indicações médicas dos estudiosos de medicina da época, preferindo seguir as revelações de Asclépio, que lhe indicava o que fazer em relação às suas enfermidades (*Discurso XLVIII*, 56, 63). Portanto, neste ponto, a relação de Apolônio – citado como o intermediador de Asclépio junto aos homens (*VA*, I, 9) – com Aristides, o fiel seguidor do mesmo deus, está estabelecida em nossa interpretação.

²⁶ Libânio foi um sofista atuante da cidade de Antioquia, na província da Síria (Silva, 2012, p. 125). Viveu entre 314 e 394, cerca de cem anos depois de Filóstrato.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi apresentado, vimos como Filóstrato projetou em seu Apolônio características comuns dos sofistas, tais como: suas ligações com práticas de cunho mágico-religiosas consideradas positivas naquela sociedade; suas viagens; suas funções na política e na administração imperial; suas ligações com a adivinhação e religiosidade e suas proximidades com imperadores e governantes.²⁷ Com tal feito acreditamos que Filóstrato tinha como intenção, consciente ou não, mostrar aos seus leitores possíveis papéis que podiam ser cumpridos pelos sofistas na política e na administração do Império Romano.

Assim, não podemos deixar de considerar que se projetar em um personagem como Apolônio de Tiana, e consequentemente projetar seus anseios, era algo especial no contexto em que Filóstrato viveu e escreveu suas obras, o contexto da dinastia dos Severos, que governou o Império Romano entre 193-235, pois sabemos que alguns dos membros da casa severiana eram admiradores do tianeu (*VA*, VIII, 31; Dião Cássio, LXXVIII, 18, 4; *História Augusta*, Vida de Severo Alexandre, 29, 2) e, possivelmente, seriam seus leitores. A própria escrita da obra, segundo Filóstrato (*VA*, I, 3), foi um pedido da imperatriz Júlia Domna, esposa de Septímio Severo e mãe de Caracala, mulher conhecida por sua influência, especialmente, no governo do filho (Gonçalves, 2003). Portanto, parece-nos que Apolônio seria um personagem interessante para Filóstrato projetar seus possíveis anseios.

Sabemos ainda, pelo próprio Filóstrato, que a *VS* foi escrita depois da *VA*, já que nosso autor menciona ter escrito a *VA* na *VS* (*VS*, II, 570). A partir dessa observação, acreditamos que o autor buscou mostrar seus anseios em Apolônio, figura que ele exalta deliberadamente, mas acabou preferindo escrever uma autoexaltação direta a sua categoria em forma da obra sobre os sofistas anos mais tarde.

As razões que teriam levado Filóstrato a exaltar a categoria de sofista em seu contexto são difíceis de ser conjecturadas, mas podemos ter como hipótese uma possível facilidade de os imperadores revogarem imunidades de sofistas e filósofos na época dos governos de Septímio Severo e Caracala (Bowersock, 1969, p. 41), o que sugere uma insegurança e não permanência de certas garantias. Tal situação pode ser percebida em uma passagem da *VS*, quando Filóstrato nos mostra Caracala tirando imunidades no pagamento de impostos do sofista Filisco da Tessália (*VS*, II, 623).

Anderson (1989, p. 40) nota que houve muitas situações de desprezos entre sofistas e imperadores na época de Septímio Severo e Caracala, embora esses também tenham elevado outros sofistas como Apolônio de Atenas, Heliodoro ou Filóstrato de Lemnos, segundo

²⁷ Em relação ao envolvimento de Apolônio com a magia, destacamos que vemos a defesa feita por Filóstrato como forma de livrar seu biografado de uma tradição de praticante da nefasta *goeteia* já existente sobre ele, ainda que os sofistas também pudessem adotar práticas de caráter mágico. Portanto, a apresentação de um Apolônio como praticante de magia não deve ser lida como um projeto consciente do autor para ligá-lo aos sofistas propriamente. Em nossa leitura, a questão das capacidades taumátúrgicas do biografado da *VA* diz respeito menos a um modelo de sofista do que ao modo de recepção da figura de Apolônio almejada pelo autor.

indicações da *VS*. Contudo, para nós, a exposição enfática da aproximação entre sofistas e imperadores na *VS* pode ser uma estratégia de Filóstrato visando a convencer seus leitores da importância do papel dos sofistas junto ao poder romano, o que Anderson (1989) não parece ter percebido.

Da mesma forma que a *VS*, a *VA* também se configura como uma autoexaltação e projeção de características dos sofistas em Apolônio de Tiana. Em Filóstrato, como vimos, os sofistas eram grandes sábios e um filósofo podia ser sofista se fosse um sábio (*VS*, I, 484). Assim é o Apolônio filostratiano, um sábio perfeito, um ótimo representante da categoria de que o próprio autor fazia parte, o que, em nossa leitura, mostra um paralelo entre as duas obras filostratianas e um paralelo entre o Apolônio de Tiana biografado por Filóstrato e os sofistas.

REFERÊNCIAS

TEXTOS ANTIGOS

APULÉE. *Apologie*. Texte établi et traduit par Paul Valette. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

APULEYO. *Apologia. Flórida*. Introducción, traducción y notas de Santiago Segura Munguía. Madrid: Editorial Gredos, 1980.

ARISTIDES, E. *Discursos*. Introducción, traducción y notas de Fernando Gascó. Madrid: Gredos, 1997. v. III.

ARISTIDES, E. *Discursos*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 1997. v. IV.

ARISTIDES, E. *Discursos*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 1999. v. V.

CASSIUS DIO. *Dio's Roman History*. With an English translation by Earnest Cary. London/Harvard: William Heinemann, Harvard University Press, s/d.

DIO CHRYSOSTOM. *Discourses*. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/home.html>. Acesso em: 20 set. 2013.

DIO CHRYSOSTOM. *Encomium on hair*. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Encomium_on_Hair*.html>. Acesso em: 14 mar. 2014.

DIÓN DE PRUSA. *Discursos XII-XXXV*. Introducción, traducción y notas de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 1989.

FILÓSTRATO, F. *Vida de Apolônio de Tiana*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

FILÓSTRATO, F. *Vidas de los Sofistas*. Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

LUCIANO. Alejandro o el falso profeta. In: LUCIANO. *Obras*. v. II. Traducción de José Luis Navarro Gonzales. Madrid: Gredos, 1988, p. 392-426.

PHILOSTRATUS. *The Life of Apollonius of Tyana*. v. I. Edited and translated by Cristopher P. Jones. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2005.

PHILOSTRATUS. *The Life of Apollonius of Tyana*. v. II. Edited and translated by Cristopher P. Jones. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2005.

SCRIPTORES. Severus Alexander. In: *The Historia Augusta*. With an English translation by David Magie. Loeb Classical Library. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia_Augusta/home.html>. Acesso em: 04 mar. 2013.

TEXTOS E ESTUDOS

ANDERSON, G. *Philostratus: Biography and Belles-Lettres in the Third Century A.D.* London/Dover: New Hampshire, 1986.

ANDERSON, G. *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in The Roman Empire*. London: Routledge, 1993.

BOST-POUDERON, C. Intermédiaires et conciliateurs entre administrés et administration dans les provinces grecques de l'Empire Romain: les témoignages de Dion de Pruse, Plutarque et Épictète. In: GANGLOFF, A. *Médiatueurs culturels et politiques dans l'Empire romain*. Voyages, conflits, identités. Paris: De Boccard, 2011, p. 93-101.

BOWERSOCK, G. W. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

BOWIE, E. L. Apollonius of Tyana: Tradition and Reality. *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt*, Berlim, II.16.2, p. 1652-1699, 1978.

BOWIE, E. L. Los griegos y su pasado en la Segunda Sofística. In: FINLEY, M. I. (ed.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981, p. 185-230.

CORNELLI, G. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos? Equivocidade na recepção das figuras de θεῖοι ἄνδρες na literatura helenística: a magia incomoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de São Paulo, 2001.

DZIELSKA, M. *Apollonius of Tyana in legend and history*. Problemi e ricerche di Storia Antica. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1986.

ESHLEMAN, K. Defining the circle of sophists: Philostratus and the construction of the Second Sophistic. *Classical Philology*, v. 103, p. 395-413, 2008.

FLINTERMAN, J. J. *Power, Paideia & Pythagoreanism: Greek identity, conceptions of the relationships between philosophers and monarchs and political ideas in Philostratus' Life of Apollonius*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1995.

FRANCIS, J. A. Truthful Fiction: New Questions to Old Answers on Philostratus's *Life of Apollonius*. *American Journal of Philology*, v. 119, p. 419-441, 1998.

GONÇALVES, A. T. M. Um olhar sobre Julia Domna. Esposa e mãe de Imperadores. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, G. J.; FETTOSA, L. M. *Amor, desejo e poder na Antiguidade*. Relações de gênero e representações do feminino. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, p. 327-353.

GROSSO, F. La Vita di Apollonio di Tiana come fonte storica. *ACME*, v. 7, p. 333-352, 1954.

HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*. Grega e Latina. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.

MENDES, J. P. Da magia na Antiguidade. *Humanitas*, v. 45, p. 199-212, 1993.

SIDEBOTTOM, Harry. Philostratus and the symbolic roles of the sophist and philosopher. In: BOWIE, E.; ELSNER, J. *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 69-99.

SILVA, E. M. *Conflito político-cultural na Antiguidade Tardia*. O 'Levante das estátuas' na Antioquia de Orontes (387 d. C.). Tese de doutorado apresentada ao Programa de pós-graduação em História da UNESP/Franca, 2012.

SILVA, G. V. da. *Reis, Santos e Feiticeiros*: Constâncio II e os fundamentos místicos da *Basileia*. Vitória: EDUFES, 2003, p. 337-361.

STANTON, G. R. Sophists and philosophers: problems of classification. *The American Journal of Philology*, n. 4, v. 94, p. 350-364, 1973.

SWAIN, S. The reability of Philostratus's "Live of the Sophists". *Classical Antiquity*, n. 1, v. 10, p. 148-163, 1991.

SWAIN, S. Philostratus. In: *Hellenism and Empire*. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250. Oxford: Claredon Press, 2003, p. 380-400.

TRAPP, M. Images of Alexandria in the writing of the Second Sophistic. In: HIRST, A.; SILK, M. (eds.). *Alexandria: real and imagined*. London: Ashgate, 2004, p. 113-132.

UYTFANGHE, M. La Vie d'Apollonius de Tyane et le discours hagiographique. In: DEMOEN, K; PRAET, D. (ed.). *Theios Sophistes*. Essays on Flavius Philostratus' *Vita Apollonii*. Leiden/Boston: Brill, 2009, p. 335-374.

WALLACE-HADRILL, A. *Rome's Cultural Revolution*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008.

Recebido em: 11 de maio de 2016

Aprovado em: 26 de janeiro de 2017

CAMPONESES E ESQUECIMENTO NA ANTIGUIDADE TARDIA: AS REVOLTAS DOS BAGAUDAS E DOS CIRCUNCELIÕES

Uiran Gebara da Silva*

* Pesquisador em pós-doutoramento em História Social, Universidade de São Paulo. Bolsista Fapesp. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano – Mediterrâneo Antigo (LEIR-MA).

RESUMO: Esse artigo apresenta alguns dos problemas com os quais eu tive de lidar ao realizar um estudo comparativo entre dois conjuntos de revoltas rurais do Império Romano tardio: as revoltas dos bagaudas na Gália e dos circunceliões na África. O artigo toma como eixo articulador a hipótese lançada por E. A. Thompson sobre o papel do esquecimento na produção dos relatos antigos sobre os bagaudas e a problematiza. Num segundo momento o artigo trata do problema relacionado à compreensão do caráter social de ambos os grupos, levando em consideração os múltiplos relatos presentes nas fontes antigas e as divergentes interpretações modernas sobre eles, enfatizando a necessidade de se reconhecer a tópica da inversão social como um elemento que diferencia os relatos sobre os revoltosos daqueles sobre a bandidagem. Outro elemento importante é o reconhecimento da heterogeneidade dos discursos cristãos com relação às classes subalternas e aos revoltosos, que apontam não para um fortalecimento do patronato rural, mas para o enfraquecimento ou para a crise dessas relações no campo tardo-romano.

PALAVRAS-CHAVE: revoltas; camponeses; heresia; história das classes subalternas; Antiguidade Tardia.

PEASANTS AND FORGETFULNESS IN LATE ANTIQUITY: THE REBELLIONS OF THE BAGAUDAE AND THE CIRCUMCELLIONS

ABSTRACT: This article presents some questions with which I had to deal when I did a comparative study between two sets of rural revolts of the late Roman Empire: the revolts of *Bacaudae* in Gaul and *Circumcellions* in Africa. It takes as its central theme the problematizing of E. A. Thompson's hypothesis concerning the role of the forgetfulness in the production of the ancient accounts of the *Bacaudae*. Secondly, the article deals with the problem regarding the comprehension of both groups' social characteristics, taking into account their varied reports in the ancient sources as well as their different modern interpretations, emphasizing the need to recognize the topic of social inversion as an element that differentiates the accounts of the rioters from those on banditry. Another

important element is the recognition of the diversity of Christian discourse regarding subaltern classes and the peasant rebels, which expresses not the strengthening of rural patronage, but its weakening, or the crisis of those relations in the Later Roman countryside.

KEYWORDS: rebellions; peasants; heresy; history of the subaltern classes; Late Antiquity.

1. INTRODUÇÃO: AS REVOLTAS E O ESQUECIMENTO

Esse artigo apresenta alguns dos problemas com os quais eu tive de lidar ao realizar um estudo comparativo entre dois conjuntos de revoltas rurais do Império Romano tardio: as revoltas dos bagaudas e dos circunceliões. As insurgências rurais praticadas por esses dois grupos de habitantes das zonas rurais da Gália e da África, respectivamente, ocorreram entre o século III e V d.C. Um dos objetivos da pesquisa, passo necessário para a comparação, era compreender e descrever o caráter social de ambos os grupos, levando em consideração os múltiplos relatos presentes nas fontes antigas e as divergentes interpretações modernas sobre eles, cuja abrangência vai desde multidões rurais sob comando patronal, passando por rebeliões camponesas até movimentos de extremismo religioso fanático.

Em meio à tamanha falta de consenso, uma caracterização preliminar desses dois grupos era necessária. Assim, no que diz respeito aos bagaudas, é possível dizer que este é o nome dado a grupos de habitantes insurretos nas regiões rurais na Gália tardo-romana que teriam atuado no século III e no século V d.C. (embora alguns autores acreditem que tenham agido também no século IV). A localização espacial dos bagaudas é um tanto vaga na maior parte da documentação, sendo um pouco mais precisa nos textos relativos a meados do século V que localizavam as revoltas mais precisamente no noroeste, na região da Armórica. Já os circunceliões são um movimento insurgente também rural, mas da África romana, cuja maior parte das fontes documentais associa à Numídia tardo-romana, que foram sistematicamente mencionados nos textos de Agostinho escritos contra os donatistas. Há, imediatamente, uma grande diferença entre os bagaudas e os circunceliões, que é a classificação dos últimos como uma heresia cristã, o que, por sua vez, fez com que a maior parte dos estudiosos do final do século XX visse os circunceliões especificamente como uma ordem ascética e violenta de origem rural.

A interpretação de E. A. Thompson sobre os bagaudas foi central para o desenvolvimento dessa pesquisa, pois foi decisiva para a reflexão sobre como problematizar o processo pelo qual a documentação sobre as revoltas fora criada por autores antigos. Em um importante artigo, ao discutir a escassez documental sobre o fenômeno dos bagaudas, Thompson (1952) acusou os produtores de registros escritos antigos de evitar falar abertamente sobre as revoltas dos bagaudas. Isto é, para Thompson, elites na Gália teriam criado uma representação histórica das ações dos revoltosos rurais marcada pelo esforço do esquecimento da ação desses grupos subalternos. Dessa forma, Thompson teria formulado essa problemática que eu acredito valer não só para entender os bagaudas, mas também as ações dos circunceliões.

A sugestão de Thompson de que teria havido um silêncio intencional das fontes sugere um problema teórico e metodológico que é o centro da investigação dessas revoltas e, por isso, estabeleci essa problemática como o núcleo organizador da pesquisa. Nesse sentido, em lugar de simplesmente aceitar a proposta de Thompson, busquei colocá-la em questão e refletir sobre a problemática do esquecimento, inclusive testando seus limites. Nesse sentido, foi necessário questionar a efetividade desse silêncio (e até mesmo sua real existência), as formas com as quais tal silêncio pôde e pode ser produzido, e, finalmente, os fatores que o motivam: o conflito social, a rigidez dos modelos literários, ou uma articulação das duas coisas. No que diz respeito às motivações dos autores e das fontes antigos, investigar a história das classes subalternas é ter de lidar com o esquecimento gerado pelos produtores de vestígios textuais, um esquecimento que não é pura intenção política e também não é uma ação puramente individual dos autores. Ele é parte integrante da tradição e das práticas de escrita que se atualizam na ação de um escritor. Ele é ideologia produzida coletivamente. Assim, também entendo a ação dos modelos literários como forma de produção, pela classe dominante, do esquecimento da ação das classes subalternas. Porém, no que diz respeito à efetividade desse esquecimento, não me parece que ele seja tão homogêneo como Thompson dava a entender. Diferentes autores, diferentes estruturas formais literárias, diferentes contextos políticos e diferentes usos retóricos permitiram menções diferenciadas dos dois movimentos insurgentes nas suas várias manifestações textuais. Investigar essa história é um pouco menos uma busca por uma história secreta, lida apenas nas metáforas e alegorias, ou por aquilo que ocorreu, mas que foi escondido, e é um pouco mais uma investigação da documentação que muitas vezes insinua e algumas vezes apresenta claramente para o olhar atento as trajetórias possíveis da história desses grupos, abortadas, contudo, pela força e pela violência das elites. Da mesma forma, outras vezes, é a mudança da perspectiva que descobre a ação das classes subalternas em eventos antes só vistos como obra das elites.

2. COMPARANDO REVOLTAS

Nesse contexto, a própria condição de produção de um estudo comparado também exige uma breve apresentação de suas dificuldades e suas relações com a problemática da história de classes subalternas. Uma investigação comparativa dos dois grupos insurgentes poderia ser feita dentro do quadro de referência de uma História do Império Romano. Isso inscreveria a investigação em uma problemática mais geral que derivaria de questões ligadas à existência ou não de uma sociedade romana ao redor do Mediterrâneo. No entanto, o processo de especialização que a pesquisa científica impõe no século XXI demanda que se olhe para cada um dos dois grupos com um enfoque de história regional ou local. Isso cria uma polarização do processo de investigação que gera impasses. Em ambos os casos essa polarização é produzida pelos pressupostos não ditos. No primeiro caso, pressupõe-se que a conexão entre os dois grupos esteja na existência de um Império e que sua História leve a reboque as histórias locais, meros efeitos de um motor central ou do Império como uma fraca força política ligando sociedades locais centrífugas. No outro caso, pressupõe-se que os

eventos locais tenham uma história particular e que a sua relação com outras comunidades seja acidental. Os próprios efeitos do Império seriam acidentais. Ainda, geralmente a organização do conjunto de documentos escritos ou materiais acaba sendo formulada de acordo com a projeção no passado de divisões nacionais modernas, o que limita seriamente a investigação de pontos de contato ou de áreas de intersecção. A perspectiva integrada, nesse caso, fica severamente limitada. Nenhuma das duas alternativas é satisfatória isoladamente, e em ambas o pesquisador encontra inúmeras dificuldades para tratar da problemática do esquecimento das ações das classes subalternas.

O esforço em tentar escapar dessa polarização significou evitar um enquadramento generalizante do estudo e, simultaneamente, não produzir uma investigação sobre duas histórias separadas que se relacionam superficialmente. Para conseguir isso, tentei articular três dimensões passíveis de comparação que me permitissem problematizar, estabelecer pontos de contatos e examinar conjuntamente bagaudas e circuncelões.

Essas dimensões comparativas seriam a relação desses grupos com as estruturas imperiais, a condição camponesa ou de trabalhadores rurais e, por último, as estruturas literárias que dão forma à documentação. Isto é, orientaram a minha investigação da documentação as seguintes preocupações: em primeiro lugar, de que maneira a existência e as ações desses movimentos de insurgência se relacionavam com a presença das estruturas imperiais na Gália e na África; em segundo, a busca pelas similaridades e diferenças entre as relações de trabalho rural nas duas regiões; e, em terceiro lugar, uma compreensão das tradições de composição e recepção dos textos através das quais bagaudas e circuncelões objetivaram-se na memória social de seu tempo. Esse olhar comparativo me permitiu ao longo da investigação estabelecer algumas impressões com respeito à caracterização social dos dois grupos insurretos.

3. A CARACTERIZAÇÃO DOS REBELDES E A TÓPICA DA INVERSÃO SOCIAL

Para Thompson, os bagaudas deveriam ser compreendidos em termos de um processo de desenvolvimento que vai dos bandidos Maternus e Bulla Felix no século II d.C. até suas várias manifestações no V e, ao mesmo tempo, expresso em uma documentação na qual os escritores compartilhavam uma má vontade em escrever ou apresentar o enfrentamento, pelos generais romanos, de adversários tão pouco dignificantes: uma produção voluntária de esquecimento, cujas menções mais claras à revolta camponesa na Gália estariam associadas às duas grandes crises do Império Romano e do domínio sobre o campesinato. A crítica contra Thompson nas décadas recentes usou de duas estratégias para se contrapor às suas ideias sobre bagaudas. A primeira é a de desacreditar a documentação. A segunda é a de afirmar a vagueza de sentido do termo bagaudas. No primeiro caso, ignora-se a comédia anônima *Querolus* por sua difícil datação, e recusa-se o uso do *De Redito Suo* de Rutilio Namaciano por causa da história complicada de seus manuscritos (Bartholomew, 1982; Minor, 1996). E na segunda estratégia, busca-se demonstrar as divergências entre o uso do termo referentes às ocorrências no século III (em Eutrópio, Aurélio Vitor, Jerônimo e Optato) com os usos do

século V (*Vita germani*, Sidônio Apolinário, Salviano, Hidácio, Optato, uma crônica anônima de 452 e Jordanes), argumentando-se em favor de uma suposta proximidade semântica de bagaudas com a bandidagem e, em seguida, assimilando a menção de qualquer líder associado aos bagaudas à figura de um potentado local. A visão de um longo processo também está presente nos críticos de Thompson. Estes acentuaram ainda mais as características associadas ao banditismo do século II, distanciando as revoltas dos problemas dos camponeses do século III e V, e, ao mesmo passo, descartaram a ideia de uma conspiração do esquecimento das ações das classes subalternas, preferindo ler ali menções veladas aos patronos locais.¹

Enquanto isso, no que diz respeito às interpretações dos circunceliões, um processo metodológico quase inverso acontece: a visão predominante ao final do século XX buscou circunscrever precisamente o significado do termo circuncelião. E, nesse contexto, a partir de um conjunto documental profundamente polissêmico, ambíguo e contraditório, a maior parte dos estudiosos caracterizou os circunceliões estritamente como monges ascetas e violentamente obcecados com o martírio. A partir dessa classificação restrita, os estudos mais recentes defenderam que os objetivos sociais de suas ações, que aparecem explicitamente na documentação, deveriam merecer bem menos atenção do que a ideologia religiosa expressa pelos revoltosos.²

A tentativa de aproximar semanticamente o termo bagaudas (*bacandae* ou *bagandae*) daqueles utilizados para se referir ao banditismo (*latrones*) era o que permitia uma leitura das ações desses grupos como instrumento da ação de agentes locais mais poderosos. Na base dessa tentativa estava a ideia de que o termo bagaudas teria passado por um processo de abstração e perdido seu sentido original do século III: para alguns autores, sendo totalmente assimilado ao campo do banditismo; para outros, esvaziando-se completamente de significado ou podendo querer dizer qualquer insurgência. A assimilação de bagaudas a bandidos, dado que o termo *latro* é sistematicamente utilizado como um insulto político, sempre com o intuito de colocar um adversário na ilegalidade, permite, por sua vez, a assimilação de bandidos a poderosos insurgentes ou a candidatos a usurpadores. Esse jogo de assimilações, utilizado como ferramenta de análise do contexto social das crises na Gália romana dos séculos III e V, subordina toda possível agência camponesa à iniciativa de potentados ou, em algumas interpretações, até mesmo à dos bárbaros.³

Embora essa seja uma visão muito sedutora por sua flexibilidade, não é muito sustentável pela documentação. As primeiras menções aos bagaudas, dentro do contexto da crise política do século III, os colocam no imediato início do governo de Diocleciano,

¹ Proposta delineada para os bagaudas por Raymond Van Dam (1985) e sugerida para os circunceliões por C.R. Whittaker (1993 [1980]; 1995).

² Cf. Caner (2002) e Figueira (2009). Um exemplo extremo disso é o artigo de Bruno Pottier (2008). Zeev Rubin combina as duas abordagens, seguindo Van Dam na interpretação dos bagaudas e vendo os circunceliões como ordens ascetas errantes (Rubin, 1995).

³ Há alguns autores que interpretam as menções aos bagaudas como uma alegoria feita por autores pagãos para se referir a cristãos, ou mesmo a movimentos monásticos, o que se aproxima bastante da leitura restrita dos circunceliões, cf. Sanz Bonel, et al. (1995); Sanz Bonel (2000).

pouco tempo depois de debelado um governo considerado usurpador na Gália.⁴ Os bagaudas só voltam a ser mencionados no contexto da presença bárbara na Gália do século V,⁵ e o momento no qual aparecem também é seguido por um novo governo usurpador na Gália. No entanto, dizer que perderam o sentido específico é ignorar que, com exceção dos textos mais poéticos, como *Querolus* e *De Redito Suo*, sempre está presente a caracterização dos bagaudas como algum tipo de trabalhador rural de baixo estatuto. E, por outro lado, nenhum autor antigo estabelece qualquer relação entre os bagaudas e os governos considerados ilegítimos. Apenas historiadores modernos enxergaram essa relação.

Ademais, há de fato um processo de abstração do termo bagaudas, mas esse processo não levou o termo a ser sinônimo de *latrones*, nem a perder todo o significado preciso. O processo de abstração fez com que o termo fosse usado cada vez mais com o sentido preciso de revoltas de trabalhadores rurais, quase a formulação de uma categoria sociológica. A chave para entender isso está em observar na documentação não apenas a presença de termos correlatos ao banditismo, mas também a presença de uma tópica que os textos sobre bagaudas (e também sobre os circunceliões) compartilham com a tradição literária saturnálica, com as comédias latinas e com os relatos de revoltas de escravos.⁶ Uma tópica composta por três elementos: a ideia de inversão social, a ideia de idade de ouro igualitária e a inversão da autoridade (o único que verdadeiramente se encontra associado a relatos de banditismo). Essa tópica é muito forte nos textos mais substanciosos sobre os bagaudas (mesmo que se desconsidere *Querolus* e o *De Redito Suo*, onde ela é fundamental).

A. SALVIANO DE MARSELHA E OS BAGAUDAS

Um dos textos nos quais essa tópica não está claramente presente é *De Gubernatione Dei* de Salviano de Marselha. Mas a menção aos bagaudas que faz Salviano pode até ser caracterizada como favorável, uma vez que ele justifica as ações dos bagaudas como uma resposta à ação dos próprios agentes da ordem romana, os cobradores de impostos que os espoliaram e os grandes proprietários que tomaram indevidamente suas terras. Estes os prejudicaram de tal forma que forçaram romanos pobres a deixarem de ser romanos. O discurso de Salviano usualmente é classificado por historiadores como retoricamente carregado e exagerado, ao qual não se deve dar muita credibilidade (curiosamente, os mesmos historiadores raramente usam os mesmos critérios para analisar as palavras também enviesadas de Agostinho):

⁴ Eutrópio, *Breviarium*, IX, 20 e Aurelius Victor, *Liber de Cesaribus*, XXXIX, 17.

⁵ Salviano de Marselha, *De Gubernatione Dei*, 5.21-26, cf. 26-37; Orosio, *Historia Adversus Paganus*, VIII.25.2; 41.7; Hydatius, *Chronica*, 125, 128, 141, 142, 154; *Chronica Gallica* de 452: *Chronica Minora, Monumentae Germanicae*, 117-133; Constantius, *Vita S. Germani*, 28.40; Merobaudes, *Panegyricus*, 2.8-22; *Inscrição sobre Merobaudes* – CIL vi. 1724; Sidonio Apolinário, *Carmina* v 210-3; vii 246-8.

⁶ Para um estudo geral da presença de inversões sociais nas práticas de culto e nos mitos romanos, cf. Versnell (1994).

Meu discurso será agora sobre os bagaudas, que espoliados, oprimidos e feridos por juízes maus e cruéis, depois de terem perdido seus direitos romanos, ainda perderam a honra do nome romano. E esta sua infelicidade é imputada; imputamos este nome a partir de sua calamidade, imputamos um nome que nós mesmos fizemos! Chamamos de rebeldes, chamamos de perdidos aqueles que compelimos a serem criminosos. E de que coisas são feitos os bagaudas, senão das nossas iniquidades, senão das improbidades de juízes, senão daqueles que, por meio de confiscos e rapinas, transformaram em ganhos próprios o título de arrecadação pública e dos recolhimentos tributários fizeram sua presa – que em semelhança a animais selvagens não governam os que a eles se entregam, mas os devoram, que se apascentam não só do espólio de tantos homens, como costumam muitos ladrões, mas até mesmo de sua carne e, como se diz, de seu sangue? E assim é que homens oprimidos e golpeados, por meio do latrocínio de juízes, começam a se tornar quase bárbaros, já que não lhes era mais permitido ser romanos. Pois consentiram em ser o que não eram, já que não lhes era permitido ser o que foram, são obrigados a pelo menos defender a vida, uma vez que viram que sua liberdade fora completamente perdida. Ora, o que de diferente ainda agora acontece do que aconteceu então? Isto é, os que agora não são bagaudas não são a isso coagidos? Quão grande é o alcance da violência e das injúrias, que os impele a querer ser bagaudas, embora a sua fraqueza os impeça de o ser?! Assim são como cativos sob jugo de inimigos: toleram por necessidade o suplício, não por desejo; na alma desejam a liberdade mas aguentam a servidão suprema (Salviano de Marselha, *De Gubernatione Dei*, 5.6).⁷

⁷ De Bacaudis nunc mihi sermo est, qui per malos iudices et cruentos spoliati, afflicti, necati, postquam ius Romanae libertatis amiserant, etiam honorem Romani nominis perdiderunt. Et imputatur his infelicitas sua, imputamus his nomen calamitatis suae, imputamus nomen quod ipsi fecimus. Vocamus rebelles, vocamus perditos, quos esse compelimus criminosos. Quibus enim aliis rebus Bacaudae facti sunt, nisi iniquitatibus nostris, nisi improbitatibus iudicum, nisi eorum proscriptionibus et rapinis qui exactionis publicae nomen in quaestus proprii emolumenta verterunt et indictiones tributarias praedas suas esse fecerunt, qui in similitudinem immanium bestiarum non rexerunt traditos sibi, sed devorarunt, nec spoliis tantum hominum, ut plerique latrones solent, sed laceratione etiam et, ut ita dicam, sanguinem pascebantur. Ac sic actum est ut latrociniis iudicum strangulati homines et necati, inciperent esse quasi barbari, quia non permittebantur esse Romani. Acquieuerunt enim esse quod non erant, quia non permittebantur esse quod fuerant, coactique sunt vitam saltem defendere, quia se iam libertatem videbant penitus perdidisse. Aut quid aliud etiam nunc agitur quam tunc actum est, id est, ut qui adhuc Bacaudae non sunt, esse cogantur? Quantum enim ad uim atque iniurias pertinet, compelluntur ut velint esse, sed imbecillitate impediuntur ut non sint. Sic sunt ergo quasi captiui iugo hostium pressi: tolerant supplicium necessitate, non uoto; animo desiderant libertatem sed summam sustinent servitutem. (Todas as traduções do latim neste artigo foram feitas pelo autor).

Essa retórica carregada de Salviano não deve ser ignorada, nem usada como justificativa para que se descarte o autor. O discurso de Salviano é rigorista, tanto por causa de sua responsabilização do cristão individual com relação aos pecados, quanto em sua crítica ao mau uso das relações de patronato. E é dentro desse campo de crítica dos pecados dos ricos e poderosos romanos cristãos que atua sua defesa dos bagaudas. Por causa de seu discurso rigorista, Salviano é um dos pontos mais importantes de comparação dos bagaudas com circunceliões.

B. OPTATUS DE MILEVIS E OS CIRCUNCELIÕES

Aquela mesma tópica (inversão social, inversão de autoridade, idade de ouro igualitária) pode ser associada aos circunceliões,⁸ mas ela também tem sido sistematicamente ignorada nesse outro conjunto documental.⁹

Contudo, essa tópica deve ser observada levando-se em consideração as diferenças que o estudo dos circunceliões como um movimento social insurgente apresenta, principalmente por causa das relações desses com o Donatismo. Em poucas palavras, o Donatismo, ao longo do século IV, foi o nome dado a um grupo de bispos cristãos africanos que se separou do outro grupo de bispos por causa de divergências com respeito à organização da Igreja cristã, à nomeação de bispos e ao que os bispos africanos fizeram durante as perseguições aos cristãos no tempo de Diocleciano. Durante a perseguição, muitos bispos teriam anatematizado e entregado as escrituras para serem queimadas. Outros, tentando mitigar o conflito e diminuir o número de mortos, agiram como agentes de controle dos próprios cristãos africanos, com muitos dos padres e leigos dispostos a se oferecer ao martírio. O Donatismo surgiu da recusa de parte dos cristãos e bispos africanos em reconhecer esses bispos que anatematizaram ou que auxiliaram no controle interno, que passaram a considerar como *lapsi*. Ao longo do século IV os donatistas e a dita ortodoxia católica, os cecilianistas,¹⁰ se organizaram quase como duas igrejas diferentes, cujo único elo comum era a Igreja cristã fora da África.¹¹ Em meio a todas as divergências e confrontos,

⁸ Optatus de Milevis, *Contra donatistas*, III.4; Agostinho, *Epístolas*, 23.6-7; 29.12; 35.2; 43.24; 51.3; 53.6; 76.3; 76.2; 81.1-7; 86; 87.4-8; 87.8-12; 88.10; 93.17; 100; 100.2; 105.1-7; 105.3-4; 106; 107; 108. 5, 14, 16, 18; 111.1; 131.1; 134.2; 139.1-2; 185; 185.8, 12, 15, 25-27, 30, 40; 204.1-5; 209.2; *Contra Parm.*, I, 11.18; II 3.6; 9.19; *Contra Gaudent.*, I 6.7; 22.25; 27.30; 28.32; 31.37; 36; 46; *Contra Crescon.*, III 42.46; 43.47; IV 51.61; *Brevis Colationis*, III 11.21, 22; *Contra Lit. Petil.*, I 24.26; II 23.53-55; 28.65; 37.88; 39.94; 52.120; 83.184; 88.195; 92.209; 103.237; *Gesta cum Emerito*, IX; IX 12; *Gesta Collatio Carth.*, I 139; 188; 187-189; 197; 201; *Ad Don. Post Collatio.*, 17.22; *Enar. In Psalm.*, 54.26; 132.3, 4, 6; Possidio, *Vida de Agostinho*, cap. 9-15.

⁹ Uma das poucas análises que a levam em conta é a de Neal Wood (1986).

¹⁰ Seguindo o trabalho de Maureen Tilley (1997), prefiro chamar de cecilianistas o grupo que a maior parte da historiografia chama de “católicos”. O propósito é usar com Ceciliano, o bispo defensor dos *lapsi*, o mesmo critério utilizado com Donato e evitar reproduzir na análise as distorções no debate donatista causadas pela retórica de Agostinho.

¹¹ Para uma das principais obras de síntese da questão donatista, cf. Frend (1951).

o Donatismo permaneceu sendo classificado pelo centro imperial durante todo o século IV como um cisma e só passou a ser considerado uma heresia no começo do século V. Em grande medida isso foi resultado dos esforços de Agostinho, que conseguiu associar, perante os olhos imperiais, os donatistas aos circunceliões. Várias interpretações já foram formuladas para entender o cisma: a oposição entre martírio e disciplina eclesiástica, a recusa da predominância do bispado de Roma sobre o de Cartago, a interpretação mais concreta do evangelho da religiosidade donatista ou a recusa da subordinação da Igreja ao Império.

Os circunceliões sempre são mencionados pelos cecilianistas em meio às disputas pela legítima Igreja cristã africana. E aqui também há estratégias variadas que distanciam a compreensão dos circunceliões da problemática criada por Thompson. Uma delas é a de pensar o termo “circunceliões” (e sua contraparte “*agonistici*”) como uma categoria abstrata para monges errantes violentos e fanáticos. Tal leitura se baseia na repetição de menções vagas a mártires suicidas¹² e em evidências ambíguas de ascetismo errante nos textos de Agostinho, Ticônio e Isidoro de Sevilha, e também no significado da palavra “*cella*” no latim da África romana, que, além de “celeiro” e “taverna”, pode significar ainda “altar dos mártires” (assim, os circunceliões seriam aqueles que ou circulam por celeiros ou por altares de mártires).¹³ A outra estratégia é a de enfatizar uma conexão orgânica entre circunceliões e donatistas, diminuir suas dissensões e interpretar os bispos donatistas e seu apoio à revolta de Gildo em 396 a 398 como uma versão africana dos potentados gauleses que controlariam as revoltas dos bagaudas.¹⁴

A organicidade entre donatistas e circunceliões é bem discutível.¹⁵ A visão de uma relação próxima entre os bispos donatistas e circunceliões parece muito mais um projeto de difamação que foi paulatinamente construído de Optato de Milevis (o primeiro a mencioná-los) a Possídio (biógrafo de Agostinho), com Agostinho tendo desempenhado um papel central. Há indícios de algumas ações conjuntas, mas o que há de comum é muito mais uma mesma ideia de cristianismo que valoriza mais o martírio do que a unidade episcopal. As interpretações que propõem alguma organicidade entre donatistas e circunceliões têm grande dificuldade de explicar as sistemáticas recusas dos bispos donatistas em aceitar as acusações de Agostinho ou o apelo dos donatistas a autoridades seculares para lidar com os circunceliões, um apelo similar àquele que Optato e Agostinho demandam para aplacar a falta de segurança sobre a propriedade privada causada pelos circunceliões. O que o projeto cecilianista de difamação dos donatistas tem de mais significativo para se entender os

¹² A questão dos esquadrões suicidas poderia ser explicada como expressão de desespero pós-repressão, como sugere Claude Lepelley (2001), mas me parece bem suspeito o caráter vago das descrições desses falsos martírios apresentadas pelos cecilianistas.

¹³ O primeiro a sugerir essa interpretação foi Frend (1951). Mas veja-se também a crítica demolidora dessa teoria por Brent Shaw (2011), que demonstra que Agostinho nunca usa *cella* com o sentido de altar, mas quase sempre com o de taverna.

¹⁴ Para uma interpretação arraigada, cf. Brown (1961), Bustamante (2001), Caner (2002), Figuinha (2009), Frazão (1976), Pottier (2008) e Frend (1969).

¹⁵ Para um estudo que se contrapõe a essa construção, cf. Kaufman (2009).

circunceliões é que ele se sustenta na associação dos donatistas, adversários no controle da Igreja Cristã na África, a agentes rurais considerados desordeiros e violentos, ameaçadores da propriedade.

Contudo, quando as ações propriamente ditas dos circunceliões são descritas, o recurso utilizado é exatamente a já mencionada tópica: os circunceliões fazem mestres e escravos inverterem suas posições em carruagens e expulsam cobradores de dívidas das zonas rurais da Numídia:

(...), então o outro Donato, (...) desejando pôr impedimento à unidade e obstáculo aos advindos, acima mencionados,¹⁶ enviou arautos pelos locais vizinhos e por todas as feiras, chamando pelo nome *circunceliões agonísticos* (...) Pois quando, antes da unidade, esse tipo de homens estava vagando por diferentes lugares, e, quando Axido e Fasir eram chamados “generais dos santos” pelos mesmos homens insanos, ninguém estava seguro de suas posses. Naquele tempo, as cartas de débitos manuscritas perderam seu poder, nenhum credor teve direito de as executar; todos eram aterrorizados pelas cartas daqueles que se jactavam de serem os generais dos santos; e se alguém se demorava para contemporizar com as ordens deles [dos circunceliões], subitamente, uma multidão insana vinha correndo e os credores se protegiam do terror extremo daquele perigo, de forma que aqueles que mereciam exigir suas devidas prestações eram impelidos às preces humildes pelo medo da morte. Cada um deles se apressava em abandonar mesmo as dívidas mais altas e era reconhecido como um ganho escapar das injúrias daqueles. E mesmo as viagens mais bem vigiadas não podiam acontecer, porque os amos expulsos de seus veículos corriam servilmente à frente de seus escravos, que se sentavam no lugar de seus senhores. Por causa do julgamento e das ordens daqueles, a condição de mestre e de escravo era alterada (Optatus de Milevis, *Contra Donatistas*, 3.4).¹⁷

¹⁶ Dois representantes dos cecilianistas acompanhados do exército imperial.

¹⁷ tunc alter Donatus (...), inpedimentum unitati et obicem uenientibus supra memoratis obponere cupiens praecones per uicina loca et per omnes nundinas misit, circumcelliones agonisticos nuncupans, (...) nam cum huiusmodi hominum genus ante unitatem per loca singula uagarentur, cum Axido et Fasir ab ipsis insanientibus sanctorum duces appellarentur, nulli licuit securum esse in possessionibus suis; debitorum chirographa amiserant uires, nullus creditor illo tempore exigendi habuit libertatem, terrebantur omnes litteris eorum, qui se sanctorum duces fuisse iactabant, et si in obtemperando eorum iussionibus tardaretur, aduolabat subito multitudo insana et praecedente terrore creditores periculis uallabantur, ut qui pro praestitis suis rogari meruerant, metu mortis humiles inpellerentur in preces. festinabat unusquisque debita etiam maxima perdere et lucrum computabatur euasisse ab eorum iniuriis, etiam itinera non poterant esse tutissima, quod domini de uehiculis suis excussi ante mancipia sua dominorum locis sedentia seruiliter cucurrerunt. Illorum iudicio et imperio inter dominos et seruos condicio mutabatur.

Isso significa que, mesmo reconhecendo o componente religioso na ação dos circunceliões, ainda assim é necessário lidar com suas outras dimensões. E, do ponto de vista da classificação social dos próprios circunceliões, mesmo que se aceitasse a sua configuração como monges errantes, suas ações de enfrentamento de ricos e credores respondem a alguma demanda social dos pobres da zona rural da Numídia ou mesmo de outras regiões da África romana. Isto é, mesmo que os próprios circunceliões não fossem os camponeses insatisfeitos, a documentação demanda que se entenda as suas ações como respondendo à insatisfação dos trabalhadores rurais da Numídia. Além dos relatos das ações dos circunceliões, há outros indícios documentais dessa demanda, como uma parte da historiografia recente sobre a África da Antiguidade Tardia vem descortinando (Dossey, 2010; Shaw 2011).

4. CONCLUSÕES

É nesse contexto de mudança da historiografia que retomo a comparação entre circunceliões e bagaudas. Pois a combinação, característica dos circunceliões, de ações contra as hierarquias sociais no espaço rural com um cristianismo considerado rigorista me parece passível de aproximação da posição ideológica que fundamenta as críticas formuladas por Salviano de Marselha aos cristãos galo-romanos. Fazer uma investigação sobre essa possível proximidade significa observar a existência de diferentes respostas cristãs na África e na Gália romanas às relações de patronato na Antiguidade Tardia. De um lado, a perspectiva favorável ao patrocínio e à ordenação de cima para baixo da sociedade romana representada pelo cristianismo de filiação agostiniana (que opera tanto na visão histórica da sociedade quanto na teologia); uma perspectiva muito bem investigada e analisada por estudiosos modernos. Do outro, manifestações cristãs geralmente consideradas rigoristas que reconhecem as ações dos grupos subalternos como tendo uma lógica autônoma ou relativamente autônoma das ações das classes dominantes. A questão de fundo ainda não resolvida é a que tradição cristã ou a que demanda social essas manifestações respondem. Digo isso porque uma maneira comum com a qual parte da historiografia lida com Salviano é desmerecê-lo como um fenômeno ideológico isolado e excêntrico. Mas o que essa aproximação parece indicar é que não há nada de excêntrico nele.

Uma ponte possível entre Salviano e os circunceliões é um conjunto bem numeroso de sermões e textos cristãos, a maioria anônima, cuja datação é da Antiguidade Tardia, muitos do século V, e que podem ser originários da África, mas que foram conservados em quantidade substancial na Gália. Esses textos apresentam uma visão cristã da sociedade muito mais próxima da de Salviano do que da de Agostinho. Eu soube da existência desses textos apenas recentemente, por meio da investigação das condições de vida do campesinato africano feita por Leslie Dossey (2010). Isso não quer dizer que se deva assinalar imediatamente o cristianismo entre os motivadores ideológicos dessas insurgências, um fator bem claro no caso dos circunceliões, mas que parece bem distante das possíveis motivações das revoltas dos bagaudas. Dada a ubiquidade da produção ideológica cristã, existe nela espaço para contradições, dissensões e polissemia suficientes para que ela também reconheça as relações

sociais da Antiguidade Tardia sob pontos de vista diversos dos da aristocracia e dos grandes proprietários.

Assim, quando se reconhece a tópica da inversão social como diferente daquela da bandidagem e a heterogeneidade dos discursos cristãos com relação aos de baixo, as evidências escritas tanto sobre bagaudas quanto sobre circunceliões parecem apontar não para um fortalecimento do patronato, mas para um enfraquecimento, ou uma crise efetiva dessas relações. Outras duas dimensões de análise, o debate sobre a natureza do colonato romano tardio e o que isso implica em termos dos estudos sobre o patronato nesse período também apontam nesse sentido.¹⁸ O reconhecimento da existência dessas contradições e dissenções ideológicas me parece importantíssimo no que se refere aos estudos dessas duas insurgências, porque isso leva a revalorizar um elemento presente em Thompson e ausente na interpretação de seus críticos: a ideia de crise do controle patronal sobre os trabalhadores rurais.

Contudo, diferentemente de Thompson, é necessário ver o processo acumulado de desenvolvimento político e identitário desses grupos insurgentes não em termos de séculos, e sim de décadas. Além disso, também é necessário diminuir o peso da ideia de uma conspiração do silêncio, já que é possível ver na documentação um conceito mais preciso e circunscrito usado e aplicado para expressar o fenômeno das revoltas camponesas na Gália e na Hispânia, isto é, reconhecer que os autores de textos do século V sabiam muito bem que bagaudas queriam dizer revoltas de trabalhadores rurais. O mesmo vale para os circunceliões, pois o uso difamatório das suas ações feito pelos cecilianistas contra os donatistas só foi possível porque era possível reconhecer em suas ações o caráter de subversão social e de ameaça à ordem romana. Um caráter bem diferente no linguajar e nos efeitos sociais daquele que aparece no banditismo ubíquo no Império ou mesmo no martírio suicida que, aceitando-se as descrições agostinianas, era um problema circunscrito à África. Por fim, isso significa reconhecer nos levantes muito mais uma resposta política ao “tempo de agora” das condições sociais do trabalho rural na África dos séculos IV a V e na Gália do século III e V.

REFERÊNCIAS

AMMIEN MARCELLIN. *Histoire*. Texte établi, traduit et annoté par Marie-Anne Marié. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

AUGUSTINE. *Letters*. Translation and notes by Roland J. Teske; editor, John E. Rotelle. 4 vol. New York: New City Press, 2001-2005.

AUGUSTINE. *Sermons*. Newly discovered sermons. Translation and notes Edmund Hill; editor John E. Rotelle. New York: New City Press, 1997.

¹⁸ Sobre essas discussões, cf. as posições clássicas sobre o colonato e o aumento da patronagem: Jones (1958) e Ste. Croix (1998); as visões mais recentes que os relativizam: Wickham (2005), Dossey (2010) e Grey (2007). É importante também ter em mente a revolução causada pela arqueologia das regiões rurais tardo romanas (cf. Dyson, 2003; Wickham, 2005; Chavarría & Lewit, 2004).

AURELIUS VICTOR. *Sextus Livre des Césars*. Texte établi et traduit par Pierre Dufraigne. Paris: Belles Lettres, 1975.

BARTHOLOMEW, Philip. Fifth-Century Facts. *Britannia*. Vol 13, 1982, p. 261-270.

BROWN, Peter. Religious Dissent in the Later Roman Empire: the case of North Africa. *History*, v. XLVI, n. 1, p. 83-101, 1961.

BURGESS, Richard. The Gallic Chronicle of 452: A New Critical Edition with a Brief Introduction. In: *Society and Culture in Late Antique Gaul: Revisiting the Sources*. Mathissen & Shanzer, 2001, p. 52-84.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Violência e “Terrorismo”: Circunceliões na África Romana. *Boletim do CPA*, Campinas, n.11, p. 121-146, 2001.

CANER, David. *Wandering Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley: California University Press, 2002.

CHAVARRÍA, A., & LEWIT, T. Archaeological research on late antiquity countryside: A bibliographical essay. In: W. Bowden, L. Lavan, & C. A. R. Machado (eds.). *Recent Research on the late antiquity Countryside*. Leiden: Brill, 2004, p. 3–51.

DOSSEY, Leslie. *Peasant and Empire in Christian North Africa*. Berkeley: University of California Press, 2010.

DYSON, S. L. *The Roman countryside*. London: Duckworth, 2003.

EUTROPIUS. *Abrégé de l'histoire romaine*. Traduction nouvelle avec introduction, notes, tables et index par Maurice Rat. Paris: Garnier Frères, 1934.

FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servos de Deus. Monasticismo, Poder e Ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009.

FRAZÃO, Elza Rossi de Aguiar. *Donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo: FFLCH-USP, 1976.

FREND, W. H. C. *The Donatist Church*. Oxford: Oxford University Press, 1951.

FREND, W. H. C. Circumcellions and monks. *Journal of Theological Studies*, New Series, v. 20, n. 2, p. 542-549, 1969.

GREY, Cam. Contextualizing Colonatus: The Origo of the Late Roman Empire. *Journal of Roman Studies*, n. 97, p. 155-175, 2007.

JONES, A. H. M. The roman Colonate. *Past & Present*, n. 13, p. 1-13, 1958.

KAUFMAN, Peter Iver. Donatism Revisited: Moderates and Militants in Late Antique North Africa. *Journal of Late Antiquity*, v. 2, n. 1, p. 131-142, 2009.

LEPELLEY, Claude. Juvenes et circoncillions: les deniers sacrifices humains de l'Afrique antique. In: *Aspects de l'Afrique Romaine. Les Cités. La Vie Rurale, Le Christianisme*. Bari: Edipuglia, 2001.

MINOR, Clifford E. Bagaudae or Bacaudae? *Traditio*, n. 31, 1975, p. 318-322.

MINOR, Clifford E. Bacaudae: a Reconsideration. *Traditio*, n. 51, 1996, p. 297-307.

OPTATUS. *Against the Donatists*. Translated and edited by Mark Edward. Liverpool: Liverpool University, 1997.

PANEGYRICI LATINI. *Panegyriques latin*. Texte établi et traduit par Édouard Galletier. Paris: Belles Lettres, 1949.

POTTIER, Bruno. Les Circoncillions. Un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du Nord des IV^e et V^e Siècles. *Antiquités africaines*, v. 44, n. 1, p. 43-107, 2008.

QUEROLUS. *Comédie latine anonyme. Le Grincheux (comédie de la petite marmite)*. Texte établi et traduit par Catherine Jacquemard. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

RUBIN, Zeev. Mass Movements in Late Antiquity – Appearances and Reality. In: Malkin, I & Rubinsch, Z.W. (org.) *Leaders and Masses in the Roman World*. Leiden: Brill, 1995, p. 129-187.

RUTILIUS NAMATIUS. *Sur son retour*. Texte établi et traduit par J. Vessereau et F. Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1933.

SALVIEN DE MARSEILLE. *Ouvres II. Du gouvernement de Dieu*. Trad. Georges Lagarrigue. Paris: Editions du Cerf, 1975.

SANZ BONEL, Victor M. & Lázaro García, Gonzalo. La problemática Bagauda (Siglo V d.C.) en el Valle del Ebro: Reflexión Historiográfica. In: VV AA. *Homenaje a Antonio Durán Gudiol*, Huesca, 1995, p. 741-761.

SANZ BONEL, Victor M. La aportación pagana, Querolus y Rutilio Namauniano, al carácter cristiano de los bagaudas. *Aragón en la Edad Media. Estudios de economía y sociedad*, n. 16, p. 1471-1486, 2000.

SHAW, B. D. *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SIDOINE APOLLINAIRE. *Poèmes*. Texte établi et traduit par A. Loyer. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

STE. CROIX, G.E.M. de. *The class struggle in the Ancient Greek world*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

THOMPSON, E. A. Peasant revolts in Late Roman Gaul and Spain. *Past & Present*, n. 2, p. 11-23, Nov. 1952.

TILLEY, Maureen (org.). *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa*. Liverpool: Liverpool University Press, 1996.

TILLEY, M. *The Bible in Christian North Africa. The Donatist World*. Minneapolis: Fortress, 1997.

VAN DAM, R. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1985.

VERSNEL, H. S. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 2. Transition and Reversal in Myth & Ritual*. Leiden: Brill, 1994.

WHITTAKER, C. R. Rural labour in Three Roman Provinces. In: *Land, City and Trade in the Roman Empire*. Aldershot: Variorum, 1993 [1980], II, p. 73-99.

WHITTAKER, C. R. Landlords and warlords. In: Rich, John; Shipley, Graham (eds.). *War and Society in the Roman World*. London: Routledge, 1995, p. 277-302.

WICKHAM, Chris. *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

WOOD, Neal. Populares and Circunceliones: the Vocabulary of 'Fallen Man' in Cicero and St. Augustine. *History of Political Thought*, v. VII, n. 1, p. 33-51, 1986.

ZOSIME. *Histoire nouvelle*. Texte établi et traduit par François Paschoud. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

Recebido em: 6 de abril de 2016

Aprovado em: 25 de janeiro de 2017

ARTIGO DE REVISÃO

UMA VISÃO PERIEGEMÁTICA SOBRE A ÉCFRASE¹

Paulo Martins*

A João Adolfo Hansen

* Professor Livre-Docente de Literatura Latina da Universidade de São Paulo. Pesquisador do CNPq. Visiting Fellow na Yale University (2013-14) e Visiting Professor no King's College London (2012).

RESUMO: Opero neste artigo três objetivos. Primeiramente, ofereço um panorama sobre a teorização antiga e moderna da écfrese, apresentando elementos que a caracterizam como procedimento retórico-poético a serviço da elocução e da argumentação, ou modernamente a serviço da descrição de uma obra artística – *Kunstbeschreibung*. Em segundo lugar, apresento como as écfreses, em seu matiz antigo, podem ser apresentadas ora como um elemento da narração que a contém como narrativa – *interventive ekphrasis* de acordo com Elsner (2002) –, operando especificidades intrínsecas como procedimento contido num gênero continente e a ele subordinado; ora como essas podem apresentar características extrínsecas, como gênero independente, autônomo e isolado em que não estão sujeitas à subordinação argumentativa ou figurativa do gênero, já que são *self-standing*. O terceiro objetivo, corolário dos dois iniciais, é extrair da observação desses dois tipos de écfrese aquela que serve a um gênero – a que chamo *hipotática*

¹ Este artigo está baseado na estrutura do minicurso “Visualidades Antigas: Pintura, escultura e poesia entre gregos e romanos”, ministrado junto ao CEIA – Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade da Universidade Federal Fluminense, UFF na XVI Jornada de Estudos da Antiguidade “Redes, Espaços e Fronteiras” em março de 2016; reapresentado na FCLAr da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP em dezembro de 2016, sob o título de *Caminhos e Descaminhos da Écfrese*; revisto no minicurso “Um olhar Periegético sobre a Écfrese”, ministrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP entre Janeiro e Fevereiro de 2017 e no minicurso “Um olhar periegemático sobre a Écfrese” em março de 2017, sob os auspícios do PPG de Filosofia do IFCS e do PROAERA da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Aproveito para agradecer aos professores Manuel Rolph Cabeceiras, Fábio Paifer Cairolli e Beethoven Alvarez da UFF, aos professores João Batista de Toledo Prado e Márcio Thamos da UNESP, assim como aos professores Alexandre Agnolon e Fábio Farvesani da UFOP, Tatiana Oliveira Ribeiro e Henrique Fortuna Cairus da UFRJ, a calorosa recepção, em Niterói, Araraquara e Mariana, e Rio de Janeiro respectivamente.

– e aquela que pode ser entendida como gênero – a que nomeio como *paratática* –, como suas séries históricas, dependentes de um gênero que as contenha, ou dele independentes, engendram sentidos que podem ser articulados e aferidos a partir de um todo unificador que pode ser, por exemplo, a série de escudos (Homero, Hesíodo, Virgílio, Sílio Itálico) ou a série de descrições presentes numa coleção de écfrases, *imagines* ou εἰκόνες, (de Filóstrato, o velho e o jovem, e Calístrato) que devem ser observadas em conjunto a formar um todo. Em ambos os casos, uma τάξις ou *ordo*, acredito, imprime às peças particulares sentidos advindos de uma sintaxe “extra ou intragenérica”, que lhes confere sentido próprio.

PALAVRAS-CHAVE: visualidade; écfrase; enargia; *progymnasmata*; retórica; poética.

A PERIEGEMATIC GAZE ON EKPHRASIS

ABSTRACT: This article has three objectives. First, I will offer an overview of both ancient and modern theorizations of ekphrasis, presenting elements that characterize it as a rhetorical-poetical procedure that is at the service of both style and argumentation, and, nowadays, at the service of the description of a work of art – *Kunstbeschreibung*. Secondly, I will show how the ekphrases, from the perspective of ancient texts, may be presented either as an element of the narration, a procedure that is subordinate to another discursive genre – interventive ekphrasis, according to Elsner (2002) –, or as a procedure that has intrinsic characteristics as an independent, autonomous and isolated genre, which is not subject to argumentative or figurative aspects of another genre, and therefore is “self-standing”. The third objective, corollary of the previous ones, is to distinguish from these two types of ekphrasis: one which serves a genre – that I call hypotactic – and another that can be understood as a genre – that I call paratactic. As historical series, either independent or dependent of a genre that includes it, both types of ekphrasis engender meanings that can be articulated and verified in paradigms, such as the series of shields (Homer, Hesiod, Virgil, Silius Italicus) or a series of descriptions in a collection of *ekphraseis* – *imagines* or εἰκόνες (of Philostratus, both the Elder and the Younger, and Callistratus) – that can be seen as a genre in its own right.

KEYWORDS: Visuality; ekphrasis; *enargeia*; *progymnasmata*; rhetoric; poetic.

CONSIDERAÇÕES GERAIS

O termo *écfrase*, tendo em vista os textos supérstites, é utilizado pela primeira vez como mecanismo ou procedimento retórico-poético por um Théon, talvez Hélio Teão, professor de Retórica, que teria vivido entre a época de Augusto e o estabelecimento da segunda sofística.² Obviamente a referência do rétor ao termo longe de determinar o início de um uso pragmático, decalcado no conhecimento doutrinário, apenas

² Falando da datação dos *Progymnasmata* de Hélio Teão, Kennedy (2003, p. 1) informa: “It is the consensus of scholarly opinion that it is, in any event, the earliest surviving work on exercises in composition, certainly written sometime between the Augustan period and the flowering of the Second Sophistic in

indica que, a partir desse momento, falar de écfrase na Roma e na Grécia do período passa a ser algo corrente nas escolas de retórica, como terminologia, metalinguagem conhecida, logo próxima para autoridades que compõem textos e corriqueiro para aqueles que com esses se deleitam.

Esse recorte temporal ainda assim merece uma avaliação. Mesmo que o termo tenha surgido, como uso técnico, nas escolas de Retórica entre o I séc a.C. e o II séc. d.C., as referências práticas do mecanismo ou procedimento da écfrase apontam não para uma contemporaneidade dos *Προγυμνάσματα* de Hélio Teão ou de outros pósteros como Aftônio, Ps.-Hermógenes, Nicolau, ou mesmo, dos *praexercitamina* latinos, como os de Prisciano, mas para seu passado, dado que entre os diversos exemplos que nos são apresentados nestes exercícios³ e nos demais posteriores sobre a écfrase especificamente têm-se as autoridades de Homero, Heródoto, Tucídides e outras, isto é, autores que pertencem ao passado desses rétores. Esse tipo de referência, me parece, coaduna-se essencialmente com o caráter didático dos *προγυμνάσματα* em geral, afinal não há melhor exemplo do que aqueles consagrados por textos amplamente divulgados de autores, digamos, modelares ou exemplares, em seus gêneros. Assim, embora Homero,⁴ Heródoto,⁵ Eurípides,⁶ Tucídides,⁷ Apolônio de Rhodes,⁸ Teócrito,⁹ Mosco¹⁰ ou Catulo¹¹ não tenham tido acesso à écfrase, como aparato técnico-doutrinário, certamente a entendiam como um elemento de estilo a serviço da διήγησις e nela contido, em primeira instância.

Outra possibilidade que deve ser observada, em segunda instância, é uma outra vertente ecfrástica, isto é, écfrase como espécie ou gênero poético, singular e não hexamétrico – para não confundirmos com as primeiras ocorrências *interventivas* (homéricas) ou *hipotáticas*. Explico: Tem-se, pelo menos desde o séc. VI a.C., um tipo de epigrama que acompanhava esculturas e relevos em suas bases, descrevendo seus conteúdos como forma complementar de linguagem. Tais epigramas foram retomados no período helenístico como produção poética independente, se autonomizando. Eram, portanto,¹² originariamente, breves legendas que se aplicavam em “traduzir” estátuas, de acordo com Elsner,¹³ belas e enigmáticas,

the second century after Christ, and it shows the system of instruction still in a stage of experiment and development”. Vale lembrar que o nome segunda sofística é cunhado por Filóstrato, o velho.

³ Theon, *Prog.* 118-120.

⁴ Hom., *Il.*, 18.478-608 (o escudo de Aquiles); Hom., *Od.* 7. 81-136 (o palácio de Alcino). Ver Martins (2013, p. 41-46).

⁵ Her., 2.76; 71; 68.

⁶ E., *Ion.* 1102-33.

⁷ Th. 2. 74-76 (cerco de Plateia); 2.49 (a peste).

⁸ A.R., 1.730-68 (o manto de Jasão).

⁹ Theoc., *Idyll* 1. 27-60 (o *kissubion*). Cf. Nogueira (2012, p. 87-94); Payne (2001, p. 263-87).

¹⁰ Mosch., *Eur.* 37-62. (o cesto de Europa). Cf. Harden (2011, p. 87-105). Costa e Silva (2016, p. 115-29).

¹¹ Catull, 64 (a manta de Tétis).

¹² Goldhill (2007, p. 1-2).

¹³ Elsner (2003, p. 3).

chamadas κόποι e κόραι, que, com o passar do tempo, delas se dissociaram, tornando-se, talvez, formas poéticas mais enigmáticas do que as próprias estátuas com seus respectivos textos explicativos, por assim dizer. Esse tipo de écfrase descortina uma espécie singular de observador. Simon Goldhill, ao tratar contrastivamente das “*forms of attention*” para a écfrase, nota que o observador nos epigramas ecfásticos está silente e transfixado num enigma que se lhe é apresentado. Mais do que isso, penso eu, por não ser um gênero poético narrativo, o observador confunde-se com os enunciatórios, nós leitores, que estamos dedicados a decifrar a poesia, a decodificá-la. Tomemos um epigrama ecfástico cuja “didascália” o contextualiza: “Tício cravejado de flechas por Apolo e Ártemis, pois ousou fazer violência contra a mãe de ambos, Leto”:

Μάργε καὶ ἀφροσύνη μεμεθυμένε, τίπτε βιαίως
εἰς εὐνᾶς ἐτράπης τᾶς Διὸς εὐνέτιδος;
ὅς σε δὴ αἵματι φῦρσε κατὰ ξία, θηρσί δὲ βορράν
καὶ πτανοῖς ἐπὶ γᾶ εἶασε νῦν ὅσίως.

Louco, ébrio de insensatez! Como foste tu, à força,
penetrar no leito da companheira de Zeus?
Como merecido, dá-te ela agora um banho de sangue
e justamente te deixa no chão, presa de feras e aves de rapina.¹⁴

Assim o leitor do epigrama e espectador da estátua são os mesmos, os mesmos olhos que leem são os que observam imagem e num ato contínuo movem os olhos de cima para baixo e de baixo para cima, marcando em si a intersecção das linguagens operadas no processo de leitura da esquerda para a direita. Em certa medida, pode-se associar este movimento de olhos ao caráter periegemático da écfrase visto que dinamiza o olhar, buscando a interação entre o escrito e o visto, ainda que estejamos diante de uma φανθασία.

Já na écfrase *interventiva* e *hipotática* épica, narrativo-histórica, ou mesmo, dramática o observador está tomado por um espanto, diria eu “em choque”, diante daquilo que lhe é apresentado, e nós, lhe/o assistimos silentemente. Penso aqui em Odisseu defronte aos portais do palácio de Alcino ou Eneias diante das pinturas do templo de Juno, ambos estão num momento de reflexão, acabam de sair de uma tempestade, o primeiro como náufrago, o segundo como quem cumpre um destino. Ambos estão num “*interpretative moment*”,¹⁵ num *flash* de reconhecimento. O primeiro, Odisseu:

ἐνθα στὰς θηεῖτο πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς.
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα ἐῶ θηήσατο θυμῷ,
καρπαλίμως ὑπὲρ οὐδὸν ἐβήσετο δώματος εἴσω.¹⁶

¹⁴ AP 3.14. Tradução de Carlos A. Martins de Jesus.

¹⁵ Goldhill (2012, p. 104).

¹⁶ Hom., *Od.* 7.133-5. Observar o verbo: *θεάομαι* em *θηεῖτο* (Imp. Ind.) e *θηήσατο* (Aor. Ind.) que ocupa o mesmo campo semântico de *θαυμάζω*. Cf. Hom., *Od.* 7. 145: οἱ δ' ἄνεω ἐγένοντο δόμον κάτω φῶτα ἰδόντες, / *θαύμαζον δ' ὀρόοντες* – Todos ficaram em silêncio, ao verem um homem estranho, / e maravilhavam-se ao olhá-lo. Todas as traduções de Homero aqui apresentadas são de Frederico Lourenço.

Ali, de pé, se maravilhou o sofredor e divino Ulisses.
Mas depois de com tudo ter se admirado no coração,
transpôs rapidamente a soleira e entrou no palácio.

O segundo, Eneias:

namque sub ingenti lustrat dum singula templo
reginam opperiens, dum quae fortuna sit urbi
artificumque manus inter se operumque laborem
miratur, uidet Iliacas ex ordine pugnas
bellaque iam fama totum uulgata per orbem,
(...)
... atque animum pictura pascit inani
multa gemens, largoque umectat flumine uultum.¹⁷

pois, quando a máquina ingente do templo de perto admirava,
coisa por coisa, a esperar pela nobre rainha; a fortuna
rara daquela cidade, o primor dos trabalhos já feitos
e a agilidade dos hábeis artífices, nota as batalhas
já divulgadas pelo orbe, da terra de Troia destruída.
(...)
... e enquanto a alma apascenta com a vista
de vãs pinturas, soluça, de prantos o rosto banhando.¹⁸

Seja qual for o tipo de observador, posso fazer um paralelo entre a desvinculação dos epigramas de suas estátuas com a desvinculação das écfrases *hipotáticas* de seus gêneros continentes. Diz Sandrine Dubel: “*Il semble que l’on assiste à une construction progressive de l’autonomie de la description, acquise avec l’ekphrasis.*”¹⁹ Dessa forma, é seguro dizer que transistoricamente a écfrase tende a ser autônoma e independente e, nós, recepção, passamos cada vez mais a ter uma posição mais importante diante dela, pois quanto menos a écfrase se subordina ao gênero, mais está subordinada ao leitor uma vez que, se, de um lado, a sua subordinação é alimentada pelo sentido “do todo” da narração, de outro lado, o seu isolamento ou autonomia repassa essa função ao enunciário, ao leitor, que se torna um interprete mais ativo nesta operação. Se, diante destas ilações, ainda entendermos que a descrição vívida, a écfrase, é definitivamente um elemento da narração de matiz descritivo que ganha autonomia como gênero específico, podemos negar peremptoriamente boa parte dos narratologistas contemporâneos que minimizam a importância da descrição ou, pelo menos, lhe atribuem absoluta relação ancilar com a narração ou subserviente a ela. Nesse sentido, Fowler afirma que:

¹⁷ Virg., *A.* 1.453-7 ... 464-5.

¹⁸ Todas as traduções da *Eneida* neste trabalho são de Carlos Alberto Nunes.

¹⁹ Dubel (1997, p. 254).

as Genette noted in his article on the ‘Boundaries (sic)²⁰ of Narrative’,²¹ description in general is secondary, is ‘*ancilla narrationis*, the ever-necessary, ever-submissive, never-emancipated slave’. Set-piece description is not even in any real sense *necessary*. Hence controversial nature of description and the strong antipathy to it which critics from Lessing to Lukacs have often shown.²²

Assim, mesmo que, à época de Homero, Heródoto, Eurípides, Tucídides ou Apolônio de Rodes e Teócrito entre outros no caso de écfrases como procedimento contido num gênero – *hipotáticas* –, ou como gênero poético helenístico independente – *paratáticas* –, a nomeação do procedimento retórico-poético ainda não tivesse sido delimitada com uma terminologia ou metalinguagem precisa – talvez sequer houvesse tal preocupação –, é certo que a prática discursiva já havia sido implementada por estas mesmas *auctoritates* pelo menos no âmbito narrativo ou dramático. Assim supor um anacronismo terminológico no que se refere à écfrase é absolutamente pouco importante.²³ Por outro lado, Hansen, em recente e basilar ensaio sobre as categorias epidíticas da écfrase, contribui para demonstrar que a utilização de critérios que generalizaram o uso particular da écfrase – *descrição de obra de arte* – em chave desistoricizada, ampliando seu uso a inúmeras áreas do conhecimento, desqualifica o procedimento que deve ser entendido sim na longa duração do conceito – de base retórico-poética –, desnudando, pois, pontos de contato transistóricos, muita vez, descontínuos,²⁴ de sua aplicação com base na emulação entre autoridades poético-retóricas.²⁵

Sinaliza por fim:

Suponho que é mais pertinente observar os processos de longa duração de transmissão de técnicas e modelos e das apropriações descontínuas deles. Com isso, pode-se demonstrar que autores situados em pontos diversos do tempo escolhem suas próprias amizades e inimizades artísticas e que, num mesmo período que nossas histórias literárias e histórias da arte classificam unitariamente com etiquetas dedutivas e evolutivas (...), encontramos efetivamente várias durações artísticas simultâneas e suas maneiras de conceber e produzir as artes e seus estilos, por vezes como um contínuo de emulações retrospectivas, por vezes como emulações descontínuas.²⁶

²⁰ O título original é “Frontiers” e não “Boundaries”, na tradução inglesa de 1982, como nos apresenta Fowler.

²¹ Genette (1982, p. 127-44).

²² Fowler (1991, p. 26).

²³ Martins (2014, p. 201-1).

²⁴ Kossovitch (2000, p. 303-39).

²⁵ Hansen (2006, p. 87).

²⁶ Hansen (2006, p. 87).

Diante disso, conquanto observemos o mecanismo da écfrase nomeado inadvertida ou equivocadamente em visada projetiva, mas nele detectemos sua série histórica, recuperando características essenciais na longa duração, pontuando seus êmulos, então defendo que a terminologia possa ser reaproveitada retroativamente, reavivada transistoricamente, o que, em nosso caso, significa aplicá-la indistintamente a Homero ou a Apolônio de Rodes; a Filóstrato ou a Paulo Silenciário, dando assim autoridade às *écfrases interventivas* ou *hipotáticas*; ou às *écfrases autônomas* ou *paratáticas*; ou às pragmáticas ou doutrinárias.

NARRAR E DESCREVER

É inegável que a língua latina deu à écfrase o nome *descriptio*.²⁷ A rigor o LSJ apresenta o termo ἔκφρασις em primeira acepção como *description*, remetendo às seguintes ocorrências: D.H., *Rh.* 10.17; Luc. *Hist. Conscr.* 20; Hermog., *Prog.* 10 e *Aphth. Prog.* 12.²⁸ Já Bailly²⁹ apenas indica o fato de ser um título de obra, *description*, no mais segue os mesmos exemplos do LSJ. O próprio verbo ἐκφράζω aponta para a mesma ideia nuançada, a meu ver, ao propor *tell over*, *recount* (A., *Pr.* 950 e E., *HF* 1119),³⁰ ou *denote* (Plu. 2.24a), além de apresentar explicitamente em segunda acepção: *describe* (Hermog. *Prog* 10; *Prog.* 2.4 e Men. *Rh.* p. 3735)³¹ ou a curiosa possibilidade em Demetr., *Eloc.* 165: *express ornately*. Enquanto Bailly assinala: *expliquer tout au long*, *exposer en détail* ou *d'ou décrire* (Hermog., *Prog* 48), ou *designer* (Plu., *M.* 24a). Tal observação nos leva a crer – e isto já é algo posto – que não há como apartar a ideia de descrição da própria condição de narratividade, isto é, a descrição é parte inseparável da narração de maneira que a écfrase é sempre narrativa.

Quanto aos usos da *descriptio* ou da ἔκφρασις *hipotática* ou *interventiva*, ela é, portanto, um *parêntesis* na estrutura da narração, uma *suspensão* de seu vetor progressivo, *um desvio* ou *um retardamento* do fluxo textual, uma *antecipação* de eventos ou uma *recuperação* de elementos que compõem o μῦθος, a fim de estruturar ou reestruturar a narração, temporal, temática ou figurativamente numa sequência necessária e útil.³² Características essas que, parece-me, aproximam-na da própria ideia de *digressio* ou *egressio*, digressão, em conformidade com as lições de Cícero e de Quintiliano.³³

²⁷ Cf. a tradução de Prisciano a Ps.-Hermógenes.

²⁸ LSJ (1977, p. 526).

²⁹ Bailly (1984, p. 636).

³⁰ Bailly (1984, p. 636).

³¹ LSJ (1977, p. 526).

³² Cf. Elsner (2002, p. 4): “In narratological terms, Homer’s Shield – a pause in the narrative that allows other kinds of narratives to figure both within the main text and bracketed apart from it, an implicit meditation on totality of the text within which it constitutes but a small episode, and yet a material item with its own significant part to play in the *Iliad*’s main story – fundamentally prefigures the role of ekphrasis in the later tradition.”

³³ Cic., *Brut.* 322; Quint., *Inst.* 4.2.19. Cf. Canter (1931, p. 351); Martins (2013, p. 72-6).

Em Eurípides, no *Íon*,³⁴ ocorre algo curioso, pois que estamos diante de uma *écfrase hipotática* que atua não na narração continente, mas no drama continente, numa tragédia, articulando-se, pois, no enredo dramático como síntese da ordem que se refaz na tragédia com seu desenlace, de forma que as tapeçarias da tenda que desenham o universo das estrelas em constante ordem representam a própria ordem da terra que está sendo reestabelecida com o final da tragédia.

Ruth Webb, por sua vez, muito precisamente alerta que distinção entre descrição (entendida como representação de objetos estáticos) e narração (como representação de ações ou eventos) é algo absolutamente moderno. Defende que a *écfrase* na retórica antiga “*fell somewhere between these two categories, and was often a vivid and detailed narration of events*”.³⁵ Ainda propõe que modernamente há a ideia de que suspensão ou interrupção da narração por intervenção da *écfrase* retira dela o que possui de movimento. Isto não deve prosperar para os textos antigos, afinal “*ekphrasis was not defined as an interruption to the temporal flow of a surrounding narrative, but usually incorporated some temporal progression itself*”.³⁶ Na verdade, creio que na *écfrase interventiva* trabalha-se com dois movimentos: a) o movimento do fluxo da narração continente e b) o fluxo da própria “narrativa” *ecfrástica*. Enquanto o primeiro movimento, isto é, o movimento do fluxo da narração continente tem de ser suspenso obrigatoriamente pela intervenção da *écfrase* – uma *interventive ekphrasis* –, o próprio moto da *écfrase* passa a intervir e nela mesma um movimento passa a ser representado no cerne dessa *écfrase hipotática*.

Ainda mesmo quando estamos diante de uma *écfrase autônoma* – *self-standing ekphrasis* – podemos observar uma dinâmica própria intervindo no interior da *écfrase*. Linguisticamente o uso de elementos dêicticos, pronomes e advérbios de lugar e tempo,³⁷ fazem a *écfrase* ter um movimento *sui generis*, o enunciador *ecfrástico* de uma obra de arte, portanto, ignora a natureza estática e espacial da pintura, do relevo, do mosaico ou da tapeçaria e relata “os acontecimentos descritos como se estivessem se desdobrando no tempo”,³⁸ como que imprimindo à *imago* o envolvimento emocional ou patético do descritor, do enunciador *ecfrástico*. Essa dinâmica mantém uma estreita relação com a ideia de periegesis que trabalharemos adiante.

Alguns poderão propor que a *écfrase* numa narração é um lugar-comum necessário, entretanto, Ps.-Hermógenes, por exemplo, ao tratar dela, narração, ensina que o escudo de Aquiles³⁹ é um διήγημα, logo algo maior do que um lugar-comum (τόπος, *locus communis*), já que este pode estar contido naquele. A fim de esclarecer a distinção entre διήγησις (narração)

³⁴ E., *Ion* 1102-33.

³⁵ Webb (1999, p. 64).

³⁶ Webb (1999, p. 64).

³⁷ Hom., *Od.*, 7. 95-7: ἐν δὲ θρόνοι περὶ τοῖχον ἐρῆρέδατ' ἐνθα καὶ ἐνθα/ ἐς μυχὸν ἐξ οὐδοῖο διαμπερές, ἐνθ' ἐνὶ πέπλου/ λεπτοὶ εὐνητοὶ βεβλήατο, ἔργα γυναικῶν – Lá dentro, aqui e acolá, estavam os tronos encostados contra a parede,/ desde a soleira até o aposento mais escondido; e sobre eles/ estavam mantas delicadas, bem tecidas: trabalhos de mulher.

³⁸ Webb (1999, p. 64).

³⁹ Hom., *Il.*, 18.478-608.

e διήγημα (narrativa),⁴⁰ o rétor nos afiança que a diferença entre uma e outro é a mesma que difere ποίησις (poesia) de ποίημα (poema). Enquanto o διήγημα e o ποίημα concernem a uma única coisa; διήγησις e ποίησις dizem respeito a várias, de sorte que poesia e poema; narração e narrativa são pares análogos. A narração e a poesia são gerais, da mesma forma que a narrativa e o poema são particulares.

Ensina Ps.-Hermógenes:

Διαφέρει δὲ διήγημα διηγήσεως, ὥς ποίημα ποιήσεως· ποίημα μὲν γὰρ καὶ διήγημα περὶ πρᾶγμα ἓν, ποίησις δὲ καὶ διήγησις περὶ πλείονα, οἷον ποίησις ἡ Ἰλιάς καὶ ποίησις ἡ Ὀδύσσεια, ποιήματα δὲ ἀσπιδοποιία, νεκυομαντεία, μνηστηροφονία. καὶ πάλιν διήγησις μὲν ἡ ἱστορία Ἡροδότου, ἡ συγγραφὴ Θουκυδίδου, διήγημα δὲ τὸ κατὰ Ἀρίονα, τὸ κατὰ Ἀλκμαίωνα.⁴¹

Difere uma narrativa (διήγημα) de uma narração (διήγησις), assim como um poema (ποίημα) difere da poesia (ποίησις). Um poema (ποίημα) e uma narrativa (διήγημα) dizem respeito a uma única peça, enquanto a poesia e a narração, a muitas; toda a *Iliada* e toda a *Odisseia*, cada qual é uma poesia, enquanto a “Fabricação do Escudo”⁴², a “*Nekyia*”⁴³ e a “Morte dos pretendentes”⁴⁴ são poemas (ποιήματα). Novamente, as *Histórias* de Heródoto são uma narração (διήγησις), assim como o é a de Tucídides, entretanto as histórias de Árion em Heródoto⁴⁵ e de Álcmeon em Tucídides⁴⁶ são narrativas (διηγήματα).

⁴⁰ A solução de tradução διήγησις como narração e διήγημα como narrativa não é abonada pelos dicionários, entretanto vem referendada por Kennedy (2003, p. 75), quando observa esta exata passagem de Hermógenes e ao qual sigo neste artigo.

⁴¹ Hermog., *Prog.*, 2.4-2.10. Cf. Martinho (2010, p. 283): “A diferenciação de *diégema* e *diégesis* lê-se não só no Ps.-Hermog. (4.9-15 R), mas em outros autores de *progymnasmata*, a saber: em Aftônio (2.16-8 R) e Nicolau (11.16-12.6 F) e, daí, em comentadores de Aftônio, a saber: nos Com. 1 (RG 2, 13.6-10) e 2 (RG 2, 580.6-7) e em Doxópatro (RG 2, 198.17-199.3). Demais, esses argumentam de modo semelhante, ou melhor, propõem três explicações, assim resumidas por Nicolau e também por Doxópatro: 1ª *diégesis* é exposição de controvérsias no tribunal feita para o proveito do orador, e *diégema*, enunciação do que se examinou ou ocorreu; 2ª *diégesis* é exposição de casos verdadeiros, e *diégema*, de casos como que ocorridos; 3ª *diégema* difere de *diégesis*, assim como *poiéma*, de *poiesis*, na medida em que *diégema* e *poiéma* respeitam a um único caso, e *diégesis* e *poiesis*, a mais de um; por exemplo, a obra toda da *Iliada* é *poiesis*, e o episódio da confecção do escudo, *poiéma*. Em particular, a 3ª é a explicação do Ps.-Hermog. e, daí, de Aftônio”.

⁴² Hom., *Il.* 18.478-608.

⁴³ Hom., *Od.*, 11.

⁴⁴ Hom., *Od.*, 22.

⁴⁵ Hdt., 1.23.

⁴⁶ Th. 2.102.

Parece-me que esse Ps.-Hermógenes da διήγησις e do διήγημα passou despercebido entre muitos estudiosos contemporâneos. Quando o rétor propôs que o “escudo de Aquiles” é uma narrativa, assoma à ideia de écfrase um elemento importante, dado que esta é também um διήγημα, narrativa, mas ainda não é uma narração, διήγησις.⁴⁷ Isto implica algo interessante no caso de Homero, porquanto, se o escudo de Aquiles é um episódio, é um elemento que compõe a narração, contribuindo com o desenvolvimento do μῦθος,⁴⁸ da trama, de sorte que se torna um elemento que afeta a progressão temporal que distingue a narração da narrativa.⁴⁹ Elsner afirma que, embora a primeira écfrase na literatura antiga apresente-se como uma pausa da narração em que o texto se desvia de sua obsessão pelo desdobramento da guerra para uma outra visão, a saber, cenas de paz, festividades, agricultura, canções e danças, esse microcosmo na verdade enfatiza o que a *Iliáda* não é, ou aquilo que teria sido se Páris não tivesse raptado Helena ou se os troianos a tivessem devolvido aos gregos, tudo isto ironicamente gravado nas armas que Aquiles usará para *demonstrar* sua ira.⁵⁰

O mesmo, e até mais claramente, ocorre na écfrase do palácio de Alcino no canto 7 da *Odisseia*, que funciona como um elo de ligação entre dois mundos muito distantes: o país dos Feácios, um mundo imaginário, e Ítaca, um mundo concreto da realidade vivida do herói, alvo de seu νόστος.⁵¹ A esse tipo de écfrase, isto é, o escudo e o palácio na poesia homérica, modernamente, deu-se o nome de *interventive ekphrasis*,⁵² guardando, pois, seu lugar na série histórica como forma modelar de διήγημα que é operado na διήγησις.

Webb, entretanto, valendo-se de Nicolau e não observando a distinção do tratamento de Kennedy⁵³ para a tradução de διήγησις, propõe a diferença entre este termo e ἔκφρασις para demarcar pontos que podem fazer distinção entre “narração” e écfrase. Enquanto a segunda obrigatoriamente tem vividez (ἐνάρπεια), a primeira não. Esclarece, contudo, que deste entendimento nasce uma questão, a saber, quando a *narrativa* é suficientemente vívida, ela é uma écfrase? Nicolau “responde” que uma διήγησις é dizer que atenienses e peloponésios foram à guerra; já é uma écfrase dizer que cada qual foi à guerra de tal e tal maneira, segundo suas preparações e equipagem específicas.⁵⁴

⁴⁷ Ainda que o LSJ ofereça o significado de διήγησις como narração (*narration*) ou narrativa (*narrative*); e διήγημα como conto (*tale*), eu adoto a solução de Kennedy (2003, p. 75), que prefere διήγησις como *narration* e διήγημα como *narrative*.

⁴⁸ Cf. Hansen (2006, p. 87): “não se pode isolar a descrição do escudo da ação épica do poema. Como se sabe, Pátroclo é morto por Heitor, no canto 17; a cólera de Aquiles é imensa e sua mãe, Tétis, pede o escudo a Hefesto. Lessing afirmou que Homero não pinta o escudo como objeto autônomo ou terminado, mas como elemento descritivo que amplifica o *epos* da ação colérica do herói”.

⁴⁹ Martins (2013, p. 32-47).

⁵⁰ Elsner (2002, p. 4).

⁵¹ Martins (2014, p. 28-33).

⁵² Elsner (2002, p. 3-9); Harloe (2007, p. 237); Nicolai (2009, p. 41); Zeitlin (2013, p. 19) e Squire (2015, p. 9).

⁵³ Kennedy (2003, p. 75).

⁵⁴ Webb (2009, p. 70-1).

A QUE VEIO A ÉCFRASE?

É justamente a proposta de Ps.-Hermógenes de écfrese como διήγημα, contida numa διήγησις, que fundamenta, em certa medida, penso eu, a independência adquirida pela écfrese rumo à sua transformação em gênero, ou à sua autonomização como gênero (*self-standing ekphrasis*) como encontramos nos *Livros II e III da Antologia Palatina*, nos dois Filóstratos e em Calístrato, e até mesmo mais tardiamente em Paulo Silenciário,⁵⁵ afora na modernidade com Keats ou Rilke,⁵⁶ dado que a écfrese abandonaria seu caráter particular e adquiriria suas características gerais, genéricas e independentes. Teria a écfrese, assim, abandonado sua condição de poema, transformando-se em poesia ou abandonado a condição de narrativa, transformando-se em narração. Vale dizer que segundo grande parte dos estudiosos a écfrese *autônoma*, ou genérica, ou *paratática*, como pretendo denominar neste trabalho, teria nascido a partir da dissociação de certa epigrafia (muita vez dísticos elegíacos) de bases de estátuas no mundo arcaico grego que deram origem no mundo helenístico aos epigramas ecfrásticos, como vimos, e não somente a partir da cisão entre o gênero continente (διήγησις – narração) e o procedimento narrativo contido (διήγημα – narrativa). Certo é, porém, que, por exemplo, ao explorar visualidades, alguns poetas, como Keats e Rilke, executam um mesmo projeto antológico dos Filóstratos e de Calístrato, reunindo *écfrases autônomas* ou *paratáticas*.

Sob a perspectiva de teorias narratológicas, Fowler⁵⁷ propôs uma excelente síntese sobre a descrição partindo das críticas encetadas contra essa desde muito tempo. Por exemplo, de acordo com Bal a descrição corresponderia um nível da narração em que nada acontece na estória. Assim o enredo não avança. A descrição seria apenas uma pausa dessa narração.⁵⁸ Genette, por seu turno, a toma como secundária, uma *ancilla narrationis*, ainda que sempre necessária, ela é ainda sempre submissa e jamais um escravo-liberto.⁵⁹ Lukacs afirma que “o poeta épico real não descreve objetos, mas expõe suas funções na malha dos destinos humanos, apresentando as coisas apenas como desempenham um papel nos destinos, ações e paixões dos homens”.⁶⁰ Concluindo, posso dizer que a narração fala sobre as pessoas e a descrição trabalha com as coisas. Ainda que observemos certa acerbidade dessa crítica, Bal aponta para uma função da descrição: “In Homer, pauses are avoided. Often descriptions of objects are replaced by retroversions, which also have a slowing-down effect, but still replace the broken line of time by another temporal sequence.”⁶¹

Recentemente, Soares, ao tratar da écfrese entre os historiadores gregos, apresenta um excelente estado da questão, ainda que este esteja longe da amplitude aqui pretendida – lá o

⁵⁵ Becker (1837, p. 3-48); Whitby (1985, p. 215-28); Macrides, Magdalino (1988, p. 47-88).

⁵⁶ Ode sobre uma urna grega e Torso arcaico de Apolo, respectivamente, são bons exemplos.

⁵⁷ Fowler (1991, p. 26).

⁵⁸ Bal (2009, p. 106-7).

⁵⁹ Genette (1982, p. 134).

⁶⁰ Lukacs (1978, p. 137).

⁶¹ Bal (2009, p. 106-7).

autor aplica-se apenas à historiografia antiga – situa a écfrase, a enargia e seu desenvolvimento diacrônico, aplicando-lhes função argumentativa:

Os historiadores antigos (...) tinham por hábito conferir assertividade e autoridade às suas narrativas históricas insuflando-lhes vividez pictórica, de modo a gerar impacto emocional e visual na mente dos ouvintes ou leitores. Este processo é frequentemente mencionado nos antigos manuais de retórica sob a designação de *enargeia*, sendo esta a alma da *ekphrasis*, e era comum não só entre historiadores como entre poetas e oradores. É da epopeia homérica que nos vêm os exemplos mais antigos. Ora, no caso da historiografia, longe de minar a confiança do leitor, a *enargeia* contribuía para aumentar a credibilidade do relato, na medida em que aproximava a observação indireta do leitor da observação direta (*autopsia*) do historiador ou da testemunha.⁶²

Soares acrescenta, a meu ver, à dicotomia narração-narrativa que defendo com base em Ps.-Hermógenes critério probatório-argumentativo ao mecanismo retórico-poético da écfrase, logo afastando a compreensão romântica que lhe assenta, à écfrase, etiqueta equivocada de prática “atentatória da objetividade e seriedade do trabalho do historiador.” Nesse sentido Hansen propõe: “como exercício de eloquência, a *ekphrasis* é uma pragmática: evidencia justamente a habilidade do orador que espanta a audiência com a narração da *falsa fictio* tornando o efeito provável porque sua imaginação é alimentada pelos *topoi* da memória partilhada.”⁶³ Logo o efeito de prova pretendido pelos historiadores gregos em nada difere do mesmo efeito em narrativas ficcionais pelo simples motivo de serem ambos *efeitos*.

Outra questão que deve ser observada é a estreita relação entre écfrase e enargia. Esta muito bem elucidada pelo estudioso já que, ao mesmo tempo em que demonstra sua estreita relação, admite independência entre ambas, diz que a enargia é característica *sine qua non* à écfrase, entretanto, pode aquela existir sem esta isoladamente.

É uma das questões neste artigo observar em que medida esta característica argumentativa que pode preterir o caráter probatório da *αὐτοψία* na obra histórica, deve ser aferida na obra continente de matiz ficcional. Antecipando, creio que o argumento ecfrástico historiográfico é substituído pelo caráter digressivo ecfrástico, fazendo migrar o objetivo do mecanismo retórico-poético do âmbito da invenção para o da elocução, da argumentação (*argumentatio*) para as virtudes do estilo (*virtus elocutionis*). Já Elsner, nesse rastro, explica:

the uses of *enargeia* and *saphêneia* to summon the fictive object to the reader's eyes can have fundamental and varied effects in relation not only to the specific objects described, but to the larger interpretation of the text in which they appear.⁶⁴

⁶² Soares (2011, p. 1-2).

⁶³ Hansen (2006, p. 86).

⁶⁴ Elsner (2002, p. 3).

Essa produção de efeito de sentido da écfrase sobre a obra continente, isto é, a figuratividade que incomoda o todo em que está inserida, segundo entendo, resguarda não só virtudes estilísticas – *virtutes elocutionis* – como as argumentativas. Nesse sentido, ainda que no texto historiográfico a écfrase seja prova que substitui uma *αὐτοψία* e isto lhe dê um valor argumentativo; na obra de ficção, a figuratividade da imagem descrita – mesmo que não seja probatória – não lhe rapt a o mesmo tipo valor, comportando-se em acordo ao *dulce* et *utile* horaciano, na medida que o *dulce* lhe garante o deleite (*delectare*) textual, produzido por virtudes que lhe emprestam sabor e vividez, enquanto o *utile* lhe advém do caráter probatório e didático (*mouere et docere*) do texto ecfrástico, que empresta caráter visual ao texto.

OLHAR RETROSPECTIVO E VISÃO PROSPECTIVA

Se pensarmos em écfrases que antecedem à normatização retórica como práxis e em outras que a sucedem, tomando a norma uma baliza possível, é lícito pensar que podemos inicialmente, além das possibilidades da *écfrase interventiva* e *autônoma*, operar mais duas categorias históricas: uma *pragmática* e outra *doutrinária*. Chamo de *écfrase pragmática* aquela que seguramente independe de uma doutrina retórica que a regule, a delimite em seu uso e lhe organize os modos. Essa écfrase, assim, deve ser avaliada em acordo com um *olhar retrospectivo* em que apenas a referência homérica organiza o uso por antecedência histórica de base emulativa. Essas jamais buscariam, por exemplo, suas referências nas *μελέται* (declamações), nas *διαλέξεις* (falas menos formais) ou nas *προλαλῖαι* (exercitações), já que isto estabeleceria claramente uma projeção anacrônica. Nesse sentido, parafraseando Italo Calvino ao falar sobre os clássicos, as *écfrases pragmáticas* são aquelas que chegam até a doutrina da écfrase trazendo *consigo* marcas das leituras que precederam à sua própria normatização retórica e *atrás de si* as marcas que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram. As *écfrases pragmáticas*, portanto, são aquelas que vem antes de outras *écfrases pragmáticas*, mas quem lê antes as outras e depois aquela, reconhece nela o seu lugar na genealogia.⁶⁵

Já a *écfrase doutrinária* é aquela que assenta sua atenção no passado retrospectivo, serial, porém se fia também doutrinariamente no conceito retórico-poético sincrônico ou prospectivo a fim de lhe regular decorosamente um sentido advindo da conceituação precisa, ensinada e transmitida. Ademais compõe o seu conteúdo os das declamações e das composições escolares como bem exemplifica Libânio,⁶⁶ amiúde, a partir dos mesmos temas, das mesmas *res*, contidas nos mesmos *copia rerum*.⁶⁷ Assim, as *μελέται*, as *διαλέξεις*,

⁶⁵ Calvino (1994, p. 11): “Os clássicos são aqueles livros que chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precedem a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram (ou mais simplesmente na linguagem ou nos costumes)”. Calvino (1994, p. 14): “um clássico é um livro que vem antes de outros clássicos; mas quem leu antes os outros e depois lê aquele, reconhece logo o seu lugar na genealogia”.

⁶⁶ Ver Gibson (2008).

⁶⁷ Webb (2009, p. 61-2).

ou as *προλαλιαί*,⁶⁸ apresentações pragmático-doutriniais dos sofistas, comprovam a aplicação do conceito tanto nas *res* como nos *uerba*, tanto nos conteúdos como nas formas, por assim dizer. Dessa maneira, ao pensarmos as *écfrases doutrinárias*, como discursos, devemos ter em vista transistoricamente “suas amizades” poético-retóricas, de forma que adquirem camadas precisas de sentido, fundadas historicamente pelos seus usos e isso deve ser legitimado em nossas observações. Sem considerarmos tais camadas desses discursos nos dois vetores – retrospectivo e prospectivo – deixaremos de lado camadas que podem revelar outros níveis de compreensibilidade, nascidos da relação entre esses textos e suas recepções diacronicamente.

Na verdade, a segunda sofística imprime à *écfrase* manifestamente sua dupla filiação, *pragmática* e *doutrinária*, já que ambas apontam para o virtuosismo, para o ecletismo e, principalmente, para a erudição que concentram no discurso produzido lugares da memória cultural partilhada, da pertença comum desse mundo romano-helênico, ou como preferiu dizer P. Veyne, desse império greco-romano.⁶⁹

HÉLIO TEÃO, AFTÔNIO, PS.-HERMÓGENES, NICOLAU E PRISCIANO

Partamos, pois, de nosso ponto zero, isto é, o nascimento da prescrição sobre *écfrase* para que depois nos debrucemos retrospectiva e prospectivamente. As definições a que temos acesso hoje em dia sobre a *écfrase* a partir dos *Προγυμνάσματα* de Teão, os mais antigos talvez, são praticamente idênticas, entretanto possibilitam a observação de algum elemento inclusivo diferencial, ainda que aparentemente possa parecer pouco significativo. Vejamos.

Tanto Teão como Aftônio apresentam as seguintes definições praticamente idênticas porquanto apenas o advérbio *ἐναργῶς* apresenta uma alteração de posição, em Teão antes de *ὕπ’ ὄψιν* e em Aftônio depois de *ἄγων*: *Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς [ἐναργῶς] ὑπ’ ὄψιν ἄγων [ἐναργῶς] τὸ δηλούμενον*. Já Ps.-Hermógenes: *Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς, ὡς φάσιν, ἐναργῆς καὶ ὑπ’ ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον*. Por seu turno, tardiamente, Nicolau registra: *ἐκφρασίς ἐστι λόγος ἀφηγηματικὸς ὑπ’ ὄψιν ἄγων ἐναργῶς τὸ δηλούμενον*. Por fim, tendo como base Ps.-Hermógenes, Prisciano apresenta sua definição latina: *Descriptio est oratio colligens et praesens oculis quod demonstrat*. É aceite, portanto, entre essas autoridades, que a *ἐκφρασις*, a *descriptio*, é um *λόγος*, uma *oratio*, um discurso – em seu senso geral e não genérico a meu ver – afinal o sintagma *ἐκφρασις ἐστὶ λόγος* ou a tradução latina *descriptio est oratio* sobrevém a esses autores.

A primeira questão que se nos é colocada é o sentido preciso do termo *περιηγηματικὸς* que está presente em Teão, Aftônio e Ps.-Hermógenes, traduzido por Prisciano por *colligens* e que ressurge em Nicolau permutado por *ἀφηγηματικὸς*. O adjetivo *περιηγηματικὸς* assim como *περιηγητικός*, segundo Bailly e o LSJ,⁷⁰ remetem ao senso de *descriptif* e *descriptive*, respectivamente, contudo, parece-me que a simples remissão à qualidade da descrição pode lhe intimidar o sentido. O verbo *περιηγέομαι* antes de indicar a ideia de descrição, ato

⁶⁸ Ver Elsner (2009, p. 7-17); Bowie (2009, p. 25-6); Swain (2009, p. 40-1).

⁶⁹ Refiro-me ao livro *L'Empire gréco-romain*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

⁷⁰ Bailly (1984, p. 1524); LSJ (1977, p. 1374).

anímico ou abstrato, possui senso físico visto que opera a ideia do *conduzir ao redor*, como quem cerca algo a fim de que nada que esteja circunscrito por este movimento lhe escape. Logo a simples descritividade do ato o restringe semanticamente, pois elimina a condição de completude impressa no περιηγηματικός. É justamente a condução pelo espaço natural e sua exposição realizada pelos geógrafos – penso em Pausânias – que permite que seu λόγος seja chamado de *periegesis* (περιήγησις). Mais do que isso o discurso periegemático, no caso, ecfástico conduz exegeticamente os olhos da mente do interlocutor ao derredor de objetos, e espaços, e gentes, e circunstâncias, e vezes, e máquinas, e pinturas, e esculturas, observados de acordo com os sentidos do hermeneuta,⁷¹ do sofista, do rétor, ou do poeta que nos conduz pelo λόγος. A definição, a meu ver, ganha com a aplicação desse adjetivo nesse sentido mais preciso a componente do discurso pormenorizado apontado por Lausberg, mas não suficientemente explicado por ele.⁷² Quase esta mesma ideia pode ser observada em um *Commentarium* de Iohannes Sardinianus aos Προγυμνάσματα de Αἰσώπιο, quando o autor diz que o λόγος περιηγηματικός apresenta-se como discurso topográfico no lugar de uma pintura que se oferece detalhadamente como se o autor desse discurso estivesse a caminhar com seu interlocutor pela cidade de Atenas, querendo lhe mostrar tudo na cidade detalhadamente.⁷³ O que se depreende do sentido de λόγος περιηγηματικός é, de um lado, seu significado denotativo, a descrição pura e simples, “*organizing principle for their descriptions*”,⁷⁴ de outro lado, seu sentido metafórico, em que podemos entender o processo de composição, como uma jornada, da mesma forma que encontramos em Fócio a referência ao “ὁ τοῦ λόγου δρόμος” – o curso do discurso –,⁷⁵ isto é, ao discurso em progresso.

Quanto à proposta de Nicolau, explicita apenas o que aqui defendo, a saber, a ideia de condução, dado que o adjetivo usado para qualificar o λόγος é ὁδηγηματικός, termo cognato do verbo ὁδηγεῖσθαι cujos significados de acordo com o Bailly são: *conduire à partir d'un endroit; marcher en tête à partir d'un point déterminé*, p. suite, *guider, conduire un troupeau, une colonie, une ambassade, gouverner* e em segunda acepção, figurada, *raconter du commencement à la fin, exposer*

⁷¹ Hansen (2006, p. 86): “Na *ekphrasis*, o narrador se define como intérprete (*exegetés*) da interpretação que o pintor fez de sua matéria. Assim, geralmente antecipa a exposição das imagens fictícias com a declaração de que as viu diretamente ou que viu uma cópia delas. Esse “como se” é fundamental na ficcionalização da *enérgeia*, sendo necessário observar que o autor finge transferir para a enunciação do narrador uma imagem pictórica com que compõe o enunciado como se efetivamente fizesse as passagens entre pintura e discurso indicadas por Filóstrato de Lemnos quando se autoneeia “hermeneuta”, em seus *Eikones*, comentando sua prática como “exercício de eloquência”. Dessa maneira, o autor da *ekphrasis* inventa um narrador que amplifica um *topos* sobre o qual há concordância; por exemplo, o elogio do engenho, da perícia técnica de um pintor, do caráter extraordinário, da utilidade e da beleza da obra de arte. Depois de pequeno exórdio em que se apresenta, o narrador amplifica o *topos*, propondo descrever um quadro que atesta o engenho de um pintor.”

⁷² Lausberg (1972, p. 218-9); Lausberg (1991, II.224-35); Lausberg (1991, II.427).

⁷³ Webb (2009, p. 205-6).

⁷⁴ Webb (1999, p. 67).

⁷⁵ Phot., *Homiliai* 10.4

en détail. Vale, entretanto, verificar que Bailly ao apresentar o sentido do adjetivo em questão economiza o léxico e nos remete a: *narratif*.⁷⁶ Já o LSJ⁷⁷ para o verbo ἀφηγέομαι indica: *lead the way from a point, and so generally, lead the way, go first, to be leader of, take up his command*; em segunda acepção tem-se: *tell, relate, assert*. O adjetivo por sua vez segue o senso, apresentando-nos: *narrative*, λόγος, simplesmente, tal como Bailly. Fato é que a ideia de comando e condução de um ponto de partida tanto fisicamente como animicamente é referendada pela lição de Nicolau que assertivamente revela a condição de completude que pode ser observada na narrativa em relação àquilo que é descrito.

A série latina dos *praeexercitamina* cujo representante aqui é Prisciano nos oferece o termo *colligens*. O verbo *colligo*, ~*igere*, ~*egi* ~*ectum*, cujo particípio presente é *colligens*, apresenta nada mais nada menos do que dezessete acepções segundo o OLD. Seus sentidos, deixando de lado alguns irrelevantes para nós: 1) *to gather, collect*; 2) *harvest*; 3) *to pick up*; 4) *to collect, accumulate*; 6) *to bring together*; 8) *to collect (in a book), bring (literary works)*; 9) *to bring together, esp. mentally, to collect, assemble (facts, instances, examples)*; 11) *to deduce, infer*; 12) *to compute*; 13) *to bring together (into a single mass, process, action, etc.), concentrate, combine*.⁷⁸ Pelo que se pode e deve observar, a seleção lexical de Prisciano atende perfeitamente a demanda de sentido exigida tanto pelo περιηγέομαι como pelo ἀφηγέομαι, pois que a recolha, o acúmulo, a apresentação, a reunião de elementos são sentidos atendidos pelo verbo e pela definição que proponho.

O termo que me parece pouco discutido, entretanto, é o particípio passivo antecedido de artigo τὸ δηλούμενον do verbo δηλόω. De acordo com o LSJ, o verbo significa *make visible or manifest, show, exhibit*; em segunda acepção, *make known, disclose, reveal, prove, explain, set forth, indicate*. Assim “aquilo que é mostrado” parece somenos, uma vez que semanticamente o verbo “mostrar” em português teve seu campo semântico físico estreitado em nome da abstração, da comprovação amiúde intelectual o demonstrar, *quod demonstrat*. É interessante pensarmos duas possibilidades, a meu ver, o sentido de *revelar* e o sentido de *exibir*, de sorte que a expressão ἄγων τὸ δηλούμενον poderia ser traduzida por “*trazendo aquilo que é revelado*” ou “*trazendo o que é exibido*”, donde poder-se-ia ter, mesmo que contrariando a gramática grega que neste caso pontifica o uso adjetivo, “*trazendo a revelação*” ou “*trazendo a exibição*”, tanto uma solução quanto outra, em seu matiz adjetivo ou em sua coloração substantiva, indicam a visualidade física do objeto, matizada pelos olhos da mente via éfrase. À essa construção devemos ligar a locução adverbial “ὕπ’ ὅψιν” que explicita a ação físico-anímica da visão mediada pelo procedimento ecfrástico.

Resta-nos assim discutir, a meu ver, um último elemento nestas definições, a saber, os termos ἐναργῶς e ἐναργής, o primeiro utilizado por Teão, Aftônio e Nicolau e o segundo, por Ps.-Hermógenes. Tanto um como outro se referem ao substantivo abstrato ἐνάργεια cuja centralidade na éfrase em certa medida já se discutiu aqui, entretanto não suficientemente. A enargia – palavra já dicionarizada em português –, ou *enárgeia* – sua transliteração ao vernáculo –, está calcada em conceito retórico bem complexo. Partindo dos dicionários,

⁷⁶ Bailly (1984, p. 325).

⁷⁷ LSJ (1972, p. 288-9).

⁷⁸ OLD (2006, p. 351-2).

observamos no LSJ: 1) *clearness, distinctness, vividness*, ou no Bailly: *vue claire et distincte, clarté, évidence*,⁷⁹ cujo exemplo bem-vindo em ambos dicionaristas é Platão no *Político*. No trecho em questão o estrangeiro comentando seu próprio discurso sobre o rei, ao seu jovem interlocutor, Sócrates, alerta o quão deficitário era seu próprio discurso dizendo:

ἀλλ' ἄτεχνῶς⁸⁰ ὁ λόγος ἡμῖν ὥσπερ ζῶον τὴν ἔξωθεν μὲν περιγραφὴν εἰκεν ἱκανῶς ἔχειν, τὴν δὲ οἷον τοῖς φαρμάκοις καὶ τῇ συγκράσει τῶν χρωμάτων ἐνάργειαν οὐκ ἀπειληφέναι πω. γραφῆς δὲ καὶ συμπάσης χειρουργίας λέξει καὶ λόγῳ δηλοῦν⁸¹ πᾶν ζῶον μᾶλλον πρέπει τοῖς δυναμένοις ἐπεσθαι· τοῖς δ' ἄλλοις διὰ χειρουργῶν.

[277c] mas nosso discurso apenas como uma pintura de um ser vivo parece ter um contorno externo suficiente, entretanto ainda não recebeu a vivacidade (ἐνάργειαν) advinda dos pigmentos e da combinação de cores. Mas, para quem é capaz de seguir um argumento, é mais adequado exibir (mostrar) todo e qualquer ser vivo pela palavra e pelo discurso do que pela pintura ou pela manufatura em geral; mas para outros é melhor fazê-lo por meio de obras de manufatura (artesanato).⁸²

Nesse excerto é importante notar a relevância que Platão dá ao termo ἐνάργεια, dado que esta virtude seria capaz de suprir as deficiências plásticas e cromáticas de um esboço, ou de um desenho que é apenas um contorno, περιγραφή. Cabe lembrar, contudo, que o desenho a que Platão faz referência é um λόγος e não uma γραφή. Mais do que isso a ausência da qualidade “vivacidade” denota uma ausência de arte. A um só tempo Platão valoriza as palavras aplicando-lhes uma qualidade visual e acaba por desqualificar as artes visuais, isto é, apontar sua natureza sempre deficitária. Retomando as demais acepções dicionarizadas, LSJ ainda oferece: 2) *clear and distinct perception*; 3) rhet. *vivid description* em D. H., *Lys.* 7; II. *clear view* em Plb. 3.54 e, por fim, III. *self-evidence: manifest facts*. Ademais, o περιγραφὴ tornar-se-ia não deficitário, logo γραφή, se houvesse a intervenção cromática da enargia. Assim, esta proporciona à imagem uma substância viva em tal medida que lhe retira o déficit que a caracteriza. O discurso, portanto, o λόγος que para Platão poderia ser mais vigoroso que a pintura ganha, parece-me, mais força ainda se lhe concedermos uma qualidade que é comum à pintura como virtude a fim de lhe reduzir seu caráter deficitário, isto é, o λόγος torna-se ainda mais “poderoso” com a ἐνάργεια.

Além do substantivo, há mais dois níveis morfológicos, por assim dizer, de um mesmo campo semântico em jogo utilizados na definição de écfrase cuja importância lhe é essencial, já que corresponde a uma característica *sine qua non*, como vimos. Dos quatro

⁷⁹ Bailly (1984, p. 670). *idibid.* particul. t. de rhét. description animée, DH., *Lys.* 7.

⁸⁰ ἄτεχνῶς ainda que possa significar ausência de técnica, o que semanticamente seria uma ótima opção nesse contexto, neste caso especificamente é utilizado na estrutura comparativa em correlação com ὥσπερ. Isto é, ἄτεχνῶς...ὥσπερ = *apenas* como.

⁸¹ Vale retomar a discussão sobre τὸ δηλούμενον do verbo δηλόω.

⁸² Pl., *Pl.* 277c.

rétos observados, nota-se que três, ao se valerem do uso adverbial do termo, *ἐναργῶς*, vividamente,⁸³ ou o aplicam sobre o adjetivo *περιηγηματικός*, ou sobre o particípio presente assomado à locução adverbial *ὕπ' ὅσιν ἄγων*, isto é, sobre o efeito resultante do discurso periegemático. Dessa maneira, temos: “Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος *περιηγηματικὸς ἐναργῶς* ὑπ’ ὅσιν ἄγων *ἐναργῶς*”. Assim em vernáculo temos: “Écfrase é o discurso vividamente periegemático que conduz...” ou “Écfrase é o discurso periegemático que conduz vividamente diante dos olhos...”. A considerarmos o adjetivo *ἐναργής*, utilizado apenas por Ps.-Hermógenes, tem-se inequivocamente a qualificação da expressão *λόγος περιηγηματικός*, de sorte que teríamos a definição: “Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος *περιηγηματικὸς*, ὥς φάσιν, *ἐναργής* ...”, assim formulada em português: “Écfrase é o discurso periegemático, como dizem, vívido que...”; a ser levada em consideração as acepções propostas pelo LSJ teríamos: “Écfrase é o discurso periegemático, como dizem, *palpável ou visível* que...”.⁸⁴

Resumidamente, posso oferecer as seguintes traduções para as definições:

- I. **Teão:** “Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος *περιηγηματικὸς ἐναργῶς* ὑπ’ ὅσιν ἄγων τὸ δηλούμενον. *Écfrase é um discurso vividamente percursivo*⁸⁵ [ou periegemático] *que traz o que é revelado diante dos olhos.*
- II. **Aftônio:** “Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος *περιηγηματικὸς ὑπ’ ὅσιν ἄγων ἐναργῶς* τὸ δηλούμενον. *Écfrase é um discurso percursivo* [ou periegemático] *que traz vividamente o que é revelado diante dos olhos.*
- III. **Nicolau:** “Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος *ἀφηγηματικὸς ὑπ’ ὅσιν ἄγων ἐναργῶς* τὸ δηλούμενον. *Écfrase é o discurso condutivo* [dirigido ou afegemático] *que traz vividamente o que é exibido diante dos olhos.*
- IV. **Ps.-Hermógenes:** “Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος *περιηγηματικὸς*, ὥς φάσιν, *ἐναργής* καὶ ὑπ’ ὅσιν ἄγων τὸ δηλούμενον. *Écfrase é um discurso percursivo* [ou periegemático], *como dizem, palpável* [ou *visível*] *que traz o que é revelado diante dos olhos.*

Essas primeiras considerações filológicas levam-nos a pontos importantes sobre a écfrase. O primeiro é a explicitação de um *comando ecfrástico*, isto é, o enunciador se propõe textualmente como alguém que irá dirigir o enunciatário pelos *bosques da ficção*, ou melhor, pelos *caminhos e descaminhos da narrativa*. Sua posição de superioridade advém de sua condição de hermeneuta, de exegeta. Converte-se o enunciador ecfrástico nos olhos do enunciatário. Soma o narrador em si mesmo os olhos que lhe são próprios, os do “eu” e os que lhe são

⁸³ contra LSJ (1972, p. 556): *visibly* ou *manifestly*.

⁸⁴ LSJ (1972, p. 526). Ainda como possibilidade LSJ oferece para o sentido adjetivo: “proeminente ou manifesto aos olhos da mente”.

⁸⁵ No minicurso realizado na UFRJ, Tatiana O. Ribeiro sugeriu o termo “percursivo”, ainda que um neologismo, parece-me autorizado já que percursão pode se referir ao percurso.

alheios, os do “tu” discursivo. A sobreposição desses dois níveis é capaz de gerar a visão totalizadora e minuciosa que se quer descrever com a ἔκφρασις, que se deseja vivificar com a ἐνάργεια e que se pretende clarificar com a σαφήνεια. Em segundo lugar, o exegeta ao ocupar o lugar de comando no *percurso descritivo* – ὁ τοῦ λόγου δρόμος – assomando a sua visualidade com a visualidade de seu “exército”, de seus seguidores faz seu discurso ganhar validação argumentativa, já que de saída coopta o enunciatário a ver com seus olhos.

Nesse sentido, tomemos a autoridade de Filóstrato, o velho, no proêmio de suas *Imagines*:

ἐγὼ μὲν ἀπ’ ἐμαυτοῦ ὄμην δεῖν ἐπαινεῖν τὰς γραφάς, ἦν δὲ ἄρα υἱὸς τῷ ξένῳ κομιδῇ νέος, εἰς ἔτος δέκατον, ἥδη φιλήκοος καὶ χαίρων τῷ μανθάνειν, ὃς ἐπεφύλαττέ με ἐπιόντα αὐτὰς καὶ ἐδεῖτό μου ἐρμηνεύειν τὰς γραφάς. ἴν’ οὖν μὴ σκαῖόν με ἡγοῖτο, “ἔσται ταῦτα” ἔφην “καὶ ἐπιδείξιν αὐτὰ ποιησόμεθα, ἐπειδὴν ἦκη τὰ μειράκια.” ἀφικομένων οὖν “ὁ μὲν παῖς” ἔφην “προβεβλήσθω καὶ ἀνακείσθω τούτῳ ἡ σπουδῇ τοῦ λόγου, ὑμεῖς δὲ ἐπεσθε μὴ ξυντιθέμενοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐρωτῶντες, εἴ τι μὴ σαφῶς φράζοιμι.”

Eu mesmo pensava que deveria fazer um elogio às pinturas e, justamente, lá se encontrava o jovem filho de meu anfitrião, de dez anos, já ávido ouvinte e alegre em aprender, que sem tirar os olhos de mim, enquanto observava, implorava-me que as explicasse. Para que não me considerasse rude, disse eu: Assim será. E faremos isso na forma de discursos, depois que os jovens chegarem”. “O menino”, disse eu, “que seja posto à frente, e que meu esforço ao discursar seja dedicado a ele; quanto a vocês, acompanhem-se e não concordem apenas, mas façam perguntas caso não me faça claro.”⁸⁶

O interlocutor preferencial de Filóstrato – há outros –, no caso um menino de 10 anos de idade é “ávido ouvinte e alegre em aprender” e implora ao sofista que explique (ἐρμηνεύειν) o que está vendo (τὰς γραφάς), de sorte que os olhos do hermeneuta traduzem aos olhos do menino as pinturas a partir do discurso que é ouvido. Ruth Webb, pautando-se em Barthes,⁸⁷ afirma que claramente uma descrição verbal nunca pode substituir completamente o seu objeto, afinal a “*composition of any description involves the selection of the*

⁸⁶ Philostr. *Im., proem.* 5.1-11. Todas as traduções de Filóstrato deste trabalho são de Rosângela S. S. Amato.

⁸⁷ Barthes (1968, p. 87): “si elle n’était pas soumise à un choix esthétique ou rhétorique, toute “vue” serait inépuisable par le discours: il y aurait toujours un coin, un détail, une inflexion d’espace ou de couleur à rapporter; et d’autre part, en posant le référent pour réel, en feignant de le suivre d’une façon esclave, la description réaliste évite de se laisser entraîner dans une activité fantasmatique (précaution que l’on croyait nécessaire à l’“objectivité” de la relation); la rhétorique classique avait en quelque sorte institutionnalisé le fantasme sous le nom d’une figure particulière, l’hypotypose, chargée de “mettre les choses sous les yeux de l’auditeur”, non point d’une façon neutre, constative, mais en laissant à la représentation tout l’éclat du désir (cela faisait partie du discours vivement éclairé, aux cernes colorés: l’*illustris oratio*); en renonçant déclarativement aux contraintes du code rhétorique, le réalisme doit chercher une nouvelle raison de décrire”.

details to be included”.⁸⁸ Tais detalhes e a impossibilidade de tradução da imagem pelo discurso, parece-me, esbarram na condução, na liderança do enunciador, que pode ser traduzida por esta “*selection of details*”. A escolha do que irá se descrever é o próprio exercício do poder do hermeneuta sobre o enunciatário, conduzindo seu olhar. Tratando de uma aproximação literária da écfrase, Webb completa que esta contribui para “*the rhetorical strategies favored by authors in presenting their subject*.”⁸⁹

A *scholar* ainda reflete que o objetivo da écfrase se ocupa menos de dar um relato completo e preciso de um objeto particular do que transmitir o efeito da percepção do objeto incidente sobre o espectador, o leitor. Nesse sentido, primeiramente, o enunciador apela para a imaginação do enunciatário, muita vez, por intermédio do uso de imagens generalizadas e generalizantes que provavelmente correspondem a uma experiência prévia da audiência, ou seja, o que Hansen aponta como “os τόποι da memória partilhada”, como vimos.⁹⁰ Assim, o discurso vívido evoca a percepção do efeito sobre o ouvinte, fazendo-lhe sentir “como se” na presença da cena.⁹¹

DIZER SEM NOMEAR

Mesmo que a *Retórica a Herênio*, Cícero e Quintiliano não nos ofereçam uma doutrina explícita sobre a écfrase, há que ser considerados conceitos fronteiriços observados por estas autoridades. Froma Zeitlin em recente trabalho apresenta uma pequena síntese sobre esta questão dizendo que, embora o conceito de écfrase não tenha sido nomeado explicitamente, ou ainda, claramente cunhado na cultura romana do fim da República sem que haja também quaisquer referências helenísticas, isto não significa que aqueles romanos e estes gregos não a tenham “*broadly understood in the same terms*.”⁹² Cícero, o autor da *Retórica a Herênio* e mais tarde Quintiliano entre outros endereçaram suas discussões para as virtudes do discurso vívido, daí ser fundamental o conceito de *evidentia* que traduz, de acordo com Quintiliano, o conceito grego de φαντασία.⁹³ Dubel, por seu turno, aponta com precisão que mesmo que haja certa uniformidade no conceito de écfrase desde Teão até Prisciano, já no que diz respeito a conceitos como enargia, fantasia e evidência não há muita uniformidade, portanto o campo é pantanoso e depende de várias fontes distintas. Diz a pesquisadora:

force est de constater qu’un grand nombre de termes gravitent dans le champ de l’évidence, sans qu’il semble possible d’établir de claires distinctions. L’oeuvre de Quintilien témoigne bien de cette confusion: non seulement le rhéteur traite de l’*enargeia* de manière

⁸⁸ Webb (1999, p. 59-60).

⁸⁹ Webb (1999, p. 62).

⁹⁰ Hansen (2006, p. 86).

⁹¹ Webb (1999, p. 64).

⁹² Zeitlin (2013, p. 18).

⁹³ Quint., *Inst.* 8.3.61-4.

éclatée, en fonction de points de vue différents, mais il dénonce les multiples subtilités auxquelles se complaisent les traités.⁹⁴

Quintiliano, por exemplo, não trata formalmente da descrição, antes usa os termos *descriptio*, hipotipose, diatipose inadvertidamente sem os definir. Já ao tratar da enargia, dirá que Cícero a toma como *evidentia* ou *illustratio* (6.2.32), ou que outros rétores a chamaram de *repraesentatio* (8.3.32), ou que de acordo com Celso a enargia define-se pela expressão *sub oculis subiecto* (9.2.40), como a seguir verificaremos. Sandrine Dubel esclarece precisamente que tamanha abundância e variedade terminológica torna muito complexa, senão impossível, uma classificação. Fica evidente, diz a *scholar*, que à época de Quintiliano, lidamos com uma terminologia *flottante* e *mal fixée*, ainda assim resume que o termo pode significar: a) a qualidade de uma prova, entendida como sua própria capacidade *de estar sob os olhos*; b) a expressão do poder figurativo da linguagem; c) o processo que visa produzir ou um tropo, ou uma figura; d) o efeito resultante do discurso, isto é, uma imagem mental despertada pelo texto.⁹⁵

Melina Rodolpho, por seu turno, seguida por mim mesmo, ainda que por mim tenha sido orientada – aqui não proponho um bom paradoxo, mas tão somente uma possível comprovação da máxima *homines, dum docent, discunt* – faz um vastíssimo percurso por estes conceitos, a saber, a fantasia, a enargia/evidência e a hipotipose.⁹⁶ Em 2013, também dediquei parte de meu trabalho a esta questão,⁹⁷ tentando proceder uma síntese que pudesse ser confirmada até então, tendo vista os trabalhos mais recentes sobre o tema.⁹⁸

A pesquisadora esclarece inicialmente a inequívoca relação – implícita – entre a φαντασία e a éfrase, digo implícita já que esta não apresenta aquela como um dado correlato, conforme ou afim. Entretanto, não há como dissociar os conceitos, afinal a éfrase é o mecanismo/procedimento retórico “que traz vividamente diante dos olhos aquilo que é exibido” e a φαντασία é a “presentificação visual das coisas ausentes.”⁹⁹ Une-os o fato de tratarem da visualização daquilo/e que está ausente. Conquanto a diversidade de usos da φαντασία entre os gregos seja muito vasta e larga,¹⁰⁰ esta nunca deixa de ser uma operação apenas intelectual, portanto desnecessário afirmar que é independente da operação discursiva, do λόγος, pois que é uma operação exclusiva do pensamento – é *imaginatio*. Já a éfrase, em caminho diverso, pode até mesmo possuir um motivador *prévio* ao ato da enunciação, uma operação intelectual de visualização, uma φαντασία, mas antes de tudo deve ser, afim e ao cabo, um λόγος, uma *oratio*. Esta ideia, isto é, a utilização da φαντασία no âmbito da produção discursiva é operada pelo autor do *Tratado sobre o Sublime*, ao afirmar que alguns a chamam de idolopeia (ειδωλοποιία) – esta sim um λόγος – e, dessa maneira, podemos chamar

⁹⁴ Dubel (1997, p. 250-1).

⁹⁵ Dubel (1997, p. 251-2).

⁹⁶ Rodolpho (2012, p. 87-137): fantasia: enargia/evidência (p. 143-56), hipotipose (p. 158-63).

⁹⁷ Martins (2012, p. 13-23).

⁹⁸ Martins (2013, p. 22-25).

⁹⁹ Rodolpho (2012, p. 196).

¹⁰⁰ Pl., *Thét.* 195d; Arist., *de An.* III. 427b-429a; Plot. 4.4.12; S.E., *M.* 7.236; Cic., *Acad. post.* 1.11.40-2. Peters (1977, p. 187).

indistintamente de φαντασία todo e qualquer pensamento capaz de produzir um discurso. Daí bipartindo o conceito, Ps.-Longino diz que ela ora serve à poesia para maravilhar – ἐκπληξίς – e ora serve à oratória para dar vividez – ἐνάργεια. Nesse sentido, enquanto a écfrase serve-se obrigatoriamente da enargia, a enargia é produzida pela φαντασία.

Um outro conceito que se associa à écfrase, entretanto é operado por algumas autoridades apartado dela, ainda que referente, no mais da vezes, à ἐνάργεια, é a expressão ὑπ’ ὅψιν ἄγων ou *praesens oculis*. Quando tomamos as definições de écfrase aqui já tratadas, observa-se que em todas há uma referência aos *olhos*. Naturalmente seu uso no caso é conotativo, visto que a exposição aos olhos é discursiva e não física, nesse sentido o λόγος a tal ponto é virtuosamente elaborado que o objeto por ele “desenhado” surge, trazendo ou apresentando “como que” ou “como se” diante dos olhos ou sob eles – ὑπ’ ὅψιν ἄγων, *praesens oculis* – aquilo que é exibido – τὸ δηλούμενον – ou aquilo que é completamente mostrado – *quod demonstrat*¹⁰¹ –, assim dos *olhos* apenas posso afirmar, como já o fizera o autor incerto dos *Schemata dianoëas quae ad rhetores pertinent*,¹⁰² que são *incorpóreos*. Quintiliano falando de Cícero¹⁰³ diz que a ideia de o discurso “pôr diante dos olhos” – *sub oculos subiectio* – costuma ocorrer não numa indicação de evento, mas quando o evento é detalhadamente exibido, tais detalhes – uma interferência fundamental do enunciador, como vimos – parecem estar repercutidos na distinção, já apresentada aqui, entre διήγησις e διήγημα defendida por Ps.-Hermógenes. Dessa maneira, conquanto este rétor ou aqueles não estejam tratando de écfrase especificamente, ou não tenham manifestado abertamente uma relação com a écfrase, os *olhos incorpóreos* nesses casos tratam da explicitação pormenorizada de detalhes (da qual fala Lausberg), mais do que isto põem em «evidência» – com o perdão do trocadilho – a importância da ἐνάργεια como elemento, de um lado persuasivo; de outro lado, ornamental a serviço do discurso elaborado. Plínio, o Jovem, por seu turno, sinaliza para a importância desses *olhos* em sua *descriptio* que se efetiva como topografia de sua vila em Tusco. Vejamos:

Similiter nos ut “parua magnis”,¹⁰⁴ cum totam uillam *oculis tuis subicere* conamur, si nihil inductum et quasi deuium loquimur, non epistula quae describit sed uilla quae describitur magna est. Verum illuc unde coepi, ne secundum legem meam iure reprehendar, si longior fuero in hoc in quod excessi.¹⁰⁵

De modo semelhante, “para comparar pequenas às grandes coisas”, quando tento pôr a vila inteira diante de teus olhos, se nada estranho

¹⁰¹ Vale pensar aqui no prefixo *de* em *demonstrat*, como indicador de ação completa, detalhada.

¹⁰² RLM, 71 = [Halm (1863, 71)]: ἐνάργεια est imaginatio, quae actum incorporeis oculis subicit et fit modis tribus: persona, loco, tempore.

¹⁰³ Quint., *Inst.* 9.2.40 e Cic., *De Or.* 3.202.

¹⁰⁴ Nota de João Angelo Oliva Neto: para comparar pequenas às grandes coisas: *parua magnis*. Alusão a verso de Virgílio, *Geórgicas* (4, 176): *si parua licet componere magnis*, “se é lícito comparar pequenas coisas às grandes”.

¹⁰⁵ Oliva Neto (2015, p. 187).

e impertinente falei, não é a epístola que descreve que é longa, mas sim a vila que é descrita. Porém, se me dilatei nesta digressão, para que eu não seja repreendido com justiça segundo minha própria lei, volto ao ponto em que comecei.¹⁰⁶

Goldhill,¹⁰⁷ discutindo as “formas de atenção” da recepção que são explicitadas nas écfrases, principalmente se compararmos os epigramas ecfásticos e as écfrases interventivas épicas, aponta justamente para este trecho indicando que uma das formas de atenção que podemos ter é justamente o tamanho das écfrases. O próprio Plínio diz que, se seu leitor ficar cansado de ler a carta, ele pode parar e recomeçar em outro momento, da mesma maneira que se estivesse andando por sua vila, ele poderia parar, descansar e recomeçar em outro momento.¹⁰⁸ Parece-me que Plínio adapta o preceito de que a écfrase é obrigatoriamente adequada ao seu objeto, isto é, se é o objeto acerbo, acerba será a écfrase, se suave é o objeto, assim será sua descrição, se seu objeto é grandioso, assim será sua representação em texto. Como bem lembra Hansen, o limite dessa imposição prescritiva é sua própria inviabilização e dá como exemplo um texto de Borges:

...En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Siguientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los Desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

Suárez Miranda, Viajes de varones prudentes Libro cuarto, cap. XLV, Lérida, 1658.¹⁰⁹

Chinn, por seu turno, crê que Plínio construiu sua descrição produzindo um “efeito de realidade” por meio do qual a propagação dos detalhes na narrativa serve para criar a ilusão de que os referentes discursivos estão realmente presentes para o leitor/enunciário.¹¹⁰ Na verdade, como vimos, mesmo que todos os elementos fossem efetivamente traduzidos para a linguagem verbal, ainda assim a impossibilidade desse tipo de descrição confirmar-se-ia. Logo a seletividade dos detalhes, e no caso desta carta de Plínio, está sempre a serviço do

¹⁰⁶ Oliva Neto (2015, p. 193).

¹⁰⁷ Goldhill (2012, p. 99-101).

¹⁰⁸ Plin., *Ep.* 5.6.41.

¹⁰⁹ Borges (1946, p. 53).

¹¹⁰ Chinn (2007, p. 270-1).

condutor da éfrase, de sorte que se há um efeito de realidade este está sendo determinado por uma necessidade imposta pelo descritor a fim de amplificar sua propriedade. Ao propor uma epístola tão grande quanto sua propriedade Plínio faz uso da concepção de periegesis ou de discurso periegemático que, de um lado, apresenta elementos referenciais do objeto descrito – a vila – e, de outro lado, constrói a metáfora da própria escritura. Assim o enunciário de Plínio está sob seu comando duas vezes, ao mostrar quão bela e grande é sua vila e quão é capaz de produzir uma éfrase virtuosa, por ser clara e vívida.

CONSTRUÇÃO DE EFEITOS

OLHOS QUE FAZEM VER

Considerando-se assim a importância dos *olhos incorpóreos* na constituição da *éfrase*, *paratática* ou *hipotática*, *interventiva* ou *autônoma*, *doutrinária* ou *pragmática*, nomeada ou não, atribui-se, pois, relevo fundamental às luzes e às sombras; ao cromatismo ou à sua ausência. Entretanto, há que se observar que concorrem dois olhares possíveis na *éfrase*: aquele em que, pode-se dizer, o enunciador conduzindo a descrição apresenta sua visão e aquele em que é atribuído ao enunciado, os objetos apresentados visualmente. Explico. Uma possibilidade é o enunciador, em sua solução para a ausência de αὐτοψία, propor clara e vividamente o que não viu. Outra é a visão atribuída aos agentes da narrativa *ecfrástica* no enunciado, de sorte que as personagens visualizam em conformidade às necessidades do enunciado e daí o enunciador apenas agencia o olhar da personagem. Assim, um excelente exemplo de olhar em que o enunciador apenas agencia a visão da personagem é quando Odisseu se vê diante do palácio de Alcino e é assolado por uma luminosidade “*ecfrástica*”:

αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς
Ἀλκινόου πρὸς δῶματ' ἔε κλυτά· πολλὰ δέ οἱ κῆρ
ῥμαιν' ἵσταμένω, πρὶν χάλκεον οὐδὸν ἰκέσθαι.
ὥς τε γὰρ ἡελίου αἶγλη πέλεν ἢ σελήνης
δῶμα καθ' ὕπερεφ' ἐς μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο.¹¹¹

Mas Ulisses
aproximou-se do palácio glorioso de Alcino. Aí, de pé,
muito se lhe revolveu o coração, antes de transpor o limiar de bronze:
pois reluzia o brilho do sol e reluzia o brilho da lua
no alto palácio do magnânimo Alcino.

É curioso nessa passagem o uso do substantivo αἶγλη como objeto do verbo πέλω em πέλεν, pelo que, com a presença do herói diante do palácio, a luminosidade tornava-se brilhante, luzidia, reluzente, e essa era tanto do sol como da lua, concomitantemente. Esta passagem dá início à *éfrase*, daí também pode ser lida em chave metalinguística já

¹¹¹ Hom., *Od.* 7.81-5.

que anuncia a ἐνάργεια necessária ao λόγος περιηγηματικός. Além disso o substantivo αἴγλη ultrapassa o simples brilho, afinal pode se referir à radiância do próprio Olimpo,¹¹² o que dá à passagem estatuto divino, ou se referir também ao dia do nascimento em que se ganha a luz,¹¹³ o que proporciona base argumentativa na alteração do destino de Odisseu que a partir do reino dos Feácios adquire a garantia de seu retorno (νόστος) seguro para Ítaca. Mas a luminosidade, principalmente, como indica o LSJ, pode advir do brilho *of dream light in sleep*,¹¹⁴ o que confere à cena estatuto onírico, um fantasma.¹¹⁵

Já em Lívio na passagem sobre a batalha do lago Trasímeno, o olhar ou a impossibilidade de ver das personagens justifica, em certa medida, derrota avassaladora de Roma frente às forças de Aníbal. Essa é apresentada pelo enunciador de sorte que as personagens tornam-se meros instrumentos de sua argumentação, portanto sua falta de visão, das personagens, não se justifica por um discurso atribuído aos próprios romanos, conferindo credibilidade argumentativa, *fides*:

magnae partis fuga inde primum coepit; et iam nec lacus nec montes pauori obstant; per omnia arta praeruptaque uelut caeci euadunt, armaque et uiri super alium alii praecipitantur.¹¹⁶

A maior parte começa a fuga; e já, nem o lago, nem os montes deram fim ao desespero. Tanto por todos os desfiladeiros como pelos precipícios como se fossem cegos evadiam-se, tanto as armas como os homens uns sobre os outros se precipitavam.¹¹⁷

A expressão *uelut caeci euadunt* de Lívio assim como a ação desordenada de fuga apresentada no trecho baliza-se mais precisamente tendo em vista a leitura de Políbio que diz:

[84.1] οὔσης δὲ τῆς ἡμέρας ὁμιχλώδους διαφερόντως, Ἀννίβας ἅμα τῷ τὸ πλεῖστον μέρος τῆς πορείας εἰς τὸν αὐλῶνα προσδέξασθαι καὶ συνάπτειν πρὸς αὐτὸν ἥδη τὴν τῶν ἐναντίων πρωτοπορείαν ἀποδοὺς τὰ συνθήματα καὶ διαπεμψάμενος πρὸς τοὺς ἐν ταῖς ἐνέδραις συνεπεχειρεῖ πανταχόθεν ἅμα τοῖς πολεμίοις. [2] οἱ δὲ περὶ τὸν Φλαμίνιον, παραδόξου γενομένης αὐτοῖς τῆς ἐπιφανείας, ἔτι δὲ δυσσυνόπτου τῆς κατὰ τὸν ἀέρα περιστάσεως ὑπαρχούσης, καὶ τῶν πολεμίων κατὰ πολλοὺς τόπους ἐξ ὑπερδεξίου καταφερομένων καὶ προσπιπτόντων, οὐχ οἷον παραβοηθεῖν ἐδύναντο πρὸς τι τῶν δεομένων οἱ ταξίαρχοι καὶ χιλίαρχοι τῶν Ῥωμαίων, ἀλλ' οὐδὲ συννοῆσαν τὸ γινόμενον. [3] ἅμα γὰρ οἱ μὲν κατὰ πρόσωπον, οἱ δ' ἀπ' οὐραῖς, οἱ δ' ἐκ τῶν πλαγίων αὐτοῖς προσέπιπτον. [4] διὸ καὶ συνέβη τοὺς πλείστους ἐν αὐτῷ τῷ τῆς πορείας σχήματι κατακοπῆναι,

¹¹² S., *Ant.* 610.

¹¹³ Pi., *N.* 1.35.

¹¹⁴ S., *Ph.* 831.

¹¹⁵ LSJ (1977, p. 35).

¹¹⁶ Liv. 22.5.5-6.

¹¹⁷ Tradução nossa.

μη δυναμένους αὐτοῖς βοηθεῖν, ἀλλ' ὥσανεῖ προδεδομένους ὑπὸ τῆς τοῦ προεστῶτος ἀκρισίας. [5] ἔτι γὰρ διαβουλευόμενοι τί δεῖ πράττειν ἀπώλλυντο παραδόξως.¹¹⁸

[84.1] Como o dia estivesse singularmente nublado, enquanto a maior parte da expedição aguardava no vale e a vanguarda dos oponentes já se aproximava dos seus, Aníbal seu o sinal, despachou aos emboscados e caiu de todos os lados por sobre os inimigos. [2] Os homens de Flamínio, ante a surpresa da aparição e a dificuldade de enxergar, dada a condição do ar, e porque os inimigos desciam e atacavam de muitos locais em posição superior, não apenas não conseguiam os centuriões e os tribunos romanos socorrê-los adequadamente, como sequer compreender o que se passava. [3] Uns atacavam de frente, outros, pela retaguarda, outros, ainda, pelos flancos, todos ao mesmo tempo. [4] Em razão disto muitos foram massacrados em sua própria formação, impossibilitados de socorrer-se mutuamente, como se houvessem sido traídos pela falta de juízo de seu comandante. [5] Mesmo quando deliberavam sobre o que era necessário fazer, pereciam surpreendentemente.¹¹⁹

Afora a questão do olhar e da visibilidade ecfrástica, é lugar-comum desse tipo de mecanismo discursivo a exploração das cores como forma de efeito de realidade que é capaz de fazer com que os olhos do enunciador substituam os do enunciatário. Homero, Virgílio e Filóstrato, parece-me, registraram de forma cabal o enunciado de cores em suas écfrases. Vejamos.

BRILHOS E CORES

É inegável que outro elemento da visibilidade ecfrástica é o uso sistemático das cores, como forma de explicitar a luminosidade e a clareza reivindicadas pela ἐνάργεια e pela σαφήνεια, características essenciais do procedimento poético-retórico aqui observado. Parece-me que em virtude de a primeira manufatura constituída verbalmente ter sido obra de Hefesto, a recuperação da matéria-prima por ele operada sejam justamente os metais preciosos: ouro, prata e bronze e, nesse sentido, a ele associados como lugar-comum, tome-se a *Iliada*:

ὅπως Ἥφαιστός τ' ἐθέλοι καὶ ἔργον ἄνοιτο.
χαλκὸν δ' ἐν πυρὶ βάλλεν ἀτειρέα κασσίτερόν τε
καὶ χρυσὸν τιμῆντα καὶ ἄργυρον· αὐτὰρ ἔπειτα
θήκεν ἐν ἄκμοθέῳ μέγαν ἄκμονα, γέντο δὲ χειρὶ
ῥαιστίηρα κρατερήν, ἐτέρηφι δὲ γέντο πυράγρην.

¹¹⁸ Pol. 3.84.1-5.

¹¹⁹ Tradução de Breno Battistin Sebastiani.

consoante Hefesto queria e o trabalho o exigia.
Lançou para o fogo bronze renitente e estanho
e ouro precioso e prata. Logo em seguida colocou
sobre o suporte uma grande bigorna; com uma das mãos
pegou num martelo ingente; com a outra, nas tenazes.¹²⁰

Essa referência parece animar a série histórica até pelo menos Paulo Silenciário, no mundo cristão de Bizâncio. Já na *Odisseia*, na descrição do Palácio de Alcino tem-se:

χάλκεοι μὲν γὰρ τοῖχοι ἐληλέδατ' ἔνθα καὶ ἔνθα,
ἔς μυχὸν ἔξ οὐδοῦ, περὶ δὲ θριγκὸς κυάνοιο·
chrúseiai δὲ θύραι πυκινὸν δόμον ἐντὸς ἔεργον·
árgýreoi δὲ σταθμοὶ ἐν χαλκῷ ἔστασαν οὐδῶ,
árgýreon δ' ἐφ' ὑπερθύριον, χρυσῇ δὲ κορώνῃ.
chrúseioi δ' ἐκάτερθε καὶ árgýreoi κύνες ἦσαν,
οὓς Ἥφαιστος ἔτευξεν ἰδυίῃσι πραπίδεσσι
δῶμα φυλασσέμεναι μεγάλῃτορος Ἀλκινόοιο,
ἀθανάτους ὄντας καὶ ἀγήρωσ ἤματα πάντα.

De bronze eram as paredes que se estendiam daqui para ali,
até o lugar mais afastado da soleira; e a cornija era da cor azul.
De ouro eram as portas que se fechavam na casa robusta,
e na brônzea soleira viam-se colunas de prata.
Prateada era a ombreira e de ouro era a maçaneta da porta.
De cada lado estavam cães feitos de ouro e de prata,
que fabricara Hefesto com excepcional perícia
para guardarem o palácio do magnânimo Alcino:
eram imortais e todos os seus dias eram isentos de velhice.¹²¹

AMPLIAÇÃO DOS SENTIDOS

Embora retoricamente a sinestesia não tenha sido nominada como figura de retórica pelo antigos, apesar de sua etimologia nos convidar para este universo, curiosamente Quintiliano a aplica ao tratar dos tipos de vozes dos oradores, sintetizando, entre outros, Cícero. Diz o rétor: *Nam est et candida et fusca, et plena et exilis, et lenis et aspera, et contracta et fusa, et dura et flexibilis, et clara et optusa. Spiritus etiam longior breuiorque.*¹²² O que se verifica no excerto é justamente uma sistemática aplicação de sinestésias para clarificar as qualidades vocais. Tomemos aqui a primeira categoria, isto é, a *uox candida*¹²³ cujo oposto é a *uox*

¹²⁰ Hom., *Il.* 18.473-7.

¹²¹ Hom., *Od.* 7.86-94.

¹²² Quint., *Inst.* 11.3.15.

¹²³ OLD (2006, p. 265), em última acepção, 10^a: (of vocal tone) *Bright, clear*. LS (1987, p. 277): II. *Trop., pure, clear, serene, clean, spotless*, etc. A. Of the voice, *distinct, clear, pure, silver-toned (opp. fuscus)*, Quint., *Inst.*

fusca.¹²⁴ O rétor nesse caso registra que a qualidade essencial da voz, que deveria ser auditiva, é representada por qualidades visuais, afinal tanto a voz pode ser *alva, clara, branca* como pode ser *opaca, escura, negra*. Neste artigo não tenho a preocupação de traduzir o sentido indicado pelo rétor aos tipos de vozes, entretanto me parece óbvio que para qualificá-las vale-se desta figura. Há quem defenda – e isto me é caro – que Quintiliano opera simplesmente uma metáfora e, dessa forma, entendendo a sinestesia como uma *translatio sensus* ou uma *metáfora de percepção*, com a vênua do neologismo.

É verificável o quão essencial é o lugar da visão na definição da écfrase. Conquanto a écfrase seja um mecanismo ou processo de visualização que torna evidentes por vivacidade e clareza objetos descritos, é forçoso dizer que a visualidade construída extrapola o sentido que lhe é inerente, isto é, a visão. Esta vaza para outros sentidos de modo que a “visualidade” passa a ser dividida por outros sentidos em um dos polos da *translatio*, da metáfora. Isto, a que modernamente deu-se o nome de sinestesia – há uma origem neurológica –, a meu ver, é, portanto, uma metáfora especializada.¹²⁵ Assim quando Dante na *Comédia* diz que “pouco a pouco me lançava aonde sol é silente – *a poco a poco mi ripigneva là dove'l sol tace*”,¹²⁶ transmite a ideia de que o sol possui um predicado essencial que não é seu brilho ou calor; isto faz vazar sua característica inerente essencial do sentido da visão para o da audição, ampliando as camadas de sentido do referente, Dante tornou o “astro rei” mais vivo, ao torná-lo além de brilhante e quente, silente. Assim à sua claridade e brilho naturais, pode-se unir seu *poder de silêncio* o que acabou por amplificar a visão que se tem sobre ele, tornando-o, por assim dizer, mais presente, mesmo que o poeta no caso esteja tratando justamente do lugar em que não há sua presença – o inferno. Barbeti ao tratar de écfrases medievais, mais especificamente de um trecho do Purgatório de Dante informa que a écfrase emprega mais do que o sentido da visão; a audição e o olfato, muita vez, têm importância na construção de experiências e traduções na composição poética.¹²⁷

Partindo dos textos ecfrásticos mais antigos, estes já nos revelam a valorização desta *metáfora de percepção*, a sinestesia. Homero, ao falar das mulheres feácias dirigindo suas rocas e

11.3.15; Plin., *Nat.* 28.6.16, § 58.

¹²⁴ OLD (2006, p. 751), na terceira acepção propõe: (*of the voice*) *husky, hoarse*, cf. Suet., *Nero* 20.1. Já o LS (1987, p. 798) mais abundante: *Transf., of the voice, indistinct, husky, hoarse (opp. candidus): et vocis genera permulta: candidum (al. canorum) fuscum, leve asperum, grave acutum, etc., Cic., N.D. 2.58.146 Mos. and Orell. N. cr.; cf.: est (vox) et candida et fusca et plena et exilis, etc., Quint., Inst. 11.3.15; Plin., Nat. 28.6. 16, § 58: hic etiam fusca illa vox, qualem, etc., Quint. 11.3.171 (for which Cic., Brut. 38.141, subrauca).*

¹²⁵ Bradley (2013, p. 127-8): “As we know, synaesthesia is a complicated neurological condition in which stimulation of one sensory pathway leads to automatic, involuntary experiences in a second sensory pathway. In these terms, the ancients not were not synaesthetic any more than they were colour-blind. However, this does not mean that we should not think about how and why associations between the different senses were taking place in ancient thought, or indeed revisit (...)”

¹²⁶ Dante, *Inf.* 1.59-60.

¹²⁷ Barbeti (2011, p. 30).

emulando esta capacidade técnica com a de seus homens no navegar, propõe: *καιρουσσέων δ' ὀθονέων ἀπολείβεται ὕγρον ἔλαιον* – E dos fios de linho escorre o líquido azeite.¹²⁸ Faz o fio do tecido produzir textura tão suave e lisa que chega a escorrer da própria roca. Mais adiante, discorrendo sobre as qualidades das árvores do pomar de Alcino nos diz Homero: *ὄγχυαι καὶ ῥοιαί καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι/ συκέαι τε γλυκεραί καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι*. – pereiras, romãzeiras e macieiras de frutos brilhantes;/ figueiras que davam figos doces e viçosas oliveiras.¹²⁹ Conquanto o brilho de peras, romãs e maçãs seja referencialmente razoável, pensarmos que os figos sejam doces visualmente marca precisamente uma operação sinestésica, já que a doçura não é denotativamente qualidade visual.

A audição tem um lugar importante na construção ecfrástica na épica homérica, como se a visualidade pudesse em certa medida fornecer elementos de sua própria transmissão poética, no caso oral. Explico. Ao tomarmos a oralidade como cerne da poesia homérica, obviamente a visualidade lá operada ocupa-se também e insistentemente do sentido da audição, já que sem ela o que ter-se-ia é sua negação, a escrita. Na *Iliada*, em meio à écfrase do escudo, quando das bodas – negação do próprio *μῦθος*, dado que a infidelidade faz parte do moto da epopéia – se lê: *πολλὺς δ' ὑμέναιος ὀρώρει* – muitos entoavam o canto nupcial¹³⁰ ou *αὐλοὶ φόρμιγγές τε βοήν ἔχον* – flautas e líras emitiam o seu som.¹³¹ Alguns versos adiante: *σκιῆπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἡεροφώνων* – os cetros dos arautos de voz penetrante.¹³² No verso 525, temos: *δύω δ' ἄμ' ἔποντο νομῆες τερπόμενοι σύριγξι* – Atrás deles seguiam dois pastores, deleitando-se ao som da flauta. O que se nota, pois, é a figuração poético-visual de momentos musicais e oratórios, isto é, a transposição da música e do som (mais genericamente) para o elemento cinzelado – o escudo – valendo-se da composição poética.

Em Hesíodo o mesmo procedimento é utilizado no *Escudo de Héracles*:

τῆλε δ' ἅπ' αἰθομένων δαΐδων σέλας εἰλύφαζε
 χερσὶν ἐνὶ δμοῶν· ταὶ δ' ἀγλαΐη τεθαλυῖται
 πρόσθ' ἔκιον, τῆσιν δὲ χοροὶ παίζοντες ἔποντο·
 τοὶ μὲν ὑπὸ λιγυρῶν συρίγγων ἴεσαν αὐδὴν
 ἐξ ἀπαλῶν στομάτων, περὶ δὲ σφισιν ἄγνυτο ἡχώ·
 αἱ δ' ὑπὸ φορμίγγων ἄναγον χορὸν ἱμερόεντα.
 [ἔνθεν δ' αὖθ' ἐτέρωθε νέοι κώμαζον ὑπ' αὐλοῦ.]
 τοί γε μὲν αὖ παίζοντες ὑπ' ὀρχηθμῶ καὶ ἀοιδῇ
 [τοί γε μὲν αὖ γελῶντες ὑπ' αὐλητῆρι ἔκαστος]¹³³

¹²⁸ Hom., *Od.*, 7.106.

¹²⁹ Hom., *Od.*, 7.115-6.

¹³⁰ Hom., *Il.* 18.493.

¹³¹ Hom., *Il.* 18. 495.

¹³² Hom., *Il.* 18.505.

¹³³ Hes., *Scut.* 275-83.

Longe, o brilho de tochas acesas rodopiava
 nas mãos de servas, viçosas de esplendor
 iam adiante, seguidas de coros dançantes,
 que com sonoras flautas lançavam a voz
 das suaves bocas. Ao redor quebrava o eco.
 Elas com líras conduziam coro amoroso.
 Aí no outro lado jovens festejavam com flautas,
 uns a brincarem com a dança e o canto,
 outros a rirem, cada um com o flautista.¹³⁴

A literatura helenística retoma e revitaliza o procedimento e, nesse sentido, nas *Argonáuticas* de Apolônio de Rodes, na descrição da capa de Jasão, tem-se: ...Ζῆθος μὲν ἐπωμαδὸν ἡέρταζεν/ οὐρεος ἡλιβάτοιο κάρη, μογέοντι ἐοικώς/ Ἀμφίων δ' ἐπὶ οἱ χρυσέῃ φόρμιγγι λιγαίων/ ἦε, δις τόσση δὲ μετ' ἴχνια νίσσεται πέτρῃ – Sobre o ombro Zeto carregava/ o pico de um abrupto monte como ombreiro;/ com ele Anfíon, co'áurea fórminge cantando/ e atrás tal rocha que dobrava de tamanho.¹³⁵ Na *Eneida*, Virgílio ao compor os quadros d'Ílion no templo de Juno em Cartago, falando das mulheres troianas assevera o gesto de contristação dessas mulheres, desenhando o som que reverbera de suas mãos espalmadas golpeando seus próprios peitos, diz o mantuano: *Interea ad templum non aquae Palladis ibant/ crinibus Iliades passis peplumque ferebant, / suppliciter, tristes et tunsae pectora palmis* – Nisso as ilíadas se dirigiam ao templo de Palas,/ infesa Troia. Cabelos ao vento, de aspecto tristonho, / um belo manto lhe ofertavam; no peito com as mãos percutiam.¹³⁶ Neste caso além da amplificação sensorial, por assim dizer, e excluindo o aspecto metalinguístico impresso à questão nos textos de Homero e Hesíodo – são orais – a visualização ocupa-se de uma dimensão patética que a cena evoca, de sorte que a amplificação dos sentidos na écfrase amplifica argumentativamente o πάθος como efeito pretendido.

Em Filóstrato, o velho, inúmeros exemplos sinestésicos são apresentados no decurso de sua exploração da galeria de arte com seus jovens pupilos. Em *Como*, temos duas passagens interessantes. A primeira privilegiando o olfato e a segunda a audição, vejamos: a) “ἐπαινῶ καὶ τὸ ἔνδροσον τῶν ρόδων καὶ φημὶ γεγράφθαι αὐτὰ μετὰ τῆς ὀσμῆς. – Louvo também o orvalhado das rosas e afirmo que está pintado até o perfume;”¹³⁷ b) “μιμεῖται τινα ἢ γραφὴ καὶ κρότον, οὗ μάλιστα δεῖται ὁ κῶμος, καὶ ἡ δεξιὰ τοῖς δακτύλοις ὑπεσταλμένοις ὑποκειμένην τὴν ἀριστερὰν πληττει ἐς τὸ κοῖλον, ἵν' ὧσιν αἱ χεῖρες ξύμφωνοι πληττόμεναι τρόπῳ κυμβάλων. – A pintura imita de alguma forma o estrépito de que tanto precisa Como, e a mão direita, em punho, golpeia o oco da esquerda, para que as mãos assim golpeadas ressoem em uníssono à moda de címbalos.”¹³⁸ Assim como o odor das rosas é pintado pelo discurso, também o são o estrépito e o ressoar dos golpes da mão. Em *Meneceu* temos outro bom exemplo: “ὅρα

¹³⁴ Tradução de Jaa Torrano.

¹³⁵ A.R., 1.738-41. Tradução de Vinícius Ferreira Barth.

¹³⁶ Virg., *A*.1.479-81.

¹³⁷ Philostr., *Im*. 1.2.4.5. Tradução de Rosângela Santoro de Souza Amato.

¹³⁸ Philostr., *Im*. 1.2.5.14-8.

γὰρ τὰ τοῦ ζωγράφου. γράφει μειράκιον οὐ λευκὸν οὐδ' ἐκ τρυφῆς, ἀλλ' εὐψυχον καὶ παλαιίστρας πνέον, οἷον τὸ τῶν <μελιχρόων> ἄνθος, οὗς ἐπαινεῖ ὁ τοῦ Ἀρίστωνος, – Olhe agora o que fez o pintor! Pinta o jovem não pálido e efeminado, mas corajoso e com o cheiro dos ginásios, bronzeado, como apraz ao filho de Áriston.”

Assim, tanto o olhar periegemático que sustenta a écfrase, cuja dimensão radial amplia a captação de detalhes, como a exploração de cores e sentidos, tomados referencialmente ou em viés sinestésico, cuja aplicação amplifica as potencialidades discursivas descritivas de fazer ver e fazer sentir, são elementos que caracterizam de forma indene a écfrase, distinguindo-a da simples descrição referencial.

MODERNIDADE

Koelb, reavaliando o trabalho de Webb (1999), informa que modernamente o conceito de écfrase reaparece no final do século XIX reduzido à descrição de obra de arte. Observa, porém, que os trabalhos referenciadores desta ideia, os de Bertrand e Bougot, dizem respeito às *Imagines* de Filóstrato, e, nesse sentido, o equivoco apenas reproduziria a compreensão que os séculos XV, XVI, XVII e XVIII já tinham a respeito da écfrase, de um lado, e dessa obra de Filóstrato, o velho, de outro. Efetivamente, embora esses dois classicistas tenham operado o engano no XIX, vale lembrar que Nicolau de Mira, o rétor, já acrescentara entre os tipos de écfrases, aquelas que se dedicariam à pintura, numa clara referência aos dois Filóstratos e à escultura, ao que parece indicando a obra de Calístrato. Porém, as duas estudiosas, Webb e Koelb, reiteram que foi Leo Spitzer, em seu artigo sobre “Ode on a Grecian Urn” de John Keats, o primeiro a disseminar o conceito reduzido no âmbito da Teoria Literária e do New Criticism. Spitzer afirma que:

It is first of all a description of an urn – that is, it belongs to the genre, known to Occidental literature from Homer and Theocritus to the Parnassians and Rilke, of the *ekphrasis*, the poetic description of a pictorial or sculptural work of art, which description implies, in the words of Théophile Gautier, “une transposition d’art,” the reproduction through the medium of sensuously perceptible *objects d’art* (*ut pictura poesis*).¹³⁹

Parece-me, entretanto, que entender que a modernidade apenas restringiu a écfrase semanticamente, fazendo-a prosperar somente como um conceito em sinédoque, de espécie por gênero, é equivocado uma vez que, modernamente observada, a écfrase teve suas possibilidades de uso ampliadas, a despeito de seu objeto ser restritivo, e isto está em absoluta coadunação aos novos acordos estético-doutrinários entre os quais estão, a meu ver, aqueles que supõem a representação da transcendência, da utopia – *stricto sensu* – em ampliação de sentido da ideia de sublime de Ps.-Longino, ou ainda, acordos que dão lugar à expressão linguístico-literária de um espaço-tempo, ou melhor, de dimensões temporais

¹³⁹ Spitzer (1955, p. 206-7).

e espaciais não usuais ou incomuns. Assim tais possibilidades de uso da écfrase revestem de novos sentidos o mecanismo-procedimento retórico-poético para além da ortodoxia doutrinária antiga, absolutamente adequados aos novos tempos, longe, portanto, de uma restrição simples e supostamente limitadora. Assim se Leo Spitzer, ao pontificar a écfrase como descrição de obra de arte exclusivamente, pode ter limitado o objeto operado pela écfrase moderna, – e o fez – isto não significa que tal objeto artístico representa algo que é visível no mundo natural, ou mesmo, conquanto fosse *visível* e *palpável* (ἐναργής) na natureza, este seguramente *poderia ou não* estar sendo tomado denotativa ou referencialmente; mas, em caso negativo, como metáfora, hipérbole, prosopopeia e reificação, etc., retirando e afastando de si certo caráter protocolar de uma descrição meramente denotativa. Portanto, erro foi desconsiderar a normatização e a aplicação histórica do conceito, entendendo que a filiação ao procedimento transistórico ou obsequiando as claras e precisas referências clássicas de emulação, tendo sido observado Keats, pudesse lhe afetar *as virtudes de puro sangue romântico ou de senhor de uma originalidade genial*.

No entanto, ainda me debruçando sobre a restrição semântica da écfrase como descrição de obra de arte, há que se pensar não só em exemplos pragmáticos e doutrinários antigos, como também em autores dos séculos XV ao XVIII que continuamente deram significativa relevância à relação entre poesia e pintura, expressa de três formas distintas, mas correlatas: a aplicação de conceitos da arte retórica à arte da pintura; a compreensão da arte da pintura como uma tradução visual ou figurativa de uma estória ou de um tema literário e o entendimento da écfrase em seu sentido estrito, isto é, descrição de obras visuais, ou ainda, a compreensão de que esta écfrase nada mais era do que a intermediação da literatura no entendimento da obra visual. Em qualquer uma dessas possibilidades o que posso notar é a presença do preceito horaciano do *ut pictura poesis* redivivo. Nesse sentido, devemos entender a reconstrução moderna de écfrase como uma revalorização da arte romântica que rapta do renascimento e da antiguidade referências de erudição a fim de impor a sua arte “maior valor estético”, logo afastando-a, em certa medida, do gênio inspirado e original e aproximando-a de referentes historicamente observáveis, legitimando *auctoritates* antigas.

Assim, o poema de Keats desnuda um sofisticado nível de atenção com o passado, ao repercutir certos procedimentos próprios das écfrases autônomas dos epigramas ecfásticos e das *imagines* de Filóstrato, o velho ou de elementos estruturais contemplados por Homero e Virgílio. Seu nível de erudição de longe ultrapassa um vazio estético, estéril, antes atribuo a sua poesia contribuição relevante àquilo que pode ser considerada simples descrição de obra de arte, observada restritivamente. A urna grega de Keats – artefato absolutamente frequente em museus – muito além de ser uma tradução de um artefato em palavras construída referencialmente, constitui-se como marco interessante na série histórica de écfrases, dado que aponta conscientemente para uma função inolvidável e paradoxal: a vida e a morte em estreita relação com a arte, seja poesia, seja pintura. Mas isto transcende à simples confinidade entre elas; na verdade, revitaliza, no séc. XIX, o aforisma de Hipócrates, revivido por Sêneca: *ars longa, vita brevis*. Vale dizer que esta urna serve como depósito de cinzas de mortos, logo afeita à lembrança de quem já não está mais presente, de maneira que esta se

compara à própria natureza da écfrase, pois que esta e aquela tornam presente algo ausente, a urna, o morto; a écfrase, a imagem. Enquanto sua forma, sua decoração, as pinturas que a compõem, associam-se, via écfrase, à ideia de perenidade; seu conteúdo é um morto, ou melhor, restos, sobras, vestígios de um morto, resguardado, encapsulado e imune à ação deletéria do tempo. Ademais é interessante o fato de que, ao compor sua *descrição palpável*, Keats vivifica suas imagens, as põe em movimento no tempo eterno, representando, a meu ver, a imortalidade que deve estar presente nas artes; entretanto, o poeta vai além, a própria urna é alguém personificado, afinal ela é *thou... unravish'd bride of quietness*, ou *thou foster-child of silence*. Mas deixemos Keats falar:

Thou still unravish'd bride of quietness,
 Thou foster-child of silence and slow time,
 Sylvan historian, who canst thus express
 A flowery tale more sweetly than our rhyme:
 What leaf-fring'd legend haunts about thy shape
 Of deities or mortals, or of both,
 In Tempe or the dales of Arcady?
 What men or gods are these? What maidens loth?
 What mad pursuit? What struggle to escape?
 What pipes and timbrels? What wild ecstasy?

Heard melodies are sweet, but those unheard
 Are sweeter; therefore, ye soft pipes, play on;
 Not to the sensual ear, but, more endear'd,
 Pipe to the spirit ditties of no tone:
 Fair youth, beneath the trees, thou canst not leave
 Thy song, nor ever can those trees be bare;
 Bold Lover, never, never canst thou kiss,
 Though winning near the goal yet, do not grieve;
 She cannot fade, though thou hast not thy bliss,
 For ever wilt thou love, and she be fair!

O poema inicia com apresentação do interlocutor *thou*, indicado como uma *still unravish'd bride of quietness* – ainda não-violentada noiva da mansidão, da quietude, da calma; uma filha de criação do silêncio e do lento tempo, historiadora silvestre que pode então expressar uma estória florida mais doce do que a rima, a poesia que é justamente a expressão do eu-poemático, já que a poesia a que se refere é *our rhyme*. Continua: *What leaf-fring'd legend haunts about thy shape?* – Mas que lenda de franja petalada assombra sobre tua forma? –, isto é, como esta noiva inviolada da mansidão, filha de criação do silêncio e do lento tempo é uma historiadora silvestre? Como alguém é capaz de formular narrativas tão qualificadas (floridas) que superam a própria poesia, pois a desvela, a revela, a interpreta – ἐρμηνεύω? A ideia de estórias floridas, parece-me, está ligada com o propósito de uma antologia (ἀνθός+λογία), de florilégio que, nesse sentido, não só une as cinco estrofes do poema como pode ser remetida à forma epigramática dos livros II e III da *Antologia Palatina* que contém epigramas

ecfrásticos, como às próprias coleções de quadros dos dois Filóstratos e de Calístrato. Assim Keats marca, ao meu ver, sua posição na série histórica das écfrases, apresenta “suas amizades poéticas”.¹⁴⁰ Retomo o poema. Resta saber que forma é esta: *deities? mortals? Both?* – Deidades? Mortais? Ambos? Onde ela está? Em Tempe? Na Arcádia? Que homens e deuses são estes? Que virgem relutante é esta? Que louca perseguição? Que luta para fugir? Que flautas e tamboretes? Que selvagem êxtase? Parece claro que esta estrofe apresenta o suporte de uma narrativa que traz em si *eventos enigmáticos* que devem ser esclarecidos pelo observador/leitor, um enunciário experto que os vê e os lê, de forma que o faz com os olhos incorpóreos da φαντασία a partir da leitura do λόγος, da écfrase poética. Assim, as imagens são convertidas em linguagem verbal pelo poeta sem que a natureza visual as abandone. Ainda é importante ressaltar que Keats em caminho inverso a Platão, e em absoluto acordo com os rétores e sofistas antigos – principalmente os da segunda sofística –, vê nos procedimentos imagéticos valor e não déficit visto que os valoriza explicitamente.

A atenção do leitor/observador, nos moldes apontados por Goldhill, como já vimos, neste caso é dupla: tanto pode ser a de um olhar perplexo e admirado, talvez, maravilhado (θαυμάζω/*mirari*) que tenta desvendar o *reconhecimento* da sua própria condição, logo, da condição humana, de sua natureza limitada e precária diante da arte, ou, simplesmente, diante do duplo que nos une, a todos nós: vida e morte; como pode ser a de um olhar reflexivo e atento, operado pelo observador dos epigramas ecfrásticos, *silente* e *transfixado*, ocupado em desvendar enigmas trazidos à luz em forma de *poesia* e de *relevo* de uma urna grega que fala; observador este que diante do inefável desvendado e principalmente revelado (τὸ δηλούμενον), só possui uma escapatória: a transcendência, como φάρμακον – droga e pintura¹⁴¹ – para o seu *spleen*, afinal o que poderia produzir mais melancolia do que a inesgotável eternidade? *That leaves a heart high-sorrowful and cloy'd, / A burning forehead, and a parching tongue.*

Isso é o que se confirma na segunda estrofe, já que as melodias ouvidas a partir da poesia, provavelmente, são doces, mas mais doces são as inaudíveis porquanto esculpidas, cinzeladas, pintadas... – como já vimos a importância das sinestesias na écfrase – *Heard melodies are sweet, but those unheard / Are sweeter...* Donde, exorta as flautas a soar, flautas igualmente animadas já que são *ye: therefore, ye soft pipes, play on* – Vós, suaves flautas, portanto, folgai! Entretanto não para os ouvidos reais, mas para o *sensual ear* – ouvido sensível ou sensual – são possibilidades – mas para o ouvido encarecido, *connaisseur*, experto, para aquele que conhece a música sem a música ... *Pipe to the spirit ditties of no tone* – Flauta para as cantigas da mente sem música. O jovem músico não pode abandonar sua flauta sob as árvores, tampouco as árvores podem perder suas folhas – *Fair youth, beneath the trees, thou canst not leave/ Thy song, nor ever can those trees be bare.* Junto com o flautista – Virgílio bucólico e Homero de Fêmio¹⁴²

¹⁴⁰ Algo me leva a crer que *Les Fleurs du Mal* retomará anos mais tarde esta mesma ideia de coleção poética, filtrada sob a égide da poética do XIX. Baudelaire nasce no ano da morte de Keats em 1821, *As Flores do Mal* são publicadas em 1851.

¹⁴¹ Traduções possíveis para o termo.

¹⁴² Hom., *Od.* 22.

e de Demódoco¹⁴³ são referências importantes – tem-se a imutabilidade do quadro que permanece vivo e eterno sempre, o que é confirmado pela terceira estrofe:

Ah, happy, happy boughs! that cannot shed
 Your leaves, nor ever bid the Spring adieu;
 And, happy melodist, unwearied,
For ever piping songs for ever new;
 More happy love! more happy, happy love!
For ever warm and still to be enjoy'd,
For ever panting, and for ever young;
 All breathing human passion far above,
 That leaves a heart high-sorrowful and cloy'd,
 A burning forehead, and a parching tongue.

É digno de nota o uso do advérbio de tempo “ever”, positiva e negativamente utilizado, denotando a perenidade dos elementos compósitos apresentados, isto é, as folhas que nunca perdem o viço e que não temem a passagem das estações – a idade do ouro –, o cantor que sempre renova seu canto, o amante sempre desejoso mais do que feliz sempre, como um Odisseu que astuciosamente não perdeu a esperança. Nesse sentido, a estrofe interage diretamente com a *Odisseia* e com a *Iliada*. Lembra tanto o *canto da memória coletiva*, como os jardins e os pomares da casa de Alcino. Tomemos agora as duas últimas estrofes:

Who are these coming to the sacrifice?
 To what green altar, O mysterious priest,
 Lead'st thou that heifer lowing at the skies,
 And all her silken flanks with garlands drest?
 What little town by river or sea shore,
 Or mountain-built with peaceful citadel,
 Is emptied of this folk, this pious morn?
 And, little town, thy streets for evermore
 Will silent be; and not a soul to tell
 Why thou art desolate, can e'er return.

O Attic shape! Fair attitude! with brede
 Of marble men and maidens overwrought,
 With forest branches and the trodden weed;
 Thou, silent form, dost tease us out of thought
 As doth eternity: Cold Pastoral!
 When old age shall this generation waste,
 Thou shalt remain, in midst of other woe
 Than ours, a friend to man, to whom thou say'st,
 “Beauty is truth, truth beauty,—that is all
 Ye know on earth, and all ye need to know.”

¹⁴³ Hom., *Od.* 8.

Na quarta estrofe, Keats apresenta a descrição da urna acrescentando verbos de movimento como que animando a cena, isto é, fazendo com que os elementos representados passassem a agir: *Who are these coming to the sacrifice?* – Quem são estes vindo para o sacrifício? *O mysterious priest, / Lead'st thou that heifer lowing at the skies* – Ó misterioso sacerdote, conduz tua novilha berrando aos céus. Nos dois primeiros versos temos a assistência da cena – *Who are these?* No terceiro e quarto versos, têm-se o sacerdote e seu sacrifício – uma rês, uma virgem... afinal caminha enfeitada com guirlandas acetinadas nos flancos. Quem sabe é uma virgem? – *that heifer lowing at the skies*. Entretanto, é digno de nota que o poeta circunscreve sua écfrase no âmbito da periegeese, não só pelo afluxo de uma população que vai caminhando assistir ao sacrifício como também pela posição assumida pelo sacerdote que conduz seu sacrifício (περιηγήομαι/ἀφηγέομαι) até os céus – o altar? Com tal afluxo de pessoas ao sacrifício a pequenina cidade está vazia. As referências à própria noção de écfrase é aqui exposta, já que tal procissão pode ser ligada a condição do discurso periegemático.

O fechamento do poema encaminha finalmente a reflexão central. A forma ática é exortada, apontando para homens e jovens de mármore, acompanhados da relva e das folhagens. Keats retoma a ideia de silêncio das imagens e sua capacidade de nos provocar, de nos levar para fora de nosso pensamento, de buscar a φαντασία. A urna é a própria eternidade. A juventude que a produz como poesia irá envelhecer e morrer, enquanto a arte será sempre eterna. Daí finaliza: *Beauty is truth, truth beauty,—that is all/ Ye know on earth, and all ye need to know.*”

CONCLUSÕES

Uma questão, por fim, que deve ser observada diacronicamente é qual motivo teria feito o conceito retórico-poético de écfrase mais amplo se restringir, limitar-se à descrição de obra de arte. Quatro vetores somados parecem responder essa questão semântica: a) o fato de serem suas virtudes, a ἐνάργεια (vivacidade) e a σαφήνεια (clareza), qualidades especialmente visuais, ou melhor, que expressam visualmente algo verbalmente lido ou ouvido; b) a reincidência de descrições de objetos artísticos – lato sensu – na série histórica de écfrases interventivas em gêneros continentais, a saber, os escudos de Aquiles, Héracles, Eneias e de Aníbal (cinzelamento), o palácio de Alcino, o templo de Apolo (arquitetura), as pinturas do templo de Juno (pintura), os mantos de Jasão e de Tétis, a tapeçaria da tenda (tecelagem); c) Filóstrato, o velho, rétor com obra vária e reconhecida, cujo opúsculo *Εἰκόνες* ou *Imagines* – duas coleções de descrições de quadros – teria assanhado os prudentes do Renascimento a tomá-las, écfrases, não só como modelo de suas pinturas, mas também como louvor às antigas autoridades, autores de quadros perdidos; d) a relação entre os epigramas ecfásticos e as obras de estatuária.

Filóstrato, o velho, de um lado e Paulo Silenciário, de outro, são responsáveis por um categoria intermediária de écfrases (no sentido antigo) de obras de arte e de arquitetura. Uma diferença parece-me indiscutível: o primeiro opera um modelo imaginário, uma φαντασία, ajudando seu enunciatório a construir mentalmente uma antologia, uma recolha,

um florilégio de imagens – verbais ou não – que pertencem a memória coletiva desses antigos, como se pudéssemos ter uma série de quadros compondo a memória partilhada, em forma de pequenos discursos epidíticos; já o segundo ocupa-se em produzir poesia tendo como objeto um lugar sagrado concreto e existente, fazendo que o leitor que não conhece a catedral reproduza mentalmente a sua própria Santa Sofia em φαντασία ou fazendo que aquele que a conhece pessoalmente amplifique suas possibilidades de transcendência diante da grandeza da obra de Deus. Os quadros de Filóstrato reproduzem elementos dos lugares da memória partilhada, como operação intelectual e inteligível, a Écfrase da Hagia Sophia de Silenciário reproduz em princípio o visível, o concreto, como operação sensível a fim de fazer que o mundo concreto converta-se em lugar transcendente, amplificando, portanto, a magnificência da arquitetura em nome das virtudes que apresenta. A galeria de Filóstrato converte a pertença coletiva em produto colecionável da memória letrada e iconográfica, fonte da qual Keats pode ter muito bem bebido.

Assim, creio que para estudarmos a écfrase hoje em dia, seja ela antiga, moderna ou contemporânea significa não abrir mão de uma visada retrospectiva dela, de um lado, e prospectiva dela e sobre ela, de outro, a fim de que possamos redefini-la de acordo com seus critérios transistóricos. Ainda que Webb tenha argumentado que a restrição semântica imposta à écfrase seja em grande parte obra de Spitzer em 1955, Zeitlin mais recentemente aponta que o fenômeno é antigo, já que as écfrases interventivas são de objetos manufaturados artisticamente e, além disso, a relação entre imagem e palavras é uma preocupação que pode ser mapeada pelo menos desde Simônides, citado por Plutarco, ao propor que a pintura é a poesia muda e a poesia é a pintura que fala. Isto sem falar do Horácio da *Arx*, v.361: *ut pictura poesis*, como a pintura a poesia.

Heffernan, em seu trabalho de 1991, acerca das relações entre écfrase e representação, apresenta uma boa síntese acerca das questões que cercam a écfrase modernamente. Argumenta inicialmente que apesar de a écfrase ser sistematicamente discutida em vários encontros acadêmicos, *“this ancient term is still struggling for modern recognition”*. Gravemente vaticina que poucos são os estudiosos que se ocupam da écfrase, entretanto isso não significa que os trabalhos que envolvem a relação literatura e artes visuais sejam poucos, mas significa sim que quase ninguém modernamente vem usando o termo, nem mesmo aqueles que se envolveram com a discussão do poema de Keats, estudado por Spitzer. Diante desta situação caótica “desenhada” pelo crítico, porém, ele acredita que se deve entendê-la como modo literário e, nesse sentido, apresenta a teoria de Murray Krieger de 1967, que discute a écfrase como *“a general principle of poetics, asserted by every poem in assertion of its integrity”*, de sorte que este eleva a écfrase de um tipo de literatura para um princípio literário, fazendo com que *“the plastic, spatial object of poetic relationships which must be superimposed upon literature’s turning world to ‘still’ it.”* Fato para o qual espero ter contribuído.

REFERÊNCIAS

- AMATO, R. S. S. *Amores e outras imagens de Filostrato*. São Paulo: Fundação Bienal; Hedra, 2012.
- BAGOLIN, L. *Ékphrasis* no Segundo Comentário de Lorenzo Ghiberti. *Letras Clássicas*, v. 18, n. 1, p. 51-72, 2014. DOI: 10.11606/issn.2358-3150.v18i1p51-72.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1984.
- BAL, M. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. 3rd ed. Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- BARBETTI, C. *Ekphrastic Medieval Visions: A New Discussion in Interarts Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- BARTH, V. F. *O Canto I das Argonáuticas de Apolônio de Rodes*. 2013. Dissertação (Mestrado) –UFPR, Curitiba, 2013.
- BARTHES, R. “L’effet de reel” in *Communications*, 11. *Recherches sémiologiques le vraisemblable*. 84-9, 1968. DOI: 10.3406/comm.1968.1158. Acesso em: 21 jan. 2017.
- BECKER, E. *Paulus Salentiaris Descriptio S. Sophiae et Ambonis*. Ex Recognitione Immanuelis Bekkeri in Nierbuhrii, B. G. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. 3-48, 1837.
- BENEDIKTSON, D. T. *Literature and the Visual Arts in Ancient Greece and Rome*. Norman: University of Oklahoma Press, 2000.
- BERTRAND, E. *Un Critique d’art dans l’antiquité: Philostrate et son école*. Paris: E. Thorin, 1882.
- BORGES, J. L. “Del rigor en la ciencia” in *Historia universal de la infamia*, 1946.
- BOUGOT, A. *Philostrate l’ancien: une galerie antique*. Paris: Librairie Renouard, 1881.
- BOWIE, E. Philostratus: The Life of a Sophist. In: BOWIE, E.; ELSNER, J. (eds.). *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 19-32.
- BOWIE, E.; ELSNER, J. (eds.). *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- BRADLEY, M. Colour as Synaesthetic experience in Antiquity. In: BUTLER, S.; PURVES, A. (eds.). *Synaesthesia and the Ancient Senses*. Durhan: Acumen, 2013, p. 127-90.
- CALVINO, I. *Por que Ler os Clássicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- CHINN, C. Before Your Very Eyes: Pliny *Epistulae* 5.6 and the Ancient Theory of Ekphrasis. *CPh*, v. 102, n. 3, p. 265-80, 2007. DOI:10.1086/529472.
- COSTA E SILVA, B. A narrativa da écfrese no *Idílio I* de Teócrito e na Europa de Mosco. In: RODRIGUES, F. et alii. *Helenismo*. São Paulo: Humanitas, 2016, p. 115-29.
- DIBBERN, C. O escudo de Aníbal: *Punica* 2.395-456. *Letras Clássicas*, v. 18, n. 1, p. 127-37, 2014. DOI: 10.11606/issn.2358-3150.v18i1p127-137.

DUARTE, A. Cena e cenografia no *Íon* de Eurípides. *Letras Clássicas*, v. 18, n. 1, p. 35-50, 2014. DOI: 10.11606/issn.2358-3150.v18i1p35-50.

DUBEL, S. Ekphrasis et enargeia: la description antique comme percurs. In: LÉVY, C.; PERNOT, L. (org.). *Dire l'Evidence*. Paris: L' Harmattan, 1997, p. 249-64.

ELSNER, J. The Genres of ekphrasis. In: ELSNER, J. (ed.). *The Verbal and the Visual: Cultures of Ekphrasis in Antiquity*. *Ramus*, v. 31, p. 1-18, 2002. DOI: 10.1017/S0048671X00001338.

ELSNER, J. A Protean Corpus. In: BOWIE E.; ELSNER J. (eds.). *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 3-18.

FELTEN, J. (ed.) *Nicolai Progymnasmata*. Leipzig: Teubner, 1913. [Rhetores Graeci 11].

FOWLER, D. Narrate and Describe: The Problem of Ekphrasis. *JRS*, v. 81, p. 25-35, 1991. DOI:10.2307/300486.

FRIEDLAENDER, P. *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius: Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*. Leipzig: Teubner [=Nachdruck: Hildesheim 1969], 1912.

GENETTE, G. *Figures of Literary Discourse*. Trans. A. Sheridan. New York: Columbia University Press, 1982.

GIBSON, C. A. *Libanius's progymnasmata: model exercises in Greek prose composition and rhetoric*. Translated with an introduction and notes by C. A. Gibson. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

GOLDHILL, S. What Is Ekphrasis For? *CPh*, v. 102, n. 1, p. 1-19, 2007.

HALM, K. Praeexercitamina Priciani Grammatici ex Hermogene versa. In: *Rhetores Minores*. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1863, p. 551-60.

HANSEN, J. A. Categorias epidíticas da ekphrasis. *Revista USP*, v. 71, p. 85-105, 2006.

HARDEN, S. J. Eros Through the Looking-Glass? Erotic Ekphrasis and Narrative Structure in Moschus' Europa. *Ramus*, v. 40, n. 2, p. 87-105, 2011. DOI: 10.1017/S0048671X00000357.

HARLOE, K. Allusion and ekphrasis in Winckelmann's. Paris description of the Apollo Belvedere. *CCJ*, v. 53, p. 229-52, 2007.

HEFFERNAN, J. A. Ekphrasis and Representation. *New Literary History*, Roblings: Art, Criticism, Genre, v. 22, n. 2, p. 297-316, 1991.

KENNEDY, G. A. *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric. Aelius Theon; Hermogenes; Aphthonius The Sophist; Nicolaus The Sophist*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

KOELB, J. H. *The poetics of description: imagined places in European literature*. New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.

KOSSOVITCH, L. La Descontinuité dans l'Histoire de l'Art. In: GALARD, J. (org.). *Ruptures: de la Descontinuité dans la Vie Artistique*. Paris: École Nationale Supérieure des Beaux-Arts/ Musée du Louvre, 2002, p. 303-39.

KRIEGER, M. Ekphrasis and the Still Movement of Poetry; or, Laokoön Revisited. In: McDOWELL, F. P. W. (ed.). *The Poet as Critic. Evanston. The Play and Place of Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967, p. 263-88.

LAUSBERG, H. *Elementos de Retórica Literária*. Tradução, prefácio e aditamentos de R. M. Rosado Fernandes. 2. ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1972.

LAUSBERG, H. *Manual de Retórica Literaria*. v. I-III. Versión española de José Pérez Riesco. Madrid: Gredos, 1991.

LS – Lewis, C. T.; SHORT, C. *A Latin Dictionary*. Oxford: At Clarendon Press, 1987.

LSJ – Lidell, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: At Clarendon Press, 1977.

LOURENÇO, F. *Odisseia. Homero*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

LOURENÇO, F. *Iliada. Homero*. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.

LUKACS, G. *Writer and Critic and other Essays*. Trans. A. Kahn. London: Merlin, 1978.

MACRIDES, R.; MAGDALINO, P. The architecture of ekphrasis: construction and context of Paul the Silentiary's poem on Hagia Sophia. *BMGS*, v. 12, p. 47-82, 1988.

MASON, H. C. Jason's Cloak and the shield of Heracles. *Mnemosyne*, v. 69, p. 183-201, 2016. DOI: 10.1163/1568525X-12341830.

MARTINHO, M. À propos des différences entre les *Praeexercitamina* de Priscien et les *Progymnasmata* du Ps.-Hermogène. In: BARATIN, M.; COLOMBAT, B.; HOLTZ, L. (eds.). *Priscien: Transmission et refondation de la grammaire, de l'antiquité aux modernes*. Turnhout: Brepols Publishers, [Studia Artistarum, 21], 2009, p. 395-410.

MARTINHO, M. Acerca das Diferenças Doutrinárias entre os *Praeexercitamina* de Prisciano e os *Progymnasmata* do Ps.-Hermógenes. In: FLORES-JÚNIOR, O.; MARTINHO, M.; RENNÓ ASSUNÇÃO, T. (org.). *Ensaio de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 269-89.

MARTINS, P. Eneias se reconhece. *Letras Clássicas*, v. 5, n. 1, p. 143-157, 2001. DOI: 10.11606/issn.2358-3150.v0i5p143-157 [= Martins (2013, p. 48-68)].

MARTINS, P. Desafios da Écfrase. In: RODOLPHO, M. *Écfrase e Evidência nas Letras Latinas: Doutrina e Práxis*. São Paulo: Humanitas, 2012, p. 13-23.

MARTINS, P. *Pictura tacens, poesis loquens. Limites da Representação*. Tese (Livre-Docência) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo, 2013.

MARTINS, P. *Odisseia* 7.79-135: uma ἐκφρασις? *Letras Clássicas*, v. 18, n. 1, p. 19-34, 2014. DOI: 10.11606/issn.2358-3150.v18i1p19-34 [= Martins (2013, p. 32-46)].

MARTINS, P. Vertentes do retrato romano no final da República e no início do Principado. *Cadernos de Pesquisa Histórica*, Uberlândia, UFU, v. 27, n. 2, p. 13-38, 2014b.

MATTIACCI, S. Quando L'immagine ha Bisogno della Parola: Riflessioni sulla Poetica dell'ekphrasis nell'epigramma latino. *Prometheus*, v. 39, p. 207-26, 2013.

MERRIAM, C. U. An Examination of Janson's Cloak (Apollonius Rhodius, *Argonautica* 1.730-68). *Scholía*, v. 2, p. 69-80, 1993.

NICOLAI, R. L'ekphrasis, Una Tipologia Compositiva dimenticata dalla Critica Anticae dalla Moderna. *Aion* (filol.), v. 31, p. 29-45, 2009.

NOGUEIRA, É. *Verdade, contenda e poesia nos Idílios de Teócrito*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. DOI:10.11606/T.8.2012.tde-06112012-125428. Recuperado em 2016-12-20, de www.teses.usp.br.

NUNES, C. A. *Eneida. Virgílio*. Organizada por João Angelo Oliva Neto. São Paulo: 34 Editora, 2013.

OLD – Glare, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: At Clarendon Press, 2006.

OLIVA NETO, J. A. Écfrase da Vila de Plínio na Túsia (Plínio, o Jovem, Livro 5, Epístola 6: comentário, tradução e notas). *Letras Clássicas*, v. 19, n. 1, p. 181-95, 2015. DOI: 10.11606/issn.2358-3150.v19i1p181-195.

ORTEGA, N. R. “*Ut Pictura Poesis*”: Ekphrasis in the Seventeenth Century. In: BACA, M.; ORTEGA, N. R. (orgs.). *Pietro Mellini's Inventory in Verse, 1681*, 2016. <http://www.getty.edu/research/mellini/essay/ekphrasis>. Acesso em: 27 dez. 2016.

PATILLON, M.; BOLOGNESI, G. (eds.). Aelius Théon, *Progymnasmata*. Éd. Patillon, M. et Bolognesi, G. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

PAYNE, M. Ekphrasis and Song in Theocritus' *Idyll* 1. *GRBS*, v. 42, p. 263-87, 2001.

PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos*. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

PUTNAM, M. C. J. *Virgil's Epic Designs. Ekphrasis in the Aeneid*. New Haven: Yale University Press, 1998.

RABE, H. (ed.). *Hermogenis opera. Hermogenes Rhet., Progymnasmata*. Leipzig: Teubner, 1969.

RLM – Halm, K. *Rhetores Latini Minores. Ex Codicibus Maximam Partem Primum Adhibitis. Emendabat Carolus Halm. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri*, 1863.

RODOLPHO, M. *Écfrase e Evidência nas Letras Latinas: Doutrina e Práxis*. São Paulo: Humanitas, 2012.

- RODOLPHO, M. Écfrase e evidência. *Letras Clássicas*, v. 18, n. 1, p. 94-113, 2014. DOI: 10.11606/issn.2358-3150.v18i1p94-113.
- ROSAND, D. Ekphrasis and the Generation of Images. *Arion*, v. 1, n. 1, p. 61-105, 1990.
- SEBASTIANI, B. B. *História Pragmática* de Políbio. Tradução dos Livros I-VI. Introdução e Notas. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- SHAPIRO, H. A. Jason's Cloak. *TAPhA*, v. 110, p. 263-86, 1980.
- SOARES, M. T. M. Ekphrasis e Enargeia na Historiografia de Tucídides e no Pensamento Filosófico de Paul Ricoeur. *Talia Dixit*, v. 6, p. 1-23, 2011.
- SPENGEL, L. (ed.). *Rhetores Graeci, vol. 2. Aelius Theon Rhet., Progymnasmata*. Leipzig: Teubner, 1966.
- SPITZER, L. The "Ode on a Grecian Urn," or Content vs. Metagrammar. *Comparative Literature*, v. 7, n. 3, p. 203-25, 1955. DOI:10.2307/1768227.
- SQUIRE, M. Ecphrasis: Visual and Verbal Interactions in Ancient Greek and Latin Literature. In: *Oxford Handbooks Online. Scholarly Research Reviews*, 2015. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199935390.013.58.
- STEWART, P. *Statues in roman society. Representation and response*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SWAIN, S. Culture and nature in Philostratus. In: BOWIE, E.; ELSNER, J. (eds.). *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 33-48.
- TORRANO, Jaa. O escudo de Héracles de Hesíodo. Tradução de Jaa Torrano, segundo o texto de F. Solmsen. *Hypnos*, v. 5/6, p. 185-221, 2000.
- WERNER, E. Imagens tecidas em verso: A representação do mito de Ariadne no *carmen* LXIV de Catulo. *Letras Clássicas*, v. 19, n. 1, p. 162-80, 2016. DOI: 10.11606/issn.2358-3150.v19i1p162-180.
- WHITBY, M. The occasion of Paul the Silentiary's Ekphrasis of S. Sophia. *CQ*, v. 35, n. 1, p. 215-28, 1985. DOI: 10.1017/S0009838800014695.
- ZANCHETTA, R. Écfrase como exemplo de pintura. *Letras Clássicas*, v. 18, n. 1, p. 114-126, 2014. DOI: 10.11606/issn.2358-3150.v18i1p114-126
- ZEITLIN, F. I. Figure: Ekphrasis. *Greece & Rome*, v. 60, p. 17-31, 2013. DOI:10.1017/S0017383512000241.

Recebido em: 24 de fevereiro de 2017

Aprovado em: 15 de março de 2017

TRADUÇÃO

O REINADO DE GALIENO DE ACORDO COM AURÉLIO VÍTOR: COMENTÁRIO E TRADUÇÃO

Moisés Antikeira*

* Universidade
Estadual do Oeste do
Paraná.

RESUMO: Este trabalho divide-se em duas pequenas partes. A primeira apresenta um comentário pontual sobre o motivo pelo qual Aurélio Vítor, historiador do século IV, retratou o imperador Galieno (253-268) como se o reinado daquele sintetizasse a crise do século III. A segunda parte contempla uma tradução do capítulo 33 do texto latino de Aurélio Vítor.

PALAVRAS-CHAVE: Aurélio Vítor; Galieno; Senado romano.

*AURELIUS VICTOR ON THE REIGN OF GALLIENUS:
COMMENTARY AND TRANSLATION*

ABSTRACT: This paper splits into two brief parts. The first one presents a concise commentary on the reason why the fourth-century historian Aurelius Victor depicted the reign of the emperor Gallienus (253-268) as if it were a summary of the crisis of the third century. The second one contains a complete translation for the 33rd chapter of the Latin text written by Aurelius Victor.

KEYWORDS: Aurelius Victor; Gallienus; Roman Senate.

O reinado de Galieno corresponde a um período crucial em meio à chamada “crise do século III”.¹ Do ponto de vista político, por exemplo, os acontecimentos que se desenrolaram naquela época tornaram nítidas as contradições inerentes ao sistema do Principado, em que o imperador, projetado na posição de

¹ Sigo aqui a proposta formulada por Lukas de Blois (2002, p. 17; 2006, p. 26) de que houve, de fato, um processo de crise que perpassou o Império romano entre as décadas de 250 e 280 e, em especial, por volta do ano 260, envolvendo basicamente as províncias diretamente atingidas por conflitos militares, bem como nas áreas imediatamente subjacentes a elas; tamanha crise, todavia, resultou em transformações concernentes às estruturas imperiais como um todo. Ora, é a partir de 260 que Galieno passaria a governar o Estado romano na condição de único imperador “legítimo”, após a captura e morte de seu pai, Valeriano, por parte dos persas sassânidas.

primus inter pares, haveria de se cercar de outros aristocratas cujo *status* social ultrapassava, e muito, a efetiva capacidade administrativa de que dispunham.² Diante de um cenário de crise política e militar, Galieno promoveu um conjunto de alterações institucionais que pavimentou a ascensão sociopolítica de grupos alheios às tradicionais famílias senatoriais, mas dotados dos predicados marciais necessários à manutenção das estruturas do Estado imperial (De Blois, 1976, p. 206). Desta forma, o soberano “empregou homens de nível equestre em um grau muito maior do que [Septímio] Severo [193-211] havia feito”, destinando-os para o exercício de ofícios que, até então, concentravam-se quase que exclusivamente nas mãos dos senadores, como era o caso dos cargos de comando no exército romano (Southern, 2001, p. 91).

A agudização dessas tensões políticas, cujas origens remetiam ao sistema político desenvolvido ao tempo de Augusto, configura um dos processos mais significativos da época de Galieno. Entretanto, apesar de relativamente longo – ainda mais se levarmos em consideração a instabilidade política vigente nos meados do século III e a consequente rápida sucessão imperial –, o reinado de Galieno não dispõe de um número elevado de evidências literárias. Parcela considerável das narrativas coetâneas ao período chegaram até nós em estado lacunar e fragmentário (caso das obras de Déxipo de Atenas). A memória histórica predominante a respeito de Galieno o retrata como um “mau imperador”, a partir de uma taxonomia comum à escrita da história na era imperial, em grande medida fruto da atividade intelectual levada a cabo por membros da aristocracia senatorial ou por indivíduos a ela vinculados (Roman, 2001, p. 481; 484). Por meio de uma abordagem antinômica, as representações literárias a respeito do “bom *princeps*” eram articuladas aos governantes que, ao menos em aparência, oferecessem reiteradas manifestações de respeito às práticas republicanas e, portanto, se revelassem deferentes perante o Senado. O “mau imperador”, o “tirano”, pelo contrário, se comportaria à revelia de tais convenções e expectativas sociais (van Haepelen, 2008, p. 147).

Cabe destacar, pois, que essa representação negativa acerca de Galieno foi formatada, notadamente, pela tradição historiográfica latina pagã do século IV; o mesmo, contudo, não se verifica em autores de língua grega, como o já citado Déxipo de Atenas e, posteriormente, Zósimo (fins do século V). Igualmente, historiadores eclesiais como Eusebio de Cesareia matizam largamente a imagem depreciativa associada a Galieno. Sendo assim, ao lado de Eutrópio e do autor anônimo da *História Augusta*, Aurélio Vítor pode ser considerado um dos responsáveis pela difusão desse ponto de vista demasiado crítico. Sua breve narrativa

² A essência do poder imperial, nos dizeres de Norma M. Mendes (2006, p. 43), fundamentava-se sobre uma “ficção político-jurídica”: a partir de Augusto (27 a.C.-14 d.C.), temos um regime monárquico construído sob a faceta de uma restauração republicana. Isto implicava uma situação paradoxal, na qual o poder autocrático sustentar-se-ia na medida em que se legitimasse ao se remeter às tradições republicanas. Nestes termos, a manutenção da *res publica* sob a égide dos Césares envolvia a preservação das hierarquias sociais que asseguravam a proeminência da aristocracia senatorial e, logo, a concessão de poderes ao Senado que derivavam da “constituição” republicana. Para tanto, ver Aloys Winterling (2012, p. 10-11).

histórica, escrita entre os anos de 360-361,³ transmite um panorama referente à época de Galieno que teria sido produzido por grupos pertencentes ou ligados às famílias que integravam o Senado da cidade de Roma, especialmente aquelas que dispunham de longa linhagem. Compete perguntar, pois, por qual motivo os círculos senatoriais romanos haveriam de veicular uma representação negativa acerca de um imperador falecido há décadas. A resposta, ao que parece, reside no fato de que, a partir de algum momento entre 260 e 262, os principais postos de comando no interior do exército imperial deixariam de ser ocupados por membros do Senado romano, cedendo espaço aos integrantes da ordem equestre, em particular aos centuriões e oficiais militares provenientes das regiões ilíricas, habituados que estavam ao dia a dia das atividades bélicas (Antiqueira, 2011, p. 130).

E foi justamente Aurélio Vítor o único autor a asseverar que tal processo teria sido o resultado de uma proibição legal promulgada por Galieno (Aur. Vict. 33.34; 37.5). A despeito da facticidade ou não dessa medida, fato é que a quantidade de senadores no exercício dos comandos militares sofreria diminuição a partir do começo dos anos 260 (Antiqueira, 2011, p. 132).⁴ Por mais que tais alterações já se observassem em épocas anteriores – à guisa de ilustração, Septímio Severo ordenou a criação de três novas legiões que haveriam de ser comandadas por prefeitos de nível equestre⁵ – a obra de Aurélio Vítor as vinculou ao nome de Galieno e a um eventual instrumento jurídico, acerca do qual não há evidência alguma no interior das numerosas codificações do direito romano elaboradas durante a Antiguidade Tardia.

³ O relato de Aurélio Vítor inicia-se com uma menção oblíqua à Batalha de Ácio (Aur. Vict. 1.1) e se prolonga até o vigésimo terceiro ano do reinado de Constâncio II (337-361) (cf. Aur. Vict. 42.20). A expressão *De Caesaribus* (“Sobre os Césares”), com a qual a obra é costumeiramente intitulada, foi tecida pelo filólogo Franz Pichlmayr na última década dos Oitocentos (Ando, 1995); os únicos dois manuscritos que transmitiram diretamente o texto – a saber, o *Oxonienensis* e o *Bruxellensis* ou *Pulmannianus*, ambos confeccionados no século XV – comportam, no entanto, a seguinte entrada: “Histórias abreviadas de Aurélio Vítor (*Aurelii Victoris Historiae abbreviatae*), desde Otávio Augusto, isto é, a partir do final de Tito Lívio, até o décimo consulado de Constâncio Augusto e o terceiro de Juliano César” (cf. D’Elia, 1965, p. 16; 61).

⁴ Pierre Cosme (2007, p. 108-109) demonstra de que modo o aumento das unidades de cavalaria no exército romano durante o governo de Galieno favorecia os habitantes das províncias danubianas e balcânicas: tratava-se de indivíduos bastante familiarizados com o combate a cavalo, ao contrário dos senadores, habituados que estavam às táticas de infantaria. Sob Galieno, ampliaram-se os efetivos da cavalaria legionária diante de circunstâncias bastante específicas, caracterizadas pelas simultâneas incursões militares germânicas cuja forma de combate tinha no emprego do cavalo sua marca principal. No entender de Cosme, o desaparecimento dos comandantes senatoriais resulta antes das condições específicas da guerra nos meados do século III do que de uma ação política que objetivasse o enfraquecimento dos senadores.

⁵ De acordo com Yann Le Bohec (1994, p. 25), Galieno promoveu a generalização dessa medida introduzida já à época severiana, meramente abolindo as posições de comando militar que se reservava aos senadores (os postos de legado de legião e de tribuno militar laticlavo) em favor dos prefeitos dos acampamentos, indivíduos que pertenciam à ordem equestre.

Afastar os integrantes do Senado de Roma da esfera militar implicava romper com toda uma tradição quase milenar: afinal, o império do povo romano havia sido construído, desde o final do século V a.C., no rastro do avanço de legiões que eram encabeçadas por senadores. Tratava-se de um elemento pertinente ao *mos maiorum* e, inclusive, algo que figurava dentre os traços que compunham a imagem que os senadores faziam de si mesmos. Um eventual “edito de Galieno”, portanto, atentava contra o “amor próprio” cultivado pelas famílias senatoriais, de modo que a aversão diante da memória de Galieno reverberaria nos séculos posteriores.⁶ Daí que, destaca Jean-Michel Carrié (1999, p. 90-91), autores do século IV como Aurélio Vítor fizessem do século III – em particular, do reinado de Galieno – uma época caracterizada pela infâmia, momento em que se extraíram da ordem senatorial as funções militares que conferiam acesso ao poder imperial. Por conseguinte, a narrativa de Aurélio Vítor oferece um discurso que faz de Galieno o responsável por entregar o poder romano nas mãos dos provinciais, quase “bárbaros”, advindos das áreas banhadas pelo Danúbio (De Blois, 1976, p. 208).⁷

Resulta oportuno, logo, nos voltarmos para Aurélio Vítor e a maneira como sua narrativa, de claro viés moralizante, transformou o reinado de Galieno em uma síntese dos processos de crise vivenciados pelo Império romano nos meados do século III. Para tanto, inserimos abaixo o texto latino do *De Caesaribus* (*Historiae abbreviatae*) como organizado por F. Pichlmayr (1892) e revisto por R. Gruendel (1966) a partir dos dois manuscritos quatrocentistas que contêm a narrativa supérstite de Aurélio Vítor, ao que se segue a tradução por nós realizada.

AUR. VICT. 33 – TEXTO LATINO

Sub idem tempus Licinius Gallienus cum a Gallia Germanos strenue arceret, in Illyricum properans descendit. 2 Ibi Ingenuum, quem curantem Pannonios comperta Valeriani clade imperandi cupido incesserat, Mursiae devicit moxque Regalianum, qui receptis militibus, quos Mursina labe reliquos fecerat, bellum duplicaverat. 3 His prospere ac supra vota cedentibus more hominum secundis solutior rem Romanam quasi naufragio dedit cum Salonino filio, cui honorem Caesaris contulerat, adeo uti Thraciam Gothi libere pergressi Macedonas Achaeosque et Asiae finitima occuparent, Mesopotamiam Parthi, Orienti latrones seu mulier dominaretur, Alemannorum vis tunc aequae Italiam, Francorum gentes direpta Gallia Hispaniam possiderent vastato ac paene direpto Tarraconensium oppido, nactisque in tempore navigiis pars in usque Africam

⁶ Michel Christol (2006, p. 117-119) analisa certas evidências epigráficas contemporâneas ao reinado de Galieno, nas quais o imperador era representado como o responsável pela manutenção da sociedade imperial perante as invasões externas que marcaram a história romana no início da década de 260. Tais epígrafes enalteciam os predicados militares de Galieno e o seu papel de protetor do Império, em nítido contraste com aquilo que Aurélio Vítor viria a narrar cem anos depois.

⁷ Cf. Aur. Vict. 37.5-7.

permearet; et amissa trans Istrum, quae Traianus quaesiverat. 4 Ita quasi ventis undique saevientibus parvis maxima ima summis orbe toto miscebantur. 5 Simulque Romam pestilentia grassabatur, quae saepe curis gravioribus atque animi desperatione oritur. 6 Inter haec ipse popinas ganeasque obiens lenonum ac vinariorum amicitii haerebat, expositus Saloninae coniugi atque amoris flagitioso filiae Attali Germanorum regis, Pipae nomine; 7 qua causa etiam ciuiles motus longe atrociores orti. 8 Namque primus omnium Postumus, qui forte barbaris per Galliam praesidebat, imperium ereptum ierat; explosaque Germanorum multitudine Laeliani bello excipitur; quo non minus feliciter fuso suorum tumultu periit, quod flagitantibus Mogontiacorum direptiones, quia Laelianum inuerant, abnuisset. 9 Igitur eo occiso Marius, ferri quondam opifex neque etiam tum militiae satis clarus, regnum capit. 10 Proinde cuncta ad extremum reciderant, uti talibus imperia ac virtutem omnium decus ludibrio essent. 11 Hinc denique ioculariter dictam nequaquam mirum videri, si rem Romanam Marius reficere contenderet, quam Marius eiusdem artis auctor stirpisque ac nominis solidarisset. 12 Hoc ingulato post biduum Victorinus deligitur, belli scientia Postumo par, verum libidine praecipiti; qua cohibita in exordio post biennii imperium constupratis vi plerisque, ubi Attitiani coniugem concupivit facinusque ab ea viro patefactum est, accensis furtim militibus per seditionem Agrippinae occiditur. 13 Tantum actuariorum, quorum loco Attitianus habebatur, in exercitu factiones vigent, ut arduum petentibus malitia patraretur: genus hominum, praesertim hac tempestate, nequam venale callidum seditiosum habendi cupidum atque ad patrandas fraudes velandasque quasi ab natura factum, annonae dominans eoque utilia curantibus et fortunis aratorum infestum, prudens in tempore his largiendi, quorum vecordia damnoque opes contraxerit. 14 Interim Victoria amisso Victorino filio, legionibus grandi pecunia comprobantibus Tetricum imperatorem facit, qui familia nobili praesidatu Aquitanos tuebatur, filioque eius Tetrico Caesarea insignia impartiantur. 15 At Romae Gallienus pacata omnia ignaris publici mali improbe suadebat, crebro etiam, uti rebus ex voluntate gestis solet, ludos ac festa triumphorum, quo promptius simulata confirmarentur, exercens. 16 Sed postquam periculum propinquabat, tandem urbe egreditur. 17 Namque Aureolus, cum per Raetias legionibus praeesset, excitus, uti mos est, socordia tam ignavi ducis sumpto imperio Romam contendebat. 18 Eum Gallienus apud pontem, cui ex eo Aureoli nomen est, fusum acie Mediolanum coegit. 19 Quam urbem dum machinationibus omnis generis oppugnat, ab suis interiit. 20 Quippe Aureolus, ubi solvendi obsidii spem inanem videt, ducum Gallieni tribunorumque nomina quasi destinata ab eo ad necem astu composuit litterasque e muro, quam occultissime potuit, abiecit; quae forte a memoratis repertae metum suspicionemque iniecere mandati exitii, verum eas effluxisse incuria ministrorum. 21 Qua causa Aureliani consilio, cuius gratia in exercitu atque bonos praestabant, simulata prurptione hostium nullis, uti re trepida ac repentina solet, tectum stipatoribus tabernaculo educunt nocte intempesta; teloque traicitur, cuiusnam per tenebras incertum. 22 Ita auctoris necis errore an quia bono publico acciderat, inulta caedes fuit. 23 Quamquam eo prolapsi mores sunt, uti suo quam reipublicae magisque potentiae quam gloriae studio plures agant.

24 *Hinc quoque rerum vis ac nominum corrupta, dum plerumque potior flagitio, ubi armis superaverit, tyrannidem amotam vocat damno publico oppressos.* 25 *Quin etiam aliquanti pari libidine in caelestium numerum referuntur aegre exsequiis digni.* 26 *Quis ni fides gestarum rerum obstitisset, quae neque honestos praemiis memoriae frustrari sinit neque improbis aeternam illustremque famam procedere, nequiquam peteretur virtus, cum verum illud atque unicum decus pessimo cuique gratia tribueretur demptum impie bonis.* 27 *Denique Gallienum subacti a Claudio patres, quod eius arbitrio imperium cepisset, Divum dixere.* 28 *Nam cum profluvio sanguinis vulnere tam gravi mortem sibi adesse intelligeret, insignia imperii ad Claudium destinaverat honore tribunatus Ticini retinentem praesidiariam manum.* 29 *Quod sane extortum, cum neque Gallieni flagitia, dum urbes erunt, occultari queant, et, quisque pessimus erit, par similisque semper ipsi habebitur.* 30 *Adeo principes atque optimi mortalium vitae decore quam quaesitis nominibus atque compositis, quantum coniciatur, caelum adeunt seu fama hominum dei celebrantur modo.* 31 *At senatus comperto tali exitio satellites propinquosque per scalas Gemonias praeceps agendos decrevit, patronoque fisci in curiam perducere effossos oculos pependisse satis constat, cum irruens vulgus pari clamore Terram matrem, deos quoque inferos precaretur, sedes impias uti Gallieno darent.* 32 *Ac ni Claudius confestim recepta Mediolani urbe tamquam postulo exercitus parcendum, qui forte eorum supererant, praecepisset, nobilitas plebesque atrocius grassarentur.* 33 *Et patres quidem praeter commune Romani malum orbis stimulabat proprii ordinis contumelia,* 34 *quia primus ipse metu socordiae suae, ne imperium ad optimos nobilium transferretur, senatum militia vetuit et adire exercitum.* 35 *Huic novem annorum potentia fuit.*

AUR. VICT. 33 – TRADUÇÃO

Por volta da mesma época,⁸ Licínio Galieno, como rechaçasse vigorosamente os germanos da Gália, com pressa acudiu ao Ilírico. 2 Lá, em Múrsia ele derrotou Ingênuo, a cargo do governo da Panônia, a quem o desejo de reinar penetrara quando revelado o desastre sofrido por Valeriano, e logo depois derrotou Regaliano, que reestabelecera a guerra, tendo recolhido os soldados sobreviventes do colapso que ocorrera em Múrsia. 3 Depois desses êxitos, que iam para além de seus anseios, bastante descuidado, à maneira dos homens em circunstâncias favoráveis, ele entregou, por assim dizer, o mundo romano à ruína, ao lado de seu filho Salonino, a quem conferira a dignidade de César, a ponto de que os godos, marchando livremente pela Trácia, capturassem a Macedônia, a Acaia e as áreas limítrofes da Ásia; os partos,⁹ a Mesopotâmia e de que bandidos, ou antes, uma mulher, dominassem o Oriente;¹⁰ uma quantidade de alamanos tomou, igualmente, a Itália, enquanto as tribos

⁸ Ou seja, à época da morte do pai de Galieno, o imperador Valeriano, ocorrida em 260 e relatada por Aurélio Vítor em passagem anterior da narrativa (cf. Aur. Vict. 32.5).

⁹ Leia-se os persas.

¹⁰ A “mulher” assinalada por Aurélio Vítor corresponde a Zenóbia, que esteve à frente do chamado “Reino de Palmira” (260-273).

dos francos, uma vez saqueada a Gália, se apoderassem da Hispânia, e a cidade dos tarraconenses só não foi devastada e pilhada por inteiro porque, tendo oportunamente encontrado navios, uma parcela dos francos atravessou rumo a África; e foram perdidas as regiões para além do Danúbio, as quais Trajano havia obtido.¹¹ 4 Deste modo, como se o vento soprasse de todos os lados, por todo o mundo se misturavam os mais humildes com os mais distintos, os inferiores com os superiores. 5 E, ao mesmo tempo, grassava em Roma uma peste, que amiúde sobrevém em tempos de graves inquietudes e desespero dos espíritos. 6 Neste ensejo, ele próprio, comparecendo a tavernas e bordéis, estabelecia laços de amizade com cafetões e bêbados, entregue à sua esposa Salonina e também ao infame amor por uma filha de Átalo, rei dos germanos, denominada Pipa; 7 por causa disso, inclusive, eclodiram guerras civis de longe mais sangrentas. 8 Pois o primeiro dentre todos que tinham se apossado do poder imperial havia sido Póstumo, que por acaso defendia a Gália diante dos bárbaros; e, tendo expulsado uma multidão de germanos, foi ele recepcionado por uma guerra levada a cabo por Leliano, o qual foi posto a correr de forma não menos afortunada. Mas Póstumo faleceu em um levante promovido por seus próprios homens, visto que rejeitasse, a despeito das insistentes solicitações, os saques contra os habitantes de Mogúncia, que haviam ajudado Leliano. 9 Portanto, morto este, Mário, outrora um ferreiro que nem mesmo à época era conhecido o suficiente no exército, toma o poder. 10 Por conseguinte, todas as coisas caíram ao extremo, de modo que, para homens deste tipo, o poder imperial e a honra de todas as virtudes eram objeto de zombaria. 11 Daí, enfim, que se tivesse dito de brincadeira que não pareceria de modo algum assombroso se um Mário se esforçasse por reparar o mundo romano que outro Mário, de mesma profissão e fundador da linhagem e do nome, consolidara.¹² 12 Cortada a garganta daquele, dois dias depois foi escolhido Vitorino, igual a Póstumo no que dizia respeito ao conhecimento da guerra, mas, no entanto, propenso à libidinagem; de início, tal condição foi reprimida, porém, após dois anos no poder imperial e muitas mulheres violentadas, quando cobiçou a esposa de Aticiano e tendo ela exposto tal ultraje a seu marido, os soldados foram, às escondidas, incitados à revolta e ele foi assassinado em Colônia Agripina. 13 São tão vigorosas, dentro do exército, as facções dos oficiais

¹¹ Ao tempo de Galieno, houve uma remoção parcial das tropas romanas estacionadas na Dácia, constantemente invadida pelos godos. Porém, foi ao tempo de Aureliano (270-275) que se deu a evacuação total das legiões e de grande parte da população romana situada ao norte do Danúbio. Ao atribuir a “perda” da Dácia a Galieno, Aurélio Vítor reforçava ainda mais a perspectiva que fazia do imperador um “mau governante”.

¹² A analogia estabelecida entre o obscuro usurpador “gálico” Mário e Caio Mário, cônsul e destacado líder militar da era tardo-republicana, conferia certa ironia ao texto. O nome do presumido usurpador teria sugerido a Aurélio Vítor a insólita noção de que o Caio Mário dos tempos da República havia exercido o ofício de ferreiro e, pois, poderia ser considerado um modelo a ser imitado. Sendo assim, o fundamento dessa anedota residiria nos sentidos conotativo e denotativo que podem ser atribuídos aos verbos *reficere* (“reparar”, “consertar”) e *solidare* (“consolidar”) (Shackleton Bailey, 1981, p. 179).

encarregados da distribuição das provisões,¹³ posição na qual se encontrava Aticiano, que a má ação deste foi realizada, em que pese a dificuldade para se executá-la: se trata de homens, sobretudo nestes tempos, de um tipo inútil, venal, trapaceiro, pronto para a sedição, cúpidos e também disposto a realizar e ocultar fraudes, quase como se fosse um fato da natureza; tal tipo controla o abastecimento de grãos e por isso ameaça aqueles que recolhem os bens cultivados¹⁴ e a prosperidade dos camponeses, perante os quais se mostra sagaz em subornar quando oportuno e dos quais retiraria os recursos de modo insensato e prejudicial. 14 Entrementes, Vitória, morto o seu filho Vitorino e ratificado o apoio das legiões mediante grande quantia de dinheiro, faz de Tétrico o imperador, ele que era de família nobre e protegia os aquitanos na condição de governador; ao filho dele, Tétrico, foram fornecidas as insígnias de César. 15 Em Roma, por outro lado, Galieno persuadia de maneira ímproba aqueles que não tinham ciência da calamidade pública de que tudo estava tranquilo, e também com frequência, como de costume em circunstâncias que se produzem de acordo com a vontade pessoal, foram organizados jogos e também celebrações de triunfos, como se confirmassem de modo manifesto aquilo que se tinha simulado. 16 Mas, depois que o perigo se avizinhava, partiu finalmente da cidade. 17 Com efeito, Auréolo, como estivesse à frente das legiões na Récia, atormentado, como de costume, com a indolência de um líder tão apático, procurava chegar a Roma depois de ter assumido o poder imperial. 18 Galieno, tendo-o desbaratado no campo de batalha, junto a uma ponte que é nomeada a partir de Auréolo, encurralou-o em Mediolano. 19 Enquanto sitiava a cidade com máquinas de todos os tipos, morreu vítima de seus próprios homens. 20 Pois Auréolo, quando percebeu que a esperança de romper o cerco era vã, com astúcia organizou uma carta contendo os nomes dos comandantes e tribunos de Galieno, como se tivessem sido por ele destinados à morte, e a lançou, da forma mais oculta possível, a partir das muralhas da cidade; tendo sido encontrada, por acaso, pelos indivíduos nela mencionados, inspirou o temor e a suspeita de que a morte deles havia sido encomendada, porém pensaram que a carta havia caído por negligência dos servidores de Galieno. 21 Por causa disso, seguindo o conselho de Aureliano, cuja influência e respeito estavam assegurados dentro do exército, foi simulada uma irrupção dos inimigos quando Galieno, como é usual em casos alarmantes e repentinos, não estava protegido por alguém de sua guarda pessoal, e fizeram-no sair de sua tenda no decorrer da noite; foi ele atravessado pela lança de um desconhecido, por causa da escuridão. 22 Assim, fosse devido à incerteza

¹³ Aurélio Vítor empregou o termo *actuarii*, referindo-se aos oficiais do exército romano que, no período imperial tardio, fiscalizavam a coleta das taxas em espécie realizada pelas cúrias locais, dentre outras tarefas.

¹⁴ O texto de Aurélio Vítor traz a rara expressão *utilia curantibus*, de difícil tradução. Willem den Boer (1972, p. 78) opta por falar em “intermediários”, isto é, os indivíduos responsáveis por distribuir para os consumidores finais os produtos (os *utilia*) decorrentes do trabalho dos agricultores. Já Harold W. Bird (1984, p. 48) argumenta que se tratava de uma forma de designar, no geral, os funcionários das cúrias locais que eram encarregados pelo recolhimento das taxas em espécie cobradas dos cidadãos e por encaminhar as mesmas para as chamadas *mansiones publicae*, ou “entrepostos” públicos, onde seriam armazenadas.

em relação ao autor do assassinato, fosse porque ocorrera pelo bem comum, a morte dele não foi vingada. 23 No entanto, estão os costumes degradados de tal modo que muitos agem antes em função de seu próprio interesse do que daquele da república e pelo poder ao invés da glória. 24 Daí que também a vitalidade das coisas e dos nomes tenha sido corrompida, pois, na maioria dos casos, aquele que detém mais poder por meio de um crime, quando vencedor por conta das armas, chama de supressão da tirania a opressão em detrimento do bem público. 25 Ademais, por uma depravação semelhante, entre os deuses são enumerados certos homens que dificilmente seriam dignos de ritos fúnebres. 26 Se contra isso não se erguesse a credibilidade da história, que não permite que as pessoas honestas sejam furtadas da recompensa de serem recordadas, tampouco que seja concedida fama ilustre e eterna aos ímprobos, em vão se buscaria a virtude, pois que esta verdadeira e única honra seria atribuída gratuitamente aos piores homens e subtraída de maneira ímpia aos bons. 27 Por fim, os senadores proclamaram Galieno divino, coagidos por Cláudio,¹⁵ porque este tomara o poder imperial por decisão daquele. 28 Pois, como Galieno percebesse que sua morte estivesse próxima, devido à perda de sangue ocasionada por tão grave ferimento, enviou as insígnias imperiais a Cláudio, o qual, com o cargo de tribuno, era o comandante de uma guarnição de reserva em Ticino. 29 Certamente, aquela honraria foi arrancada à força,¹⁶ dado que, enquanto houver cidades, os atos vergonhosos de Galieno não possam ser ocultados e cada um dos piores imperadores será sempre tido por parelho e similar a ele próprio. 30 De fato, até quanto se possa conjecturar, os imperadores e os melhores dos mortais vão aos céus graças à decência de sua vida do que em razão dos títulos perseguidos ou acumulados e, à maneira dos deuses, são celebrados devido à sua reputação entre os homens. 31 Por sua vez, o Senado, uma vez descoberta a morte dele, decretou que aqueles que o escoltavam e os que eram próximos a Galieno fossem precipitados das escadarias Gemônias, e é suficientemente aceito que um advogado do fisco foi conduzido à Cúria e teve os olhos extraídos como castigo, enquanto o povo que irrompera suplicasse, em uníssono clamor, à Mãe Terra e aos deuses infernais para que dessem assento a Galieno em meio aos ímpios.¹⁷ 32 E se Cláudio, tão logo recuperada a cidade de Mediolano, não tivesse ordenado, como exigido pelo exército, que se poupassem aqueles que por acaso sobreviviam, a nobreza e a plebe teriam investido com maior ferocidade. 33 Sem dúvida, aos senadores, além do mal-estar geral do mundo romano, os incitava o ultraje à sua própria ordem, 34 pois Galieno foi o primeiro que, por medo de sua própria indolência e de que o poder imperial passasse para as mãos dos nobres mais distintos, proibiu os senadores de seguir a carreira militar e servir ao exército. 35 O reinado dele foi de nove anos.¹⁸

¹⁵ O imperador Cláudio, o Gótico (ou Cláudio II), sucessor de Galieno. Reinou entre 268 e 270.

¹⁶ Referência à apoteose de Galieno.

¹⁷ Na passagem em questão, listam-se algumas ações associadas à punição dos “tiranos”, como a precipitação de condenados a partir do topo das escadarias Gemônias na cidade de Roma (vide, por exemplo, Suet. *Tib.* 75.1).

¹⁸ Aurélio Vítor, no caso, desconsiderou o período em que Galieno governou o Império ao lado de seu pai (253-259/260).

REFERÊNCIAS

- ANDO, C. Review of H. W. Bird, "Aurelius Victor, *De Caesaribus*". *Bryn Mawr Classical Review*, 1995. Disponível em: <<http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/1995/95.03.21.html>>. Acesso em 05/04/2016.
- ANTIQUEIRA, M. Existiu um edito de Galieno? *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica*, v. 7, n. 1, p. 121-139, 2011. Disponível em: <http://www.antiguidadeclassica.com/website/edicoes/setima_edicao/9.pdf> Acesso em 06/06/2016.
- BIRD, H. W. *Sextus Aurelius Victor. A historiographical study*. Liverpool: Francis Cairns, 1984.
- CHRISTOL, M. L'éloge de l'empereur Gallien, défenseur et protecteur de l'Empire. In: QUET, M.-H. (dir.). *La "crise" de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin*. Paris: PUPS, 2006, p. 107-131.
- COSME, P. À propos de l'Édit de Gallien. In: HEKSTER, O.; DE KLEIJN, G.; SLOOTJES, D. (eds.). *Crises and the Roman empire*. Leiden; Boston: Brill, 2007, p. 97-109.
- DE BLOIS, L. *The policy of the emperor Gallienus*. Leiden: Brill, 1976.
- DE BLOIS, L. The crisis of the third century A.D. in the Roman Empire: a modern myth? In: DE BLOIS, Lukas; RICH, John. *The transformation of economic life under the Roman Empire*. Leiden: Brill, 2002, p. 204-217.
- DE BLOIS, L. The onset of the crisis in the first half of the third century A.D. In: JOHNE, K.-P.; GERHARDT, T.; HARTMANN, U. (Hg.). *Deleto paene imperio Romano. Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit*. Stuttgart: Franz Steiner, 2006, p. 25-36.
- CARRIÉ, J.-M. La "crise" du III^e siècle. In: CARRIÉ, J.-M.; ROUSSELLE, A. *L'Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin, 192-337*. Paris: Éditions du Seuil, 1999, p. 89-144.
- D'ELIA, S. *Studi sulla tradizione manoscritta di Aurelio Vittore*. Napoli: Libreria Scientifica, 1965.
- DEN BOER, W. *Some minor Roman historians*. Leiden: Brill, 1972.
- LE BOHEC, Y. *The imperial Roman army*. New York; London: Hippocrene Books; B. T. Batsford, 1994.
- MENDES, N. M. O sistema político do Principado. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da (org.). *Repensando o Império romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória; Rio de Janeiro: EDUFES; Mauad X, 2006, p. 21-51.
- ROMAN, Y. *Empereurs et sénateurs. Une histoire politique de l'Empire romain*. Paris: Arthème Fayard, 2001.
- SEXTUS AURELIUS VICTOR. *Liber de Caesaribus, praecedunt Origo gentis Romanae et Liber de viris illustribus urbis Romae, subsequitur Epitome de Caesaribus*. Ed. Fr. Pichlmayr et R. Grvndel. Lipsiae: Tevbneri, 1966. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Tevbneriana).

SHACKLETON BAILEY, D. R. Textual notes on lesser Latin historians. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, MA, v. 85, p. 155-184, 1981.

SOUTHERN, P. *The Roman empire from Severus to Constantine*. London; New York: Routledge, 2001.

SUETONIUS. With an English translation by J.C. Rolfe. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, v. 1, 1979. (Loeb Classical Library).

VAN HAEPEREN, F. L'impiété, une caractéristique des “mauvais” empereurs. *Mythos*. Rivista di Storia delle Religioni, n. 2 (n.s.), p. 147-158, 2008.

WINTERLING, A. Loucura imperial na Roma antiga. *História (São Paulo)*, v. 31, n. 1, p. 4-26, jan./jun. 2012.

Recebido em: 7 de abril de 2016

Aprovado em: 14 de fevereiro de 2017

RESENHA

EIDINOW, Esther and KINDT, Julia (eds.). *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2015. p. xxii + 708. ISBN 9780199642038.

Nickolas P. Roubekas*

* University of
Vienna, Austria.

nickolas.roubekas@
univie.ac.at

Part of the known Oxford handbooks series, this book of a little more than seven hundred pages constitutes a welcome addition to the study of Greek religion. Both editors are among the leading scholars in the field and each has offered valuable publications in recent years. In the volume under review, they managed to bring together a group of specialists on the topic and have prepared a very well-written and edited volume for the interested reader. The book's aim, as they argue in their introduction, is to "highlight crucial developments in the study of ancient Greek religion, with a special focus on problems and debates" thus offering "a comprehensive overview of the current state of the field" (p. 1). However, I am puzzled about how they conceive of the 'field,' a matter which I think is mainly reflected on the choice of contributors and their respective specializations, which I must address from the outset and before dealing with the content of this bulky publication.

The volume contains articles by 47 contributors, which translates into: 41 ancient historians and classicists; 1 comparative literature/philosophy scholar (Lisa Raphals); 1 historian of art (Maya Muratov); and 4 'religious studies' scholars, that is, Jan Bremmer, Sarah Iles Johnston, Gabriella Pironti, and Giulia Sfameni Gasparro. From the latter subgroup, only Pironti and Sfameni Gasparro are religious studies scholars by training, whereas Bremmer and Johnston are classicists and should be counted among the first subgroup. This, in effect, brings me to my major objection: Is by the "current state of the field" meant a field that belongs exclusively to classicists and ancient historians? Why are religious studies scholars traditionally and persistently excluded from most—if not all—collective projects on ancient Greek (and Roman) religion? How does 'religion' as an analytical category function within such publications?

The latter, in turn, brings me to the second major objection. In most of the articles contained in this thick volume one encounters single (or double) quotation marks at least once when referring to

‘religion’ or ‘Greek religion.’ However, nowhere, let alone in the introductory chapter, is the reader given the/a reason behind this choice, although it is evident that something is meant, presumably of great significance. Such a choice that goes unexplained can only confuse the reader. I have failed to encounter anywhere in the volume a theoretically and methodologically sound reason that would explain why such a pattern is found throughout the book. If by the insertion of the quotation marks the authors mean that the term is problematic, then they should explain how and why it is so. If, on the other hand, they simply point out here the obvious anachronism at work, then, with few exceptions, they nevertheless go on and treat the topic as if there is no anachronism at work whatsoever. Finally, if the editors espouse such a choice—and I can see no reason why they should not—then why not add the quotation marks at the title of the volume as well and offer an explanation in the introduction?

The volume is divided into nine parts. The first part, “What is Ancient Greek Religion?” (p. 11-47), is comprised of 4 chapters. Normally, one would expect either a rudimentary or a detailed definition as an answer to this fundamental question which, however, is not to be found in this or in any of the other parts of the volume. For example, Robin Osborne’s chapter, “Unity vs. Diversity,” dedicates a mere few lines to the issue in the beginning where he argues that “[t]he term ‘religion’ cannot be translated into Greek. The Greeks knew that different people worshipped different gods and did so in different ways... But no Greek writer known to us classifies either the gods or the cult practices into separate ‘religions’” (p. 11). Although most scholars would agree with such a statement, I cannot see how this answers the main question of this first part of the book, or how it adds anything to the discussion of the term’s genealogy and applicability.¹ The claim of “challenging the very term ‘religion’ itself,” as the editors put it when presenting Osborne’s chapter in their introduction (p. 2) is hardly justified from a religious studies perspective. On the other hand, the interested reader will be rewarded by Thomas Harrison’s chapter on “Belief vs. Practice” and his position that “we need, arguably, to emancipate ourselves further from the long legacy of the study of Greek religion, with its false choice of ritual and belief, and to accept the sphere of religious ‘belief’ as a more significant aspect in the study of Greek religious experience” (p. 27). It is, in my view, extremely important to leave behind the long tradition of seeing Greek religion as solely a ritualistic phenomenon and to concentrate equally on the motivation(s) behind ritual practices. Emily Kearns’ chapter on “Old vs. New” and the chapter by Vientiane Pirenne-Delforge and Gabriella Pronto on “Many vs. One” conclude this important part of the book. Kearns offers a nice discussion on the various aspects of change and continuity, thus denoting the fluidity of ancient Greek religion, whereas Pirenne-Delforge and Pronto tackle the topic of polytheism. An objection here, however, is that the treatment of either *polytheism* or *monotheism* is not also accompanied by a discussion of the meaning of *theós* in this context. In other words, even if “a god can be seen as a complex network or cluster of powers,” that is, as “defined by his or her own powers, competences,

¹ Although I might have missed it, I could not find in any of the individual chapters the very important recent publication by Nongbri, Brent, *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven, CT: Yale University Press, 2013.

attributes, and so on” as well as “by [his or her] relationships and associations with other gods belonging to the same pantheon” (p. 40), this does not simultaneously mean that the problem—probably insurmountable—of what a *theós* is, before the conceptualization and establishment of a pantheon, is also covered in an adequate way.

In part two, “Types of Evidence” (p. 51-147), a number of categories are discussed in 6 chapters, including material evidence, prose, poetry, epigraphy, and papyrology. Although these are solid contributions that readers will appreciate, the ease with which ideas such as the *embeddedness* of religion in Greek society, or terms like *sacred* and *secular* are employed, creates further theoretical problems. A representative instance of such a choice can be found in Claire Taylor’s chapter on “Epigraphic Evidence”: “Because there was no separation between ‘sacred’ and ‘secular’ in the ancient Greek world in the post-Enlightenment sense, and because religious activity was embedded into all aspects of Greek life, almost all forms of epigraphic evidence tell us something, direct or indirect, about ‘Greek religion’” (p. 97). One would expect at least an explanatory note on how these ideas are perceived by either Taylor or the ancient Greeks themselves (if such a case can be made).

Part three, “Myths? Contexts and Representations” (p. 151-224), is comprised of 5 chapters dealing with various kinds of literary works, such as epic, art, drama, history, and philosophy. These are very good discussions—I’d like here to highlight Robert Fowler’s chapter on “History”—although I am quite skeptical on how philosophy in connection to religion is treated by Rick Benitez and Harold Tarrant. For example, they “suggest that the philosophy-religion dichotomy has acquired some of its plausibility from scholars who first misunderstand the nature of religion, and, second, draw their concept of ancient philosophy too narrowly” (p. 222) without offering an answer to the unresolved question of what that ‘nature of religion’ is. Implying that religion does have a nature (or an ‘essence’), they merely contribute to ongoing debates that remain unresolved. Perhaps their treatment of this topic could benefit from some of the recent publications stemming from religious studies scholars.²

Part four, “Where?” (p. 227-289), deals in 4 nicely written chapters with the locale of ancient Greek religion, including households, temples, community, and regional entities. Similarly, the 4 chapters found in part five, “How?” (p. 293-352), address multifaceted topics, such as religious expertise, introducing new gods, impiety, and law. Here, I must mention the very good chapters on the latter two topics by Hugh Bowden and Andrej Petrovic, respectively. Bowden’s piece is an excellent introduction to the problem of impiety, whereas Petrovic makes sure to stress the problematic nature of the combination of terms such as ‘sacred’ and ‘law’.

Of particular interest is part six, “Who?” (p. 355-443), which covers in 6 chapters perhaps the most difficult topics in the study of Greek religion, such as the gods and their nature, heroes, death, demons, and deification of humans. I should here mention Carolina López-Ruiz’s chapter on “Gods-Origins,” where she offers a very good postmodern approach

² For example, Schilbrack, Kevin, *Philosophy and the Study of Religions*. Malden, MA and Oxford: Wiley-Blackwell, 2014.

to the issue of origins. However, in theorizing origins, she does not address the issue of the underlying need for which gods originate in the first place. The emergence of divine beings is not a self-generated phenomenon but typically fulfils some kind of a need on the part of either the individual or the group.³ Of equal interest is part seven, “What?” (p. 447-518), which deals in 6 chapters with issues like prayer, sacrifice, divination, epiphany, and healing. Although I do have some objections about how these contributors choose to address some of these topics—e.g., Fred Naiden’s insistence on abandoning the term ‘sacrifice’ and replacing it with ‘offering’ (p. 473), as if it were the term that creates the problem and not the accompanying ideas behind it or the scholarly preconceptions—the contributions here are of high quality.

Finally, parts eight (“When?” [p. 521-563] in 3 chapters) and nine (“Beyond?” [p. 567-665] in 6 chapters) offer a panorama of topics from life cycle, rites of passage, and afterlife, to the expansion of Greek religious ideas outside the (fluid, one must say) limits of the Greek world. For the scholar of Greek religion, these chapters constitute very important studies that demonstrate the continually changing form and content of ancient religious ideas and their ability to penetrate and expand onto other cultures as distant as India and Bactria.

This nicely written volume concludes with two long indices: a general index (p. 667-691) and an index of passages (p. 693-708). For some scholars, the addition of a general bibliography is necessary, but I find the choice to include bibliographical references at the end of each chapter more functional in such a hefty volume.

The volume will be of great interest to students and scholars of the ancient world in general and Greek religion in particular. In my view, this fascinating field belongs to a wider range of scholarly voices than to classicists and ancient historians alone. I think that Henk Versnel’s concluding remark in his chapter on “Prayer and Curse” nicely summarizes the issue: “[t]he notions covered by our terms do not always precisely correspond with the notions covered by the Greek words... [T]he profit of our exercises may consist of a modest contribution to a growing insight into the questions in what respects, to which degree, under which circumstances, and how distinctively Greeks, and, above all, *which* Greeks, conceived their world in ways different or similar to those of us moderns” (p. 459). Such an idea, in my view, cannot be fully covered by one specific discipline.

³ See, for example, Segal, Robert A. “Theories of Religion.” In *The Routledge Companion to the Study of Religion*, edited by John Hinnells, 49-60. London and New York: Routledge, 2005.