revista brasileira de estudos clássicos

classica

v. 28
n. 1
2015

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 2014-2015
Fábio Faversani (Presidente)
Jacyntho Brandão (Vice-presidente)
Rodrigo Tadeu Gonçalves (Secretário)
Fábio da Silva Fortes (Secretário Adjunto)
Fábio Duarte Joly (Tesoureiro)
Maria Aparecida Montenegro (Tesoureira Adjunta)

CONSULTORES INTERNACIONAIS
Ana María González de Tobia (UNLP, Argentina)
Carlos Levy (Université Paris IV, França)
Daniel Rinaldi (UNAM, México)
David Konstan (Brown 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 Milanezi (Université de Nantes, França)

CONSELHO EDITORIAL

Jacyntho Brandão, UFMG (2013-2014)
Fernando José de Santoro Moreira, UFRJ (2012-2015)
Adriane da Silva Duarte, USP (2012-2015)
Paulo Sérgio de Vasconcellos, UNICAMP (2012-2015)
Marcelo Pimenta Marques, UFMG (2012-2015)
Kátia Maria Paim Pozzer, ULBRA (2012-2015)
Christian Werner, USP (2012-2015)
Fábio Vergara Cerqueira, UFPEL (2013-2016)
Maria Cecília de M. N. Coelho, UFMG (2013-2016)
Gabriele Cornelli, UnB (2013-2016)
Paulo Martins, USP (2013-2016)
Renata Senna Garraffoni, UFPR (2013-2016)
Alessandro Rolim de Moura, UFPR (2013-2016)
José Geraldo Costa Grillo, UNIFESP (2013-2016)

EDITORAÇÃO: Alda Lopes e Marco Durães

EDITOR
Jacyntho Lins Brandão (Universidade Federal de Minas Gerais)

Classica foi publicada anualmente de 1988 a 1991 e bienalmente 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.
Volume preparado e impresso em São Paulo, SP, com recursos da SBEC.

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 ; bienal 1992-2005 ; semestral: 2006- ISSN 0103-4316
I. Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

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



Este trabalho está licencido sob uma Licença Creative Commons Attribution 3.0

Esta revista está anexada em APh - L'Année philologique

SUMÁRIO

CLASSICA 28, 1, 2015

Artigos

On the *Homeric Hymns* and prayer
Alejandro Abritta 7

A crítica contemporânea a Heráclito
Marcelo de Souza Cleto 25

Purificadores y médicos: el vínculo entre lo humano y lo divino en época arcaica y clásica
César Sierra Martín 47

A *phýsis* no *corpus hippocraticum*: proposta de dois temas para o mesmo objeto
Henrique F. Cairus
Julieta Alsina 73

Pólis: comunidade, política e a vida em comum numa leitura da *Política* de Aristóteles
Marta Mega de Andrade 95

Sobre a metapoesia em Propércio e na poesia erótica romana: o poeta rufião
Paulo Martins 125

Self-Revelation and Concealment in Caesar's *De Bello Gallico*: Cicero, Orgetorix, and the Belgae
William Henry Furness Altman 161

História e Arqueologia no estudo da economia da cidade de Jerusalém no século I d.C.
Monica Selvatici 177

Epicteto: *Diatribes* I.7 E II.25 – Relação entre a lógica e as ações convenientes
Aldo Dinucci 193

O suplício de Cupido em comentário e tradução
Reina Marisol Troca Pereira 205

Resenha

CONTE, Gian Biagio. *Dell'imitazione. Furto e originalità*. Pisa, Edizioni della Normale, 2014, 109 p.
Paulo Sérgio de Vasconcelos 217

Normas 221

ARTIGOS

ON THE *HOMERIC HYMNS* AND PRAYER

Alejandro Abritta* * Universidad de Buenos Aires.

RESUMO: O objetivo deste artigo é estudar a possível relação entre a súplica e os *Hinos homéricos* longos. A análise centra-se no princípio e no fim de composições desse tipo, nas quais duas das partes tradicionais da súplica são encontradas. O artigo inicia com uma breve exposição do problema, seu objetivo e metodologia. Em seguida, após uma introdução geral sobre os hinos e as súplicas, o autor analisa dois hinos, o *Hino homérico ao Apolo Délio* e o *Hino homérico a Hermes*, de modo a mostrar que há neles um desenvolvimento do início, a *invocatio*, e do fim, o pedido. O objetivo é provar que há uma intencional expansão dos elementos básicos dessas seções e, assim, que esses poemas eram de fato composições ligadas ao culto, destinadas a obter a benevolência (χάρις) dos deuses.

PALAVRAS-CHAVE: Himnodia, súplica, *Hinos Homéricos*, Apolo, Hermes.

OS *HINOS HOMÉRICOS* E A SÚPLICA

ABSTRACT: The purpose of this paper is to study the possible relation between prayer and the long Homeric Hymns. The analysis centers on the beginnings and endings of these compositions, in which two of the traditional parts of prayer are found. The paper opens with a brief account of the problem, its goals and methodology. Then, after a general introduction on hymnody and prayer, the author analyzes two hymns, the *Homeric Hymn to Delian Apollo* and the *Homeric Hymn to Hermes*, in order to show that in these compositions there is a development of the beginning, the *invocatio*, and of the ending, the request. The goal is to prove that there is an attentive expansion of the basic elements of these sections, and therefore that these poems were actual cultic compositions to achieve the good will (χάρις) of the gods.

KEYWORDS: Hymnody, prayer, *Homeric Hymns*, Apollo, Hermes.

1. Introduction

The *Homeric Hymns* have in current scholarship a peculiar status within hymnody. Some scholars study them as actual representatives of religious song, and therefore seek their occasion and cultic value.[1] Others consider them "rhapsodic", or "literary" hymns,[2] and oppose them to what is called "cult" hymnody, which consists mainly in the for the most part poorly preserved lyric hymns (e.g. Pindar' *Paeans*). The names selected for the classification are clear indicators that this distinction is not merely metrical: the scholars who use it believe that hexametric hymns in general had little or no religious importance, since they "had never been in actual use in Greek cults".[3] I believe that the assumption behind this idea is that the *Homeric Hymns* were not actual prayers or praises to the gods, as proper hymns should be,[4] but mere tales of the gods, disguised with a formal introduction and ending. There is, indeed, some evidence to support this notion: the *Homeric Hymns*, as they are usually analyzed, show a marginalization of two of the three traditional parts of hymnody and prayer, which are apparently limited to two or three lines in the introduction and one to three final verses.[5] Since actual hymns are, since Antiquity, "sung prayers",[6] such a marginalization can be interpreted, as some scholars do, as a reason to exclude those texts from "actual" hymns.[7] However, the Ancients classified them as hymns together with their lyric counterparts, and there is little evidence that a division existed in any way in Antiquity.[8]

A formal analysis of the *Homeric Hymns* has led María Paz de Hoz[9] to consider short Homeric Hymns as actual prayers. Their (other-than-metrical) exclusion from lyric hymns is, therefore, difficult to substantiate. Nevertheless, long hymns are still excluded, since they are apparently only concerned with narration. The purpose of this paper is to challenge this idea. By focusing on the strategies the poets use to emphasize the openings and closings of their hymns, I intend to show that they are actually quite engaged in achieving the main religious goals of prayer, namely, obtaining the good will (χάρις) of the god(s). This does

[1] For example, Leduc (2005) and Calame (2011). Throughout this paper, I will use "religious" mainly as a synonym of "cultic" or "ritual", which is problematic in general, but probably not so much when studying hymnody. Note, however, that an approach like Clay's (in particular, in Clay 2012), who considers *Homeric Hymns* as "theological" can be considered religious, but clearly not cultic. I shall not deal here with the problem of for which specific cult each hymn was composed. My concern is with the nature of the *Homeric Hymns* as compositions, not with their actual *performance*. The works of Leduc and Calame can be consulted on the subject.

[2] E. g., Furley (1995, 29-30); and Furley and Bremer (2001, 1.1-49, esp. 1-5). This approach can be traced at least to Allen and Sikes (1904, lv-lxiii).

[3] Bremer (1981, 212).

[4] There are two main positions on how should we define "hymn", the one that considers them prayers, which I will use here, and the one that considers them "praises to the gods" (the most important exponent of this position is Pulleyn 1997 and the best sum of the debate I know is in Van den Berg 2001, 13-18). I shall not deal with this problem here, but I think it is only in a later stage of development when hymnody lost contact with its origins in prayer and therefore lost its last

not necessarily mean, as pointed by De Hoz, that they were not "prooemia" to longer poems, such as epics,[11] but that, whatever their function, their genre was that of any other hymn. The ultimate goal is to support the idea that, while a merely formal distinction between types of hymnody could be useful, a division based on the religious or pragmatical status of hymns is inappropriate.

In order to do this, after a general introduction on the parts of prayer and hymnody, I will focus on two long *Homeric Hymns.*[12] I intend to show that, at least in those two cases in the extant corpus, there is a development of the introduction or the closing of the hymn, which the poets use to boost the efficacy of these sections.

2. Parts of prayer and hymnody

Ancient prayer has at least two main parts: the calling of a god (the invocation or *invocatio*) and the expression of a wish or of gratitude for a conceded wish (the request or *precatio*). This is of course the most basic relation between humans and the sphere of divinity: simply to identify one of the many divine powers[13] and then to ask something of it. Usually, this basic scheme is complicated by the inclusion, between the invocation of the god and the request, of a series of arguments that intend to convince the divinity to grant the requested wish. Pulleyn[14] has shown that these arguments are part of an intricate system of χάρις between gods and humans. This implies that the *argumentum* is not meant simply to convince a god, but to remind him or her of the link between him or her and the speaker. Humans have a number of ways of establishing this connection, but it is mainly through ἀγάλματα (gifts) that they can accomplish it. These gifts are usually sacrifices of some kind, but they can also be promises, libations and other dedications. Eventually, even the way in which people ask for things adapts to this system of reciprocity and develops in order to include a pleasing of the god within the prayer. This pleasing is the song, and these songs are what we call hymns.[15]

However, both in prayers and in hymns clearly derived from prayer the presence of the wish or the gratitude is

section. It should also be noted that there is a special kind of prayer that conveys gratitude, which can also be confused with a simple praise (see Versnel 1981, 42-62). What is more, any praise to a god is a way of obtaining his or her χάρις (see the references in n. 10), and therefore, in a sense, any praise is a prayer.

[5] On the parts of hymnody and prayer, see below. The classical reference on the subject is Ausfeld (1903). More modern approaches are De Hoz (1998), Furley and Bremer (2001, 1.50-63), and Morand (2001, 40-8). Also, particularly concerned with the *Homeric Hymns*, see Janko (1981).

[6] The definition of "hymn" as "sung prayer" is at least as old as Plato (*Rep.* 607a and *Laws* 700b), and has been preserved almost unchanged, to the point that Bremer (1981) provides an almost indistinguishable one (though he puts some emphasis in the *performance* in cult of a proper hymn).

[7] The fact that the definition mentions singing could be use for the same purpose, since hexametric compositions were allegedly not sung but recited. However, besides the fact that this does not seem to have been an important distinction in Antiquity (see, e.g., Silva-Barris 2011, 13-14), scholars agree that these compositions were originally sung, and

essential and structural. Rarely do composers of lyric hymns engage in an extensive narration (like those of the long *Homeric Hymns*), and the central part, when there is a central part, is usually concerned with a direct praise to the god.[16] As has been mentioned above, that does not happen in the *Homeric Hymns*. These poems have a request, but usually it is a standardized salutation, without any kind of reference to a particular demand or gratitude. Only the short hymns XI, XIII, XV and XXII, the middle hymns XXX and XXXI and the long *Homeric Hymn to Demeter* (I leave aside hymn VIII, almost surely misplaced in the corpus) have some sort of specific request to the god, and in most of these cases there is a formulaic repetition in the endings that suggests that it is not a particular prayer for a given situation. There seems to be no real religious intention behind these endings, and they are usually taken as nothing more than the needed closure for the poem.

Something similar can be said of the introduction of the *Homeric Hymns*. A study on the opening *formulae* of these poems has led Françoise Létoublon to conclude that they are not actual prayers, since the model of prayer in the Homeric epics always include a direct call to the gods in the second person, while the hymns usually name them in accusative or genitive.[17] However, there are counter-examples to this tendency (hymns XXI and XXIX) and the direct address to the god is always present at the end of the hymns.[18] Létoublon's conclusions do not depend exclusively, therefore, on her formal study of the formulae: it rests on the same assumption that lies behind the classification of hexametric hymns as "literary" or "rhapsodic", namely, the fact that the poet is only concerned with the story he wants to tell, and that the beginning and closing of his text is nothing more than an unavoidable concession to the genre of hymnody.[19] This can be inferred also by the fact that De Hoz, who is aware of the formularity of the opening and closing of hymns, but does not share Létoublon's assumption, reaches a different conclusion in her analysis of the short *Homeric Hymns*.

The idea I will try to defend is that this assumption should be left aside, and that the Homeric hymnist was

only in a latter period recited (see Càssola 1997, xxii-xxv; and Furley 2007, 129). Note also that the history of hymnody is not parallel to the history of the words ὕμνος and ὑμνεῖν, on which see Vergados (2013, 217-218), and Ford (2002, 12), with their references.

[8] Of course, I do not pretend to say that the distinction has no basis: there are clear differences between hexametric and non-hexametric hymnody, not only metrical but also of style. My objection is to the virtual exclusion of the first type from the category of "hymns" in its full sense. See Ford (2011, 105-111), who I believe attempts to reach similar conclusions.

[9] In De Hoz (1998).

[10] On χάρις as the central goal of the hymnist, see Race (1982, 8-10), and Furley (2007, 124-127).

[11] See Càssola (1997, xii-xx); Furley and Bremer (2001, 1.41-2); and Faulkner (2011, 16-9). Particularly Càssola and Furley and Bremer have detailed references and discussion about the subject. It should be said that the "preludical" nature of these long hymns has been challenged frequently because of their extension, but rarely the proposed alternatives give them a more important place in cult or religion.

[12] I refer to a distinction made by Torres-Guerra (2002-2003).

very much concerned with composing a prayer. In order to do this, in the following sections I will analyze two cases in which I believe he actually develops the beginning and the closing of his poem.[20] If it could be shown that at least in some cases that does happen, the assumption would be extremely weakened.

3. An expanded request in the *Homeric Hymn to Delian Apollo*

Though it has been one of the most discussed aspects of the corpus of *Homeric Hymns*, I shall not treat here the problem of the unity of the *Homeric Hymn to Apollo*. I believe that at this point enough has been said as to make considerably clear that the hymn we possess is composed of two previous ones: the *Delian* one and the *Delphic* one.[21] Because of this, verses 165-78 of the whole text should be considered the ending of the first hymn:[22]

ἀλλ' ἄγεθ' ἱλήκοι μὲν Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ξύν,
χαίρετε δ' ὑμεῖς πᾶσαι· ἐμεῖο δὲ καὶ μετόπισθε
μνήσασθ', ὁππότε κέν τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ἐνθάδ' ἀνείρηται ξεῖνος ταλαπείριος ἐλθών·
ὦ κοῦραι, τίς δ' ὔμμιν ἀνὴρ ἥδιστος ἀοιδῶν
ἐνθάδε πωλεῖται, καὶ τέῳ τέρπεσθε μάλιστα;
ὑμεῖς δ' εὖ μάλα πᾶσαι ὑποκρίνασθ' ἀμφ' ἡμέων·
τυφλὸς ἀνήρ, οἰκεῖ δὲ Χίῳ ἔνι παιπαλοέσσῃ,
τοῦ πᾶσαι μετόπισθεν ἀριστεύουσιν ἀοιδαί.
ἡμεῖς δ' ὑμέτερον κλέος οἴσομεν ὅσσον ἐπ' αἶαν
ἀνθρώπων στρεφόμεσθα πόλεις εὖ ναιεταώσας·
οἱ δ' ἐπὶ δὴ πείσονται, ἐπεὶ καὶ ἐτήτυμόν ἐστιν.
αὐτὰρ ἐγὼν οὐ λήξω ἑκηβόλον Ἀπόλλωνα
ὑμνέων ἀργυρότοξον ὃν ἠΰκομος τέκε Λητώ.

But, come on! may Apollo be favorable with Artemis
And farewell all you, [Delian Maidens]! And from now on
Remember me whenever any one of the men that inhabit earth,
A foreigner coming here after much suffering asks of you:
"O, maidens! Which man for you as the sweetest of singers
Came here, and in whom do you most delight?"
Then, all of you answer about me:

[13] Versnel (1981, 10-16) explains that the need to identify gods is related to polytheism. The same idea in a different context is expressed by Pulleyn (1994).

[14] In Pulleyn (1997, 1-38).

[15] The difference between Bremer (1981) and Pulleyn (1997) positions on hymnody (see n. 5) can be summed up by this statement: while the first one thinks prayer develops into and therefore includes song, the second one considers that songs can include a prayer, but that this does not make them prayers.

[16] Indeed, Furley and Bremer (2001, 56-60), use the term "praise" for the central section.

[17] Létoublon (2012, esp. 26-30).

[18] It should also be noted that De Hoz (1998, 54) mentions lyric hymns that also lack the vocatives at the beginning (for example, Epidaurus' hymn to Pan, *PMG* 936).

[19] In other words, Létoublon concludes that the *Homeric Hymns* are not prayers because she has already assumed that they are tales about the gods (which becomes clear in pp. 34-5, the conclusions of her article), and therefore any difference with "actual" prayers must be explained through this notion. I would suggest that there are at least three other explanations, not mutually exclusive, that

"A blind man, and he dwells in rocky Chios,
Whose songs will from now onwards stand out,"
And we will carry your glory as far as over the earth
We roam to the well-inhabited cities of man; 175
And they will believe us, for it is true.
But I will not cease to praise far-shooting Apollo
Of the silver bow whom rich-haired Leto bore.

The extension of the quote must of course be the first indicator that there is something odd going on here. Janko takes this whole passage as the *conclusion* of the Delian Hymn, and points to some of the peculiarities that it shows:

> Not only does the poet hail the chorus of Delian girls on the same terms as Apollo (165-6), but he then abandons the usual poetic anonymity to indulge in a sphragis at some length (166-76), in place of the prayer usual here in Hymns that end with Attributes.[23] This is proved by the fact that he includes in the sphragis a request to the maidens to spread his fame, which is no doubt why they receive the Salutation at v. 166. At least he closes with the usual reference to another song (vv. 177-8).[24]

Note the complexity of structure to which this scholar points. There is a request included in a sphragis inserted in a salutation to the Delian Maidens surrounded by a salutation to Apollo and a reference to another song. Is there some logic behind these oddities? One might consider that there is some kind of annular structure here, but the abrupt division between the address to the maidens and the final reference seems to a certain extent to diminish this possibility. At first glance, the only apparent reason for this extended conclusion is the poet's desire of fame.

There is, however, some evidence that there is something more to be said about this passage. Miller[25] notes that the phrasing οὐ λήξω for the final reference to another song is unique in the corpus. By itself, this is not very important (pace Miller), because οὐ λήξω... is semantically similar to other more common expressions like ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς:[26] "I won't cease my singing of..," could simply mean quite "I will remember another song for..,". The expression, however, allows Mike Chappell,[27] to bring

Létoublon does not consider. Firstly, prayers in the epics are always in the second person not because that is an actual condition of prayer, but because the poets assumed that heroes and gods had a close relation, and therefore a direct calling of the god is more appropriate for them than for most humans. Secondly, the influence of epics can be playing an important role in the composition of the *Homeric Hymns* (which are, after all, hexametric poetry), and inspiring, so to speak, the poets to identify the celebrated god with their subject matter. Thirdly, the hymns rest on a tradition that considers singing as a form of summoning, since Greeks seem to have believed that gods had to present themselves in order to hear the requests addressed to them (see Versnel 1981, 10-16, and Pulleyn 1994, 13). Consequently, when the singer starts his *performance*, the god is not there to be addressed directly; he is with the singer, however, after the hymn that attracts him has been sung, and that explains why the request is always in the second person.

[20] I will use "development" and "expansion" in a similar way as they are used in oral studies (see Lord 1971, 99-123).

[21] Miller (1979 and 1986) and Clay (1989) are still the most serious supporters of the unity of the text. Chappell (2011) and Abritta (2012) have a detailed state of the question

a reference to a hymn to Isis inscribed in a column in Egypt written by one Isidorus (*SEG* 8. 548). The final verses of this hymn are as compelling as the ones quoted above:

δεσπότι, οὐ λήξω μεγάλην δύναμίν σου ἀείδων,
σώτειρ' ἀθανάτη, πολυώνυμε, Ἶσι μεγίστη,
ἐκ πολέμου ῥυμένη τε πόλεις, πάντας τε πολίτας,
αὐτοὺς καὶ ἀλόχους καὶ κτήματα καὶ φίλα τέκνα.
ὅσσοι δ' ἐμ μοίραις θανάτου συνέχονται ἐν εἱρκτῆι,
καὶ ὅσοι ἀγρυπνίαις μεγάλαις ὀχλοῦντ' ὀδυνηραῖς,
καὶ οἱ ἐν ἀλλοτρίηι χώρηι πλανοώμενοι ἄνδρες,
καὶ ὅσοι ἐμ πελάγει μεγάλωι χειμῶνι πλέουσι
ἀνδρῶν ὀλλυμένων νηῶν κατὰ ἀγνυμενάων,
σώζονθ' οὗτοι ἅπαντες, ἐπευξάμενοί σε παρεῖναι.
κλῦθι ἐμῶν εὐχῶν, μεγαλοσθενὲς οὔνομ' ἔχουσα,
εὐείλατος ἐμοί τε γείνου, λύπης μ' ἀνάπαυσον ἁπάσης.
'Ισίδωρος
ἔγραψε.

Queen, I shall not cease of singing your great power,
Immortal savior, of many names, great Isis,
Protectress from the war of cities and of all the citizens,
Of them, of their wives, of their properties and of
[their beloved offspring.
The ones that in the fate of death are trapped in a prison,
The ones that suffer in long, painful and sleepless nights
And the men who wander in foreign land,
And the ones that sail in the great sea in winter,
Their men dying under their broken ships,
All of these are saved when they pray for your presence.
Hear my prayers, [you] who have a name of great power,
Arise merciful for me and free me of all pain.
Isidorus
Wrote [it].

As in the *Homeric Hymn to Delian Apollo*, what can be found here is a long conclusion with a complex structure. Isidorus begins with a reference to another song, and then enumerates some attributes of Isis that become a list of the people who the goddess protects. This list has two parts: the objects of the participle ῥυμένη and the subjects of the verb σώζονται. The important thing to note, however, is the order of these motives: the beginning of the conclusion

and a good enumeration of the arguments against unity. Since it is not important to what is to be said here, I shall not take a position in the complex matter of when and how the two poems were mixed, on which the referred texts expand considerably (see also on the subject Janko 1982, 112-115).

[22] All the references to the *Homeric Hymns* are from the edition of Càssola (1997).

[23] Janko (1981, 14-15) explains that in some hymns the final part of the middle section (Bremer's *argument*) is a *Prolongation* of the myth, which introduces a passage with some attributes of the god. The hymns that have this prolongation usually have all three elements of the conclusion (that is, *salutation*, *prayer* and *reference to another song*).

[24] Janko (1981, 17-18).

[25] In Miller (1979, 178).

[26] Hymns II (v. 495), IIIb (v. 546), III (v. 580), VI (v. 295), etc.

[27] In Chappell (2011, 63).

has a reference to another song[28] and the ending of it has the request, particularly in this case the request for protection. In the middle of these, there is an expansion of the protective character of the Egyptian goddess. The link of this expansion should not be sought in what precedes it, then, but in what follows it: the request is justified in the hymn by the enumeration of the people protected by Isis. In other words, Isidorus seems to be saying something like "I shall continue singing to you, Isis, and since you protect all men who... protect me also". In this variation of the typical argument in hymns *da ut dedisti*, a sort of *ut dedisti da*, the ending of this prayer founds the additional strength that the believer is always seeking in order to convince the god of helping him.

[28] Actually, in the column where this hymn has been found there is one poem in each of the faces.

Isidorus' hymn provides a possible solution to the problem of the structure of the ending of the *Homeric Hymn to Delian Apollo.* If the logic of the ending is sought in reverse, that is, the expansion as an expansion of what follows, not of what precedes it, some clarity seems to appear immediately. The poet inserts his sphragis as a way of reinforcing a typical *do ut des*, which is expressed in the final two lines of the poem: "Greetings, Apollo; I am the one who will be called the greatest of poets, and I will not stop singing for you". Not only this, but the ones who will remember the poet's name, as has been described in the last part of the myth of Apollo's birth, are the own servants of the god (v. 157), great marvel whose glory shall never perish (v. 156). "The greatest of poets, so declared by the greatest of choruses, will sing for you again, Apollo": that is what this bard is singing.

[29] In Miller (1979, 182).

Within this expansion there is, as Miller suggests,[29] a sort of miniature hymn to the Delian Maidens. However, this should not be seen as a deviation from the traditional scheme of hymnody: the request and promise to the Maidens is essential to the development of the request and promise to Apollo. The poet needs to be sure, in order to assure the god, that he is going to have a good trading coin for obtaining the good will of the son of Leto. The structure of the closing begins with the salutation of Apollo and ends with the promise to remember another song, within which there is a hymn to the Delian Maidens, which is actually

an expansion of the last two verses, in order to reinforce their effect on the god.

If this sort of backwards expansion is not peculiar to these couple of hymns but the general strategy for developing the final request in hexametric hymnody, which implies that it can be found in other extant texts,[30] then we have a tool for exploring how the poets intended to relate with the gods. Notice that in both cases the expansion is not an arbitrary choice of arguments: Isidorus characterizes Isis as the protective goddess *par excellence*, and Apollo is the god of song and music, whose appearance is directly related in the hymn with the festivals of Delos.[31] The development of the request in these poems is a development of the peculiar request they are expressing: a final attempt by the hymnist to gain the favor of the god. The sphragis in the *Homeric Hymn to Delian Apollo* is not a game for the poet, nor is it merely a sign of his inflated ego: it is a fundamental part of the strategy he is using to communicate with the god.

[30] There is at least one other possible case in the *Orphic Hymn to Apollo* (See Abritta 2012, 16-18).

[31] On the relation between poetry, Apollo and Delos, see Kowalzig (2007, 59-80).

4. The long introduction of the *Homeric Hymn to Hermes*

The *Introduction* of the *Homeric Hymns* has been defined quite properly as "the material down to the first relative pronoun".[32] It is composed with the same content as any hymnic *Invocatio*: the name(s) of the god in vocative or accusative and some epithets with a possible reference to a geographical location.[33] With this in mind, the introduction of the *Homeric Hymn to Hermes* is nothing if not traditional:[34]

[32] Janko (1981, 10).

[33] See Bremer (1981, 194-5); Furley and Bremer (2001, 1.52-6); and Calame (2011, 337-41).

[34] This is the opinion of Janko (1981) and Calame (2011, 337-8).

Ἑρμῆν ὕμνει Μοῦσα Διὸς καὶ Μαιάδος υἱόν,
Κυλλήνης μεδέοντα καὶ Ἀρκαδίης πολυμήλου,
ἄγγελον ἀθανάτων ἐριούνιον, ὃν τέκε Μαῖα
νύμφη εὐπλόκαμος Διὸς ἐν φιλότητι μιγεῖσα…

Sing, Muse, of Hermes, the son of Zeus and Maia
Lord of Cyllene and Arcadia rich in flocks,
Quick messenger of the immortals, whom Maia bore,
The rich-tressed nymph, joined in love with Zeus…

The simplest interpretation of the nature of what follows the first three verses is that it is the beginning of the myth of Hermes' birth.[35] However, some features of the following lines are odd in this view:

[35] On Vergados' position on these lines, see below, n. 40.

…αἰδοίη· μακάρων δὲ θεῶν ἠλεύαθ' ὅμιλον
ἄντρον ἔσω ναίουσα παλίσκιον, ἔνθα Κρονίων
νύμφῃ ἐϋπλοκάμῳ μισγέσκετο νυκτὸς ἀμολγῷ,
ὄφρα κατὰ γλυκὺς ὕπνος ἔχοι λευκώλενον Ἥρην,
λήθων ἀθανάτους τε θεοὺς θνητούς τ' ἀνθρώπους.
ἀλλ' ὅτε δὴ μεγάλοιο Διὸς νόος ἐξετελεῖτο,
τῇ δ' ἤδη δέκατος μὶς οὐρανῷ ἐστήρικτο,
εἴς τε φόως ἄγαγεν, ἀρίσημά τε ἔργα τέτυκτο·
καὶ τότ' ἐγείνατο παῖδα πολύτροπον, αἰμυλομήτην,
λῃϊστῆρ', ἐλατῆρα βοῶν, ἠγήτορ' ὀνείρων,
νυκτὸς ὀπωπητῆρα, πυληδόκον, ὃς τάχ' ἔμελλεν
ἀμφανέειν κλυτὰ ἔργα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
ἠῷος γεγονὼς μέσῳ ἤματι ἐγκιθάριζεν,
ἑσπέριος βοῦς κλέψεν ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος,
τετράδι τῇ προτέρῃ τῇ μιν τέκε πότνια Μαῖα.
ὃς καὶ ἐπεὶ δὴ μητρὸς ἀπ' ἀθανάτων θόρε γυίων...

…Shy goddess; she escaped the company of the blessed gods,
Inhabiting a shady cave, where the son of Cronos
Laid with the rich-tressed nymph in the dead of night,
While sweet sleep held white-armed Hera fast,
And hiding from immortal gods and mortal men.
But when the purpose of great Zeus was fulfilled,
And there the tenth moon was fixed in heaven,
She gave birth and notable deeds were produced;
And she delivered a son, of many shifts, of wily cunning,
Robber, cattle driver, captain of dreams,
Watcher of the night, keeper of gates, who soon was to
Show forth glorious deeds among the immortal gods.
Born with the dawning, at mid-day he played on the lyre,
And in the evening he stole the cows of far-shooting Apollo,
On the fourth day of the month, day on which venerable
[Maia bore him.
As soon as he leaped from his mother's immortal womb...

This beginning has apparently three parts: the story of Hermes conception (5-12), the succession of epithets attributed to him at birth (13-15) and the events of the

first day of his life (15-19), actually the substance of the myth about to be narrated.[36] All of these parts can be seen at least to some extent as strange in the context of the mythical section. The first curious thing is that the poet goes back in time from the moment of the birth to the moment of the conception. This is not particularly strange, since other hymns have some kind of regression like this one;[37] however, in two of the three cases the regression is a central part of the myth (Hymns IIIa and XIX) and in the remaining one (XXXI) it appears to be pointed to describing the genealogy of the god (Helios), which clearly is not the case in the quoted passage.[38]

The second part of this beginning is also odd: in only two other instances in the corpus[39] there is a succession of epithets and, in both of them, it is placed in the introduction of the poem (that is, before the first relative pronoun). Finally, the proem-like lines are unique to this hymn: in no other case in the corpus does the poet describe in the first verses what he is going to narrate. Indeed, the *Homeric Hymn to Hermes* probably has the only proem to be found in a hexametric hymn.[40]

The most compelling aspect of this beginning is, however, its gratuitousness: in verse 20 the poet retakes the narration of the story from the moment the god jumps out from the womb. In a way, it is as if lines 3-19 were an exordium, a part of the introduction of the hymn. And this seems to be quite reasonable: the use of the relative pronoun to introduce the myth, almost ubiquitous in the *Homeric Hymns*, can be taken as proof that the central part of the hymns was developed as an extension of the beginning; therefore, why would the poet not be able to use the same mechanism within a single composition to expand the introduction of an already tripartite poem? In this sense, the *Homeric Hymn to Hermes* shows a type of expansion, but one different from that found in the *Hymn to Delian Apollo*: an expansion of the *Invocatio*, not of the request.

Some additional arguments can be introduced to support this view, the first of which is the other *Homeric Hymn to Hermes* (XVIII). This 12-verse poem[41] is almost a copy of the first ten lines of the quoted hymn, but it ends when the conception of Hermes has already been

[36] Vergados (2013, 214), divides the first 19 lines between "Hermes' parentage" (1-9) and "Hermes' Birth" (10-19).

[37] Hymns IIIa (beginning in v. 25), XIX (27-47) and XXXI (2-7). Also, the other *Homeric Hymn to Hermes* (Hymn XVIII), which I will consider presently.

[38] The mere mention of a god's genealogy cannot be considered an elaboration on it, mainly because in most cases it was standard knowledge to all listeners.

[39] Hymns XIX (vv. 1-2) and XXVIII (vv. 1-4). This second hymn is another interesting case of expanded introduction, which I study elsewhere. Hymn XIX has another succession of epithets in 36-7, at Pan's birth, but the structure of this hymn is very problematic. Vergados (2013, 228), who notes these parallels, mentions also Hymn XXIX (vv.7-8), but there the epithets are not for the recipient of the hymn, and therefore the situation is very different.

[40] Vergados (2013, 125), who does not consider the tripartite structure of prayer in his analysis, understands lines 1-19 as a "Proem" to the hymn. I cannot share this approach, which (as most of his analysis) disregards the hymnic nature of the poem. Note also that the parallels he mentions are from epic, not from hymnody. This is why, while his approach explains the gratuitousness of the beginning of the

accomplished (v. 9 in both poems). That is, it does not re-elaborate on the moment of birth: as in any other hymn that tells the story of the origin of a god, it tells the story only once. It is clear that this short poem has a tripartite structure: the first three verses are an *invocatio*, between verses three and nine there is the *myth* and the last three verses contain two possible endings. This is another fact that highlights the introduction of the longest hymn of our corpus: it is composed with what is almost a completely independent hymn.

There is another mark of the peculiarity of the quoted passage: the epithet πολύτροπος (v. 13). There are only four instances of this word in Archaic hexameter, two of which are in this poem (the other one is in verse 439). The other ones are in the Odyssey (I, 1 and X, 330), attributed to Odysseus (who is a descendant of Hermes).[42] The epithet means literally "much-turned"; when attributed to Odysseus, LSJ suggest the meaning "much-traveled" and, when attributed to Hermes in the hymn, they suggest "shifty" and "versatile". However, it is clear that Odysseus is as "shifty" and "versatile" as Hermes. What is most likely is that the word has a two-folded sense: it means both that a human or a god is cunning and wily, and that he has many adventures.[43] This actually accounts very well for the placing of the epithet in the hymn: it is located precisely at a new turn of the poem, the moment where the succession of epithets begins. The poet seems to have placed in the middle of his *invocatio* an explanation of the need of such a complex introduction: the god called for is a god of many turns, and deserves a many-turned poem.[44]

Finally, there are textual marks that suggest that this expansion is carefully woven in order to link each of its constituent parts with the others. The story of Hermes conception is surrounded by two "births" of the god, in vv. 3 and 12 (τέκε and εἵς τε φόως ἄγαγεν)[45], while the whole invocatio closes with a third one in v. 19 (τέκε). The extremes of this expansion are also linked by the presence of Μαῖα in vv. 3 and 19; the reference to the mother (with a variation in formula) is natural with the mention of the birth. Moreover, the turning points inside the expansion share a reference to time (vv. 11 and 19, which also share adverbial

hymn (see the next paragraph), I cannot appeal to it as a proper solution to the problem, although superficially mine resembles his.

[41] Actually, the last three verses seem to be two different endings juxtaposed in the manuscript; see the commentary *ad loc* in Càssola (1997).

[42] The link between this passage (and others) of the *Homeric Hymn to Hermes* and the *Odyssey* is analyzed in Shelmerdine (1986).

[43] A more detailed analysis of the word, different but compatible with what has been said here, in Vergados (2013, 232-233).

[44] There is more to be said about the epithet *πολύτροπος*, since it always occupies the same *morae* of the line, namely, the ones between the third trochaic caesura and the bucolic dieresis. In the theory presented by David (2006), which locates the origin of the hexameter in a circular and retrogressive Greek dance, the *συρτός*, those positions correspond exactly with the turn of the dancers in the circle. The placing of *πολύροπος*, therefore, seems not to be accidental: the epithet that means literally "of-many-turns" is located precisely at the turn of the dance. In personal communication, Dr. David has called my attention, in relation to the analysis of the word *πολύτροπος*, to the placing of *πάλιν* and its compounds within the line, which usually occupy the same places. In the

τῆ) and to the deeds of Hermes (ἀρίσημα ἔργα in v. 12 and κλυτὰ ἔργα in v. 16). In fact, this last reference to the ἔργα in v. 16 can be understood as the foundation of the "proem" of vv. 15-19:[46] the relative sentence with the glorious deeds to be soon accomplished by the god is the last epithet of the succession of vv. 13-15, and the mention of the κλυτὰ ἔργα seems to inspire the poet, so to speak, to expand on the main actions of the myth.[47] It should be noticed, finally, that this complex development of the different parts of the introduction does not affect the strict order of the sections of the poem as a whole: the myth begins in v. 20 at the same exact moment in which the "loop" of the expansion started, the moment when Hermes leaps from the womb of Maia.

The *invocatio* of a prayer is particularly important in cultic contexts because polytheism generates the need of identifying carefully the god that is being summoned.[48] It is perhaps the most ritualistic section of prayer, since a mistake made there could invalidate completely the attempt of the mortal(s) to communicate with the divine. The introduction of the *Homeric Hymn to Hermes* is a good example of how the hymnist can elaborate on this essential section of his work in order to specify the nature of the god he is calling, not only in the mere sense of the words used ("Hermes, son of Maia, god of many turns, prince of the robbers, that invented the lyre, etc,") but also in the structure of the composition itself: as Hermes, the hymn begins its existence with many turns. It is quite likely that the son of Maia would have been pleased with such a kind of worship.

5. Conclusion

By developing the beginning or the ending of their hymns, the poets of the *Homeric Hymn to Hermes* and *to Delian Apollo* seem to increase greatly the efficacy of their invocation and request, respectively. In the second case, by including a sphragis that exalts the poet's abilities and fame, the promise he makes to the god of performing another song in the future is made more appealing to Apollo, and

Homeric Hymn to Hermes the word παλίσκιον (v. 6) can be mentioned, which actually fills the full space of the retrogression of the dance.

[45] Also notice τέτυκτο at the end of this verse, which presents an appealing phonetic resemblance with some forms of τίκτω.

[46] As noted by Vergados (2013, 236-7).

[47] The fact that this last epithet of the list that begins with πολύτροπος becomes a proem for the many adventures of Hermes is another reason to think that the adjective means more than simply "versatile".

[48] See the references in note 13.

therefore the possibilities of gaining his χάρις are improved. The expansion of the request is not simply a literary device to bring closure to the hymn: it connects what the myth has told about the god (the fact that he is responsible for the festival in Delos) with what is generally in the extant collection a formulaic ending: the promise to sing to him again. By including the salutation and request to the Delian Maidens, the blind man of Chios manages to revitalize, so to speak, the religious strength of the final promise, and therefore to increase the chances of his hymn to accomplish its main goal.

In the *Homeric Hymn to Hermes*, the expansion of the invocation produces a similar effect with this section of hymnody. When singing to a god of many turns with a many-turned poem, a many-turned introduction is the best way to go. The regression to Hermes' conception, the list of epithets and the proem to the myth both elaborate and symbolize the complicated nature of the god, in an exceptional fusion of form and meaning.

If the methodological assumption made in the second section of this paper is accepted, namely, that a development of traditional aspects of prayers should be read as an association of the poems with that genre, the examples presented can be considered evidence in favor of the claim that the *Homeric Hymns* were much more than mere preludes to other compositions. The assumption that this proof intended to weaken, namely, that they were only concerned with the telling of a story, and therefore that they were not actual praises and requests to the gods, might still be acceptable. However, it must now deal with the fact that at least in two cases in the corpus there is a development of the parts of prayer it claims were mere formalities, unimportant concessions to the genre of hymnody. Perhaps that may blur the line between hexametric and lyric hymns, and allow us to consider both as equal gifts to the gods.

BIBLIOGRAPHY

ABRITTA, A., TORRES, D. A. Perspectivas corales para una lectura de *Ilíada*. *Anales de Filología Clásica*, 26, p. 5-18, 2013.

ABRITTA, A. Contribuciones al problema de la unidad del *Himno Homérico a Apolo*. *Argos*, v. 35, p. 103-124, 2012.

ABRITTA, A. Sobre la posibilidad de un análisis coral en *Ilíada* 53-305. *Anales de Filología Clásica*, v. 23, p. 1-62, 2010.

ALLEN, T. W., SIKES, E. E. *The Homeric Hymns.* Edited with Preface, Apparatus Criticus, Notes, and Appendices. London: Macmillan, 1904.

AUSFELD, K. De Graecorum precationibus quaestionibus. *Jahrbuch für classische Philologie*, Supplement Band 28, p. 502-547, 1903.

BREMER, J. M. Greek Hymns. In VERSNEL, H. S. *Faith, Hope and Worship*: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World. Leiden: Brill, 1981. p. 193-215.

CALAME, C. The *Homeric Hymns* as Poetic Offerings: Musical and Ritual Relationships with the Gods. In FAULKNER, A. (ed.). *The Homeric Hymns*: Interpretative Essays. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 334-358.

CÀSSOLA, F. *Inni Omerici.* Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1997[6] [1975].

CHAPPELL, M. The *Homeric Hymn to Apollo*: The Question of Unity. In FAULKNER, A. (ed.). *The Homeric Hymns*: Interpretative Essays. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 59-81.

CLAY, J. S. *The Politics of Olympus.* Princeton: Princeton University Press, 1989.

CLAY, J. S. Theology and Religion in the Homeric Hymns. In BOUCHON, R., BRILLET-DUBOIS, P., WEISSMAN, N. L. M. (eds.). *Hymnes de la Grèce Antique:* Approches Littéraires et Historiques. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2012. p. 315-322.

DAVID, A. P. *The Dance of the Muses.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

DE HOZ, M. P. Los himnos homéricos cortos y las plegarias cultuales. *Emerita*, v. 66, p. 49-66, 1998.

FAULKNER, A. Introduction: Modern Scholarship on the *Homeric Hymns*: foundational Issues. In FAULKNER, A. (ed.). *The Homeric Hymns*: Interpretative Essays. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 1-28.

FORD, A. *Aristotle as Poet*: The Song for Hermias and its Contexts. Oxford: Oxford University Press, 2011.

FORD, A. *The Origins of Criticism*: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece. Princeton: Princeton University Press, 2002.

FURLEY, W. D. and Bremer, J. M. *Greek Hymns.* 2 vols., Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

FURLEY, W. D. Prayers and Hymns. In OGDEN, D. (ed.). *A companion to Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 117-131.

JANKO, R. The Structure of the Homeric Hymns: A Study in Genre. *Hermes* v. 109, p. 9-24, 1981.

JANKO, R. *Homer, Hesiod and the Hymns.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

KOWALZIG, B. *Singing for the Gods*: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LEDUC, C. Le pseudo-sacrifice d'Hermes. *Kernos*, v. 18, p. 141-165, 2005.

LÉTOUBLON, F. Commencer à chanter. In BOUCHON, R., BRILLET-DUBOIS, P., WEISSMAN, N. L. M. (eds.). *Hymnes de la Grèce Antique:* Approches Littéraires et Historiques. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2012. p. 21-36.

LORD, A. B. *The Singer of Tales*. New York: Harvard University Press, 1960.

MILLER, A. M. The 'Address to the Delian Maidens' in the Homeric Hymn to Apollo: Epilogue or Transition? *TAPhA*, v. 109, p. 173-86, 1979.

MILLER, A. M. *From Delos to Delphi*: A literary Study of the Homeric Hymn to Apollo. Leiden: Brill, 1986.

MORAND, A-F. *Études sur les* Hymnes orphiques. Leiden: Brill, 2001.

PULLEYN, S. The Power of Names in Classical Religion. *CQ,* v. 44, p. 17-25, 1994.

PULLEYN, S. *Prayer in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

RACE, W. H. Aspects of Rhetoric and Form in Greek Hymns. *GRBS*, v. 23, p. 5-14, 1982.

SHELMERDINE, S. C. Odyssean Allusions in the Fourth Homeric Hymn. *TAPhA*,v. 116, p. 49-63, 1986.

SILVA BARRIS, J. *Metre and Rhythm in Greek Verse.* Wien: OAW, 2011.

TORRES-GUERRA, J. B. Sobre la conclusión de los *Himnos Homéricos* y sus circunstancias de ejecución. *Minerva*, v. 16, p. 39-44, 2002-2003.

VAN DEN BERG, R. M. *Proclus' Hymns*: Essays, Translations, Commentary. Leiden: Brill, 2001.

VERGADOS, A. *The "Homeric Himn to Hermes".* Berlin: De Gruyter, 2013.

VERSNEL, H. S. Religious Mentality in Ancient Prayer. In VERSNEL, H. S. (ed.). *Faith, Hope and Worship*: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World. Leiden: Brill, 1981. p. 1-64.

A CRÍTICA CONTEMPORÂNEA A HERÁCLITO

Marcelo de Souza Cleto*

* Universidade Federal de Tocantins. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo financiamento da pesquisa, e a Gabriele Cornelli, orientador da monografia *A antropologia filosófica de Heráclito*, que é base deste artigo, resultado da Pós-Graduação em Estudos Clássicos – UNB/ ARCHAI/UNESCO.

RESUMO: O debate contemporâneo a respeito da importância de Heráclito tem apresentado uma valorização dos elementos antropológicos, contribuindo para a reavaliação da tendência que enfatizava os aspectos cosmológicos e físicos da filosofia pré-socrática, aquela que modulou basicamente a historiografia da filosofia antiga, na qual os elementos da natureza (*physis*) eram refletidos conforme a conjuntura epistemológica do final do século XIX e início do XX. Dentre a numerosa crítica contemporânea, podem-se destacar, especialmente, os estudos de Voegelin, Snell e Jaeger, que expressam as tensões que ocorreram nos estudos heraclitianos. Considerando esse cenário epistemológico e hermenêutico, além de adotar o reordenamento dos fragmentos efetuado por Charles H. Kahn em detrimento ao de Diels, o presente artigo examina o esforço contemporâneo que busca alcançar nos registros de Éfeso os indícios da antropologia filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: Heráclito, recepção contemporânea da Antiguidade, antropologia filosófica, filosofia antiga, filosofia política.

THE CONTEMPORARY CRITIQUE OF HERACLITUS

ABSTRACT: The contemporary debate regarding the importance of Heraclitus has presented an appreciation of anthropological elements contributing to the revaluation of the trend that emphasized the cosmological and physical aspects of pre-Socratic philosophy, one that basically modulated the historiography of ancient philosophy, in which elements of nature (*physis*) were reflected according to the epistemological juncture of the late nineteenth and early twentieth centuries. Among the numerous contemporary critique, can be highlighted,

especially studies Voegelin, Snell and Jaeger, expressing the tensions that occurred in heraclitianos studies. Considering this epistemological and hermeneutic scenario, in addition to adopting the reordering of the fragments effected by Charles H. Kahn detriment to Diels, The present article examines the contemporary effort that seeks to achieve in the records of Ephesus evidence of philosophical anthropology.

KEYWORDS: Heraclitus, contemporary reception of Antiquity, philosophical anthropology, ancient philosophy, political philosophy.

A fortuna crítica que ao longo da história se avolumou refletindo as várias compreensões dos fragmentos de Heráclito demonstra a riqueza das possibilidades interpretativas que norteiam seu pensamento, do mesmo modo que grande parte das exegeses particularizadas sobre os primeiros sábios gregos foram elaboradas a partir da conjuntura política e epistemológica reinante até meados da primeira metade do século XX. Desde o Renascimento teve a Física uma singular proeminência face aos outros campos do saber, tornando-se muito presente não apenas na interpretação da filosofia antiga, mas também no contexto das novas ciências, como a sociologia, a antropologia, a psicologia etc. Por conta da divisão interna do espaço epistêmico, os estudos e interpretações acerca do pensamento de autores como Pitágoras, Anaximandro, Heráclito e Parmênides, entre outros, foram marcados intensamente por um crivo positivo. Essa interpretação enviesada desconsiderou os elementos que não coadunavam com o paradigma vigente e, assim, deu grande importância aos aspectos físicos na filosofia antiga, essa perspectiva cristalizando por um longo período uma percepção unívoca dos pensadores.

Muitos estudos foram produzidos sob esse influxo, causando divisões questionáveis no desenvolvimento das ideias antigas, com estudos particulares como o atomismo de Demócrito, o número pitagórico ou a repartição Heráclito/fogo, Tales/água, Anaxímenes/ar. Não obstante esse movimento, os cinquenta primeiros anos do século XX culminaram em derrocadas militares e em rearranjos e superações epistemológicas. Essas tensões podem ser

expressas, no âmbito dos estudos de filosofia antiga, pelas obras de Cornford, em especial *From Religion to philosophy*, de 1912, e *Principium sapientiae: the origens of greek philosophical thought*, de 1952. As principais características das propostas de Cornford estão em sua disposição para uma abordagem vinculante, possibilitando a construção de uma investigação que busca a origem mítica e ritual da primeira filosofia grega, de modo que o novo posicionamento frente à "física" jônica superou o reducionismo comparativo com a concepção moderna de ciência, bem como o distanciamento de uma leitura etapista da história.

Buscando superar os procedimentos ideológicos questionáveis, os intérpretes contemporâneos movimentaram os paradigmas das pesquisas sobre a Antiguidade, favorecendo a retomada de importantes questões. Da mesma forma que ocorreu com os outros sábios gregos, Heráclito teve seu pensamento revisitado, o que lhe conferiu uma nova base de compreensão. O direcionamento epistemológico e a análise das movimentações que basicamente influíram para a construção de um novo entendimento podem ser encontrados em um variado número de trabalhos. Convém, no entanto, circunscrever o prisma da nossa análise bem como os autores escolhidos. Sem nos furtarmos ao reconhecimento de pesquisadores do calibre de Rodolfo Mondolfo, Serge Mouraviev, Enrique Hülsz e Clémence Ramnoux, o deslocamento das interpretações do pensamento de Heráclito foi possibilitado, no nosso modo de entender, pelas pesquisas abrangentes efetuadas basicamente por Werner Jaeger, Bruno Snell e Eric Voegelin. A partir de uma clara convergência epistemológica, se pôde perceber uma nova intencionalidade e um novo radicalismo em Heráclito, configurando, assim, uma exegese que alcança os fundamentos da antropologia filosófica.

Não obstante o avanço tangível desencadeado pelos intérpretes da geração do entre guerras, novas apropriações foram feitas desde então, como a hermenêutica levada a cabo por Charles H. Kahn, com a reorganização das citações, que, distante das de Diels e de Marcovich, levaram ao desenvolvimento de um mesmo fluxo compreensivo que instaurou a abordagem antropológica do "obscuro" filósofo de Éfeso.

Leituras contemporâneas

A filosofia de Heráclito deve ser entendida como uma antropologia filosófica, constituída por uma perspectiva compreensiva que se distingue da tradição anterior por inaugurar um formato linguístico radicalmente novo e, ao mesmo tempo, por expressar certo antropomorfismo que absorve na alma as divindades basilares. Para o devido entendimento do caráter revolucionário dessa antropologia filosófica é forçoso encontrar o compasso das citações recolhidas pela tradição, aliadas à crítica doxográfica. Essas questões iniciais se chocam invariavelmente com a tradicional organização doxográfica feita por Diels. Vigente desde 1901, seu modo de recolha e edição emularia, a partir de sua sequência, uma ordem do discurso "desordenado" de Heráclito. Diferentemente dessa disposição, uma reconceituação do pensamento heraclíteo somente faria sentido se acompanhada da reconsideração da ordem em que Diels compreendeu os fragmentos recolhidos em Sexto Empírico, Aécio, Clemente de Alexandria, Hipólito de Roma, Plutarco, João Estobeu e outros.

Malgrado o esforço de Bywater (*Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxford, 1877) em agrupar os fragmentos por assunto, dando-lhes uma forma temática, o arranjo que se tornou padrão foi aquele proposto por Diels em seu *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Para sua organização, o critério adotado foi o de seguir a ordem alfabética dos autores em que se encontravam as citações, com exceção dos dois primeiros fragmentos. Outros elementos idiossincráticos foram desconsiderados para a edição, por faltar aos fragmentos uma estrutura literária, a reconstrução da sequência original da obra ficando impossibilitada, o que contribuiu para o fortalecimento da compreensão de que as sentenças de Heráclito teriam "sido escritas originalmente numa espécie de caderno de notas ou diário filosófico, sem forma ou unidade literária subjacente". No entanto, "o arranjo do texto e sua interpretação são dimensões inseparáveis" e o erro de Diels "foi imaginar que a sua própria ordem podia ser uma exceção" às organizações anteriores (Kahn, 2009, p. 26-27). A crítica à ordem das citações

pode ser considerada tributária das transformações vivenciadas pela geração anterior – nos trabalhos de Snell, Voegelin, Jaeger e Reinhardt (*Vermachtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Göttingen, 1966) –, a qual, de certa maneira, se encontrava em outra atmosfera intelectual em relação à geração de Diels (*Herakleitos von Ephesos*, Berlim, 1901) e Burnet (*Early Greek Philosophy*, Londres, 1930), que correspondia ao fim do século XIX.

As novas abordagens dos estudos antigos desencadearam o abandono de muitas teses sustentadas por longos períodos e, mesmo avançando na interpretação, Voegelin, Snell e Jaeger não radicalizaram suas posições, em vista da consideração pela autoridade de Diels. No entanto, Heráclito somente pode ser alcançado considerando-se suas citações a partir de uma atmosfera distinta da de fins do século XIX, de tal modo que a ela se agreguem não apenas os novos conhecimentos adquiridos contemporaneamente, mas também que a ela se assimilem as novas perspectivas a respeito das interpretações precedentes, forçando a admissão do texto como uma espécie de linguagem-objeto, o que, por si mesmo, encaminha a construção de uma metalinguagem hermenêutica dentro da qual as atuais interpretações possam ser formuladas. De maneira geral, a opção por adotar a organização proposta por Kahn (2009) no delineamento da face antropológica de Heráclito se justifica em vista das considerações a seguir.

Tendo como critério apenas a ordem alfabética, Diels dá a falsa impressão de que não há arbítrio em sua edição, provocando contudo a sensação de um padrão caótico segundo o qual o (des)arranjo das citações forneceria uma fiel representação do pensamento de Heráclito. De modo diferente, Kahn (2009) reordena as citações, de maneira que certos elementos passam a ser considerados de uma forma distinta. A edição de Diels inoculou na futura pesquisa acerca de Heráclito um quadro hermenêutico difícil de superar, convertendo-se de uma ingênua estrutura em ordem alfabética em um intransponível *topos* hermenêutico. A reorganização das citações pondera acerca da ordenação formal de toda a obra enquanto um elemento tão importante, no sentido geral, como o era em qualquer poema lírico do mesmo período. Este pressuposto leva em

consideração a tangente artística e que "o verdadeiro paralelo para um entendimento do estilo de Heráclito deve ser (...) não Nietzsche, mas os próprios poetas seus contemporâneos, Píndaro e Ésquilo" (Kahn, 2009, p. 27). Não obstante os princípios de reorganização, Kahn segue alguns pontos formais de referência, como a garantia que a citação I é a introdução da obra e que nela está posta a ênfase na incapacidade dos homens de apreender o *logos* universal. Identificando a ênfase, Kahn agrupa todas as citações de natureza crítica ou polêmica no início da tradução e, apropriando-se de uma sugestão de Reinhardt, toma o fragmento XXXVI (DK 50) como o elemento de transição entre a introdução e a parte expositiva do livro propriamente dita. No que tange a essa parte expositiva, reconhece a divisão dos três discursos, que versam sobre o universo, a política/ética e a teologia; na terceira parte, seguindo um conselho de Diógenes Laércio, Kahn apresenta os trechos mais explicitamente cosmológicos e, por fim, vêm as citações que dão conta do culto e da divindade. Outro elemento importante deve ser salientado, na visão de Kahn: a psicologia de Heráclito é inseparável de sua teologia, logo, grande parte das citações que tratam da *psique* estão posicionadas imediatamente antes da seção final referente aos deuses. Outras considerações de caráter estilístico, como o modo proverbial tomado dos sábios e seu tom enigmático compartilhado com o oráculo de Delfos, não estão ausentes na reconsideração da ordem dos fragmentos. Por fim, a nova ordenação implica, em suas amarrações internas, uma conjuntura diferente da de Diels, que, por mais asséptica que se tenha pretendido, expressa as perspectivas de sua era. Por outro lado, como num processo lógico, o reordenamento dos fragmentos representa um movimento da mesma tensão epistemológica ocorrida há algumas gerações, no tempo de Jaeger, Voegelin e Snell. Decerto que a adoção do novo ordenamento exige adaptações na forma de se proceder às citações – uma solução estando em citar todos os fragmentos com algarismos romanos, ao modo de Kahn, pondo-se ao lado a numeração arábica de Diels.

Registros do bruxuleio da alma

A exploração da alma efetuada por Heráclito, bem como pelos pensadores da geração de 500 a. C., deve ser compreendida a partir da influência de Empédocles e da tradição pitagórica, principalmente nas questões que dizem respeito à imortalidade, origem, queda, migrações e bem-aventurança final. Segundo Bruno Snell (2003), a nova concepção da alma está representada pela primeira vez em Heráclito e sua originalidade pode ser conhecida a partir de três aspectos. O primeiro elemento importante é a forma como Heráclito nomeia a alma do homem vivo: *psykhé*. Ao utilizar uma nomenclatura para referir-se à alma, Heráclito causa importante tensão em vista da tradição homérica e de seu sistema de símbolos. Após nomeá-la, o filósofo visualiza essa alma em busca de seus limites, acarretando, nessa imagem, a dimensão de profundidade, o que designa o característico da alma, que, no entanto, tem o alcance de seu limite incerto, como se pode ler no fragmento XXXV (DK. 45): "Não descobrirás os limites da alma (*psykhé*) mesmo se percorreres todos os caminhos, tão profundo é o seu *lógos*". A atitude em buscar sua profundidade sem auxílio de deuses ou Musas diferencia-se das concepções anteriores e contribui para a formação da ideia de homem enquanto corpo e alma. O giro feito por Heráclito desviou o debate de tal maneira que sua problemática não poderia nem mesmo ser concebida por Homero, pois faltavam ao autor da *Ilíada* os pressupostos linguísticos que possibilitaram o movimento que vinha de Éfeso. A originalidade da concepção de Heráclito provém da diferenciação linguística que ocorreu justamente no período que o separa de Homero e é a partir dessa experiência de adensamento e melhoramento conceitual que as palavras vão compondo novas intelecções. Para o novo empreendimento compreensivo foi necessário um período em que o conjunto de símbolos condizentes com o projeto fosse se diferenciando, sendo isso que ocorre quando, além de nomear o *lógos*, Heráclito intensifica também sua principal qualidade, a de ser *xynós* (comum), isto é, aquilo que em tudo penetra, de modo que tudo

participa dele, ou seja, esse espírito está em todas as coisas.[1] Snell (2003) reconhece no fragmento CI (DK 115) – "À alma pertence um *lógos* que aumenta a si mesmo" – um sentido que considera a alma como ponto de partida para o próprio desenvolvimento, diferentemente do que ocorria na tradição homérica, em que toda a intensificação das forças corporais e espirituais sucedia a partir de fora, especialmente em função dos desejos dos deuses. Com essa conjuntura, Heráclito pôde conceber o divino como puro espírito, apartado das Musas que estavam em todos os lugares e que tudo sabiam; pôde, também, estabelecer uma proporção segundo a qual o animal é para o homem o que o homem é para Deus.

A par dessa inovadora linguagem está o panorama intelectivo do entendimento do *xynón* (comum) enquanto terminologia transmissora da verdade da realidade. Por sua essencialidade de em tudo participar, esse caráter *sui generis* do *xynón* é estendido à linguagem heraclitiana, que opta pela participação (*metálepsis*) no sim e no não, no reto e no curvo – tal qual está recolhido na *Refutação* (IX 10.4) de Hipólito[2] – de onde se pode verificar a dimensão de novidade em que se assenta o pensamento de Heráclito. A identificação da contraditoriedade da linguagem como o *locus* de mediação e des-tensionamento se dá em vista dos choques e das movimentações paradigmáticas que acometem sua conjuntura. A designação e a importância da linguagem proposta por Heráclito como a moldura oculta do *lógos* lastreia-se na concepção de *lógos* enquanto discurso, palavra, sentido, entendimento, ou ainda aquilo que se confunde com o que deve comunicar: "Olhos e ouvidos são más testemunhas para os homens se suas almas (*psykhaí*) não compreendem a língua" (XVI; DK 107). Além da contraditoriedade discursiva, a contribuição heraclitiana para uma antropologia filosófica pode ser desenhada também em função da avaliação do vínculo entre *daímon* e *êthos*.

Acolhendo o maior número possível de fragmentos, a compreensão recente centraliza sua atenção nos termos *êthos* e *daímon*, buscando também outras situações que se ligam claramente ao tema, para que, desse modo, as citações indiretas apareçam como um recurso auxiliar, potencializando a interpretação dos termos e das conexões entre os mesmos,

[1] "Também para esta concepção faltam em Homero os pressupostos linguísticos: Homero não pode dizer que diversos seres têm idêntico espírito." (Snell, 2003, p. 43).

[2] LXXIV (DK 59): "O caminho das rodas da carda é reto e torto".

sem se esquecer de que, para o devido delineamento antropológico, os referenciais que permitem o mergulho em profundidade devem ser confluentes com o ânimo inquiridor. Nesse sentido, o melhor exemplo pode ser encontrado no fragmento que afirma: "O caráter do homem é seu destino (literalmente, seu *daímon* ou divindade)" (CXIV; DK 119). Essa citação, recolhida em Estobeu – *Florilégio* (IV, 40, 23) –, ressalta a complexa compacidade simbólica dos termos e a posição central ocupada pelo termo *anthrópoi* no argumento. De fato, a breve e simétrica sentença – *êthos anthrópoi daímon* – tem no termo *anthrópoi* sua chave interpretativa, demonstrando o sentido articulador daquilo que ocupa a posição de mediação entre *êthos* e *daímon*.

Diferentemente da significação socrática de *daímon*, o sentido que se pode propor para o termo heraclitiano distancia-se, na mesma medida, da tradição recolhida desde Homero, de modo, que o significado antigo de *daímon* é "aquele que distribui ou designa uma porção" (Kahn, 2009, p. 409), diversamente do que se pode extrair do conjunto das citações de Heráclito, em que essa noção épica não ressoa em nenhuma medida. Considerando as devidas conexões no interior do fragmento, bem como o cenário geral do restante da obra, em que se podem recolher exemplos de autonomia do *daímon* frente a fatores externos, ou que o vinculem à interpretação mítica, Kahn (2009, p. 409) salienta a dimensão manifesta do *daímon* enquanto um sério indicativo do "caráter do próprio homem, e não um poder exterior que responde pela qualidade da sua vida", de tal maneira que sua parte no destino é determinada pelo tipo de pessoa que ele é e pelo tipo de escolhas que ele faz habitualmente. Para Voegelin (2009), esse fragmento,[3] posto em seu devido contexto, é o que possibilita identificar o *daímon*, no sentido pitagórico, àquela estrutura da alma que Heráclito designa pelo termo *êthos*: "Essa identificação implicaria a ruptura decisiva com a inseparável vinculação arcaica da imortalidade com a divindade. A alma, para ser imortal, não teria de ser um *daímon*; passaríamos de uma concepção teomórfica da alma para uma concepção verdadeiramente humana" (Voegelin, 2009a, p. 301). Na simbolização arcaica, o antropomorfismo não é na verdade apenas uma simbolização das características humanas na

[3] "Character-to-man-*damon*" (Voegelin, 2000, p. 296).

divindade, é mais do que isso; o que ocorre, é a simbolização que as divindades efetivam das áreas e das forças da alma, em toda sua intensidade e complexidade. Desse modo, deve-se levar em consideração a enorme contribuição de Heráclito ao desvincular a imanência da divindade (*daímon*) do caráter (*êthos),* o que só é possível pela mediação do *ánthropos*.

LV: "A natureza (*êthos*) humana não tem propósito definido, mas a divina tem".

OH II: "O *êthos* humano não tem inteligência, mas o divino sim".[4]

DK 78: "O modo humano não comporta sentenças, mas o divino comporta".

[4] "Human ethos has no insights, but divine has" (Voegelin, *Ordem e História* II, 2000, p. 296).

Nesse fragmento, conservado por Orígenes em seu *Contra Celso* (VI, 12), existe uma clara distinção entre o *êthos* humano e o divino, na medida em que o primeiro se caracteriza fundamentalmente pela ausência da inteligência (*gnóme)*, em outras palavras, a falta de "um propósito definido". Pode-se inferir que o termo *êthos* arregimenta em seu significado um alcance universal, designando a "natureza" de um ser em geral, seja humano ou divino (*theîos*). O fragmento LVII (DK 79), "O homem é tido como tolo por um deus (*daímon*), como a criança o é pelo homem", também conservado por Orígenes, encena certa proporção geométrica, pois Heráclito usa essas comparações e analogias para comunicar uma concepção que é estranha à "sua audiência (a sabedoria divina, ou a parte que o homem tem nela), extrapolando-a por meio de um contraste familiar (...) e implicando, ao mesmo tempo, que o contraste usual se torne negligenciável em comparação com um terceiro termo: a divindade ou o [que é] sábio [*tò sophón*]" (Kahn, 2009, p. 266-267). Em CXVIII (DK 32), conservado nas *Tapeçarias* (V, 115.1) de Clemente de Alexandria, pode-se encontrar a defesa de Heráclito acerca da exclusividade do saber de sua divindade, referenciando-a como uma sabedoria que é única, divina e fora do alcance dos homens: "O sábio é um, que quer e não quer ser evocado pelo nome de Zeus (*Zenòs ónoma*, 'o nome da vida')". Segundo Kahn (2009, p. 421), nesse fragmento ocorre uma antinomia deliberada, pois Heráclito apresenta sua concepção positiva do divino,

subsidiada por outros cinco fragmentos (CXIX – CXXIII), demonstrando sua maneira densa e conflitante de filosofar. CXVIII (DK 32) se configura a partir de três aspectos mais marcantes: o primeiro diz respeito à "complexa expressão que denota o sujeito, com o eco de 'sábio' e 'o que é sábio' de outros fragmentos, mais a ambígua adição de *moûnon, 'apenas'*"; o segundo aspecto está relacionado ao fogo, colocado "sobre o 'nome de Zeus', com a antiga forma genitiva *Zenós* (em lugar da forma usual, *Diós,* como em XLV, DK 120); e um terceiro aspecto está na contradição formal entre negação e afirmação ("não quer e quer") (Kahn 2009, p. 421).[5]

Ademais, em XXVII (DK 108) Heráclito pondera acerca da particularidade distintiva de seu filosofar, bem como do reconhecimento de que o que é "sábio está separado de todas as coisas". Na íntegra, a citação diz: "De todos os discursos que ouvi, nenhum foi mais longe do que este: reconhecer (*ginoskéin*) que o sábio está colocado separado de tudo". Em LIV (DK 41), o sábio diz acerca do *hèn tò sophón*, do um que é sábio, como "a compreensão da inteligência [*gnóme*] que controla todas as coisas por intermédio de todas as coisas [ou seja, governa o Universo]". Para Voegelin (2009a), *sophón* parece designar uma sabedoria humana concernente à *gnóme* que governa o mundo e, desse modo, se forem aceitos ambos os fragmentos como estão, o termo *sophón* seria usado tanto com referência a deus como ao homem – com a distinção, porém, de que o predicado "o único sábio" estaria reservado para deus: "A sabedoria humana consistiria então na compreensão de que ela não possui sabedoria própria; a natureza humana (*êthos*) é sábia quando compreende a *gnóme* que governa o cosmo como exclusivamente divina (Voegelin, 2009a, p. 302). Ainda no fragmento LIV (DK 41) tem-se um exemplo do esforço interpretativo efetivado pela longa tradição doxográfica, bem como uma evidência dos pontos de tensão daí surgidos. Ao analisar o fragmento posto por Diógenes Laércio em sua *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, Kahn (1994, p. 259 ss) argumenta, entre outras questões, em favor da importância que o termo *sophón* tem na referida citação, confirmando e sendo confirmado por uma série de outras citações. Da totalidade recolhida pela tradição

[5] A singularidade de CXVIII está em ser o único fragmento a apresentar uma contradição direta, "à diferença dos outros paradoxos heraclitianos, que asseveram uma identidade de contrários (como Dia e Noite em XIX, DK 57)" (Kahn, 2009, p. 421, nota 394).

filosófica, quatro definem *sophón* ou *tò sophón* enquanto "o que é sábio". Contudo, Kahn (1994, p. 259 ss) atribui certa ambiguidade a *sophón* no fragmento LIV (DK 41), decorrente das duas concepções contemporâneas de sabedoria: a humana e a divina. Quando *hèn tò sophón* abre o fragmento, Heráclito enfatiza a dimensão unitária da sabedoria, contrastando-a fortemente com *polymathía*, o saber em demasia, que foi resolutamente censurado pelo filósofo no fragmento XVIII (DK 40),[6] portanto, esse saber vinculado ao exercício de uma sabedoria especialista figura no domínio de uma *gnóme*, isto é, uma forma de conhecimento e um plano de ação.[7] Recolhidas por Hipólito em sua *Refutação* (IX, 9), as palavras *sophón esti* surgem de forma menos distinta. O que é *sophón* é proposto como uma norma da fala e do pensamento humano (XXXVI; DK 50): "É sábio, ouvindo o *lógos*, dizer em acordo (*homologeîn*) que todas as coisas são uma".

A forma com a qual o termo *sophón* aparece na literatura anterior[8] a Heráclito aponta para uma dessemelhança com relação ao sentido que lhe atribui o filósofo de Éfeso. Segundo Kahn (1994), a ocorrência de *sophón* nos quatro fragmentos apresentados sinaliza para o esforço de Heráclito em designar uma nova concepção e, de quebra, apresentar a meta de seu próprio pensamento e de sua mensagem para os homens. É pacífico reconhecer que a interpretação das citações não alcançou um ponto de consenso entre os especialistas, podendo-se considerar as proposições de Reinhardt, que, segundo Kahn (1994, p. 263), "estava correto quando disse: 'o princípio de Heráclito, que corresponde nesse caso ao *ápeiron* de Anaximandro e ao *ón* ['ser'] de Parmênides, não é o fogo, mas *tò sophón*". Para Voegelin (2009a, p. 302), as interpretações não apenas de Reinhardt, mas também de Zeller (*Die Philosophie der Grieschen*, I/2, 839 ss.) e de Heidel, sugerem reconstruções que resultariam substancialmente no seguinte: "Somente um, o sábio, possui a inteligência para governar todas as coisas".

O que distingue a natureza humana e divina são os "tipos" de sabedoria que cada uma guarda em si mesma, ocorrendo uma limitação da sabedoria humana diante da divina e a consciência desses limites e distanciamentos. A participação da sabedoria humana na divina é suficiente

[6] "Muito aprendizado não ensina o entendimento (*nóos*). Pois [se assim fosse] teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, e também Xenófanes e Hecateu".

[7] O substantivo *gnóme* ocorre apenas em LIV e no fragmento LV (DK 78), onde Heráclito nega que a natureza humana possa ter ou manter esse *insight*: "Mas o verbo cognato *ginóskein* é regularmente usado por Heráclito para indicar a forma penetrante de cognição que falta à maioria dos homens e a qual o seu discurso se destina a fornecer" (Kahn, 1994, p. 261).

[8] "Mas a concepção grega tradicional de *sophía*, conservada exemplarmente nas legendas dos 'Sete Homens Sábios', definia *sophós* como um atributo dos homens: de poetas, artesãos, estadistas e mestres de moralidade. O próprio Heráclito reconhece isso quando fala zombeteiramente de Homero como 'o mais sábio (*sophóteros*) de todos os gregos' (XXII; DK 56) e quando insinua que Pitágoras, com toda a sua erudição, havia adquirido uma reputação de sabedoria (...). Xenófanes usou o termo *sophíe* para indicar suas próprias realizações (fr. 2, 12 e 14)" (Kahn, 1994, p. 263).

para a efetivação de uma experiência que se assemelha à reflexão parmenidiana. No entanto, como pensa Voegelin,

> Heráclito não tenta articular o "Ser" por meio de uma explicação lógica; antes, ele está interessado na relação entre as duas naturezas e nos tipos de sabedoria. No nível da lógica, consequentemente, encontramos formulações "contraditórias" que, por sua própria contradição, expressam uma sabedoria que partilha a verdadeira sabedoria sem possuí-la plenamente (Voegelin, 2009a, p. 302-303).

O caráter processual do saber, na acepção heraclitiana, matiza fortemente seu *lógos*, de tal maneira que é requisito para o "amante da sabedoria" uma incessante investigação. Essa qualidade pode ser localizada no fragmento XI (DK 35): "Com efeito, os homens que amam a sabedoria [*philósophoi ándres*] devem ser bons investigadores em muitas coisas". Pois o saber divino encontra-se a tal ponto próximo e ao mesmo tempo separado de todas as coisas, que sua aquisição "não pode ser alcançada por meio de um salto além de todas as coisas; ela é o resultado da ocupação com essas mesmas coisas, ascendendo do múltiplo ao Um que se encontra em todas elas" (Voegelin, 2009a, p. 303). Caso essa atividade de busca (*historeîn*) se evidencie num fracasso, o *philósophos* dará lugar então ao *polyístor*. A crítica doxográfica, em certa medida, avizinha uma postura de consenso quando trata do problema que se estabelece entre o desejo do *sophós* e a dificuldade na aquisição daquilo que se dá escondendo-se. A aparente contradição figura enquanto *Leitmotiv* no discurso de Heráclito e a ciência dessa condição enquanto um *sine qua non* obriga aquele que anseia ser *sophós* a articular seu *lógos* no trajeto do *lógos* divino. O *lógos* humano, quanto à compreensão do trajeto a ser efetivado, bem como no que concerne às características ímpares do ir e vir tanto de si quanto do caminho, deve ser desvelado em si mesmo, na companhia do *lógos* divino do qual é e não é parte; *mutatis mutandis*, o *lógos* humano participa (*metálepsis*) do *lógos* divino. Essa dimensão relacional de mútua participação do *lógos* humano no divino encontra na sentença "fui em busca de mim mesmo" (XXVIII), transmitida por Plutarco em seu *Contra Colotes* (20, 1 118 C), uma clara expressão da distância presente entre os diferentes *sophoí*.

A noção de *metálepsis* (participação) enquanto chave interpretativa da relação entre os opostos contribui com o entendimento de uma noção de sincronização e integralização de forças contrárias num esforço coeso, uniforme e autossuficiente. Essa mutualidade entre as forças opostas é a própria unidade do múltiplo e uma síntese dessa compreensão é apresentada no fragmento XX (DK 106), recolhido por Plutarco: "Heráclito criticava Hesíodo por considerar que alguns dias são bons, outros ruins, porque não reconhecia que a natureza de todos os dias é uma e a mesma". Além de uma acidez contra a tradição,[9] representada nesse fragmento pela figura de Hesíodo, percebe-se claramente a maneira envolvente como o discurso do *lógos* se encaminha contraditoriamente em direção ao seu centro. Ao provocar um choque linguístico na parte final do fragmento, quando afirma que "a natureza de todos os dias é uma e a mesma", ou seja, que o dia é bom e ruim, Heráclito promove um tensionamento que provoca o compasso forçado entre a linguagem e o real, superando os limites da linguagem modal que se mostrava insuficiente para o necessário entendimento da realidade em sua intensidade complexa e contraditória. Heráclito utiliza as características consumadoras e criativas do fogo, bem como sua figura metafórica, para demonstrar por analogia as especificidades do real e, desse modo, sua abstração segue a aparente incoerência entre a carência e a saciedade do fogo, tal como sugere a citação encontrada na *Refutação* (IX, 10) de Hipólito: "(O fogo é?) carência e saciedade" (CXX; DK. 65). Isso indica o caráter centrípeto da ambivalência e a mostra como garantidora do discernimento de tudo, pois o "fogo que chega discernirá (*krínei*, literalmente, 'separa') e alcançará (ou julgará) todas as coisas" (CXXI; DK 66).[10] Em seus exercícios de abstração, utilizando figuras de linguagem, sua maneira oracular e aforística de manifestação, aliados a uma forte alteração no nível epistêmico, evidencia o plano inovador do pensamento humano, demonstrando o caráter furtivo da linguagem e esclarecendo como se processa o acondicionamento das estruturas do real na palavra. Essas características demonstram o sentido de plasticidade alcançado pelas sentenças de Heráclito, com um texto performático: seu dito vai além das palavras,

[9] Homero e Hesíodo são nominalmente citados nos fragmentos XVIII e XXII.

[10] Acerca das propriedades da mudança em Heráclito, Vieira (2010).

forçando seu intérprete a percorrer caminhos inovadores, pois aquele se dispõe a andar com Heráclito se vê continuamente lançado em caminhos que à distância parecem dois, mas, na medida em que se vai se encolhendo, os dois caminhos vão se sobrepondo um ao outro perigosamente, causando no caminhante a clara sensação de portar a causa do próprio desconforto: "Eles não compreendem como uma coisa concorda discordando de si mesma; [é] uma afinação (ou 'encaixe', *harmoníe*) de coisas contrárias, como a do arco e da lira" (LXXVIII; DK 51). A ideia de unidade contraditória ou participação de opostos se mostra evidente, podendo-se verificar a maneira quase elíptica em que as palavras estão dispostas. Permanecendo-se na analogia do caminho, aquele que se propõe percorrer a parte inicial do fragmento se vê, ao final da frase, obrigado a executar um radical movimento de *looping*, voltando bruscamente ao ponto inicial: "o divergente consigo mesmo concorda". Assim, após a sensação de atordoamento, o caminhante se vê obrigado a refletir sobre a lógica participativa da linguagem.

O rompimento linguístico é apenas o ingresso para as dimensões mais internas da realidade, de tal modo que a escrita metaléptica é o que possibilitará a quebra do invólucro e o acesso à antropologia heraclitiana. O que parece uma simples opção estilística no trato das palavras se revela como o elemento fundamental para o fluxo de pensamento que o filósofo externa, possibilitando uma verdadeira sintonia entre observador e observado. A linguagem metaléptica demonstra o esforço do falante em referir-se àquilo que se dá ao conhecimento, mantendo o máximo de integralidade possível sobre aquilo de que se diz algo. O impacto que o papel do outro causa na configuração da linguagem é a afirmação de que na linguagem metaléptica a força que provém daquilo que é dito se mostra *pari passu* com o falante, ou seja, a força que provém do *lógos*. Ao figurar no cenário linguístico certa faceta de alteridade, pode-se identificar com nitidez o desencadeamento de um importante movimento no interior da nascente filosofia, quiçá sua primeira crise epistêmica. A linguagem inaugurada por Heráclito é essencialmente participativa, na medida em que se esforça em constituir-se enquanto fusão de polos contrários.

Diferentemente de em Homero, que desejava "que a discórdia desaparecesse da vista dos deuses e dos homens, assim como a raiva que leva o homem a irar-se" (Ilíada XVIII, 107), em Heráclito essa ausência não faria sentido, pois apenas existe harmonia com a presença de notas agudas e graves, da mesma forma que a natureza se faz de animais que são opostos entre si, como o macho e a fêmea. Ao ligar entidades distintas por natureza, a linguagem metaléptica se constitui a partir do sentido de abertura, fluindo numa frequência sintonizada ao *thaumázein*, que Platão e Aristóteles posteriormente analisarão no *Fédon*[11] e na *Metafísica* I 2, 982b, 12ss, respectivamente.

O sentido de abertura não pode ser compreendido em uma dimensão pacificadora, ao contrário, é um acolhimento auto-abortivo. A ideia de tensão e conflito permeia de forma clarificadora as citações de Heráclito, alçando a compreensão de sua filosofia a um patamar em que a relação das ideias é premida por forças centrípetas, sendo essas fortemente repelidas pelo núcleo acolhedor. Uma série de fragmentos denota essa tendência animadora, fortalecendo a interpretação norteada pela ideia de *metálepsis*. No fragmento XCIX (DK 103), a participação do princípio no fim é o que possibilita toda a extensão da circunferência e a culminação do círculo: "O começo e o fim são comuns na circunferência do círculo". O mesmo movimento pode ser identificado no fragmento CIII (DK 60): "O caminho para cima e para baixo é um e o mesmo". A mútua participação dos opostos é a garantia da existência não apenas de cada um dos participantes, mas a certeza de uma ação em que a união participativa do princípio e do fim, ou do alto e do baixo, concretiza o círculo ou caminho, respectivamente. A divergência e a convergência mutuamente participam da ação – tanto no plano linguístico quanto no real –, confirmando certa necessidade atrativa presente em ambos: "Apreensões: todos e não todos, convergente divergente, consoante dissonante, de todas as coisas um e de um todas as coisas" (CXXIV; DK 10). Ao participar um do outro em uma justa medida, as forças opostas geram um campo de atração onde forças que anteriormente se revelavam contrárias e autorrepelentes são invertidas, causando uma confluência de forças antagônicas, unidas pela contradição.

[11] No *Teeteto* (155d), quando Sócrates adverte Teodoro acerca da capacidade admirativa, vincula *tò thaumázein* a *páthos*, esse bom ânimo constituinte sendo o elã entre o homem e seu exterior. Sobre a influência de Heráclito em Platão, em especial no *Crátilo*, Hülsz (2007), Kahn (1973).

No fragmento LXXV (DK 8), pode-se verificar esse argumento: "O contraimpulso leva junto, de tons variáveis vem a ser a melhor afinação (*harmonía*), e todas as coisas chegam por conflito". Heráclito modula o ângulo de seu pensamento, ocasionando uma proximidade distinta com o transcendente e, ao contrário da experiência arcaica, ocorre uma setorização da alma como a sede de todo o conhecimento humano e o ponto de contato com as experiências oferecidas pela natureza. Para o alcance das dimensões mais internas do humano é fundamental uma extrema perspicácia e uma conexão com aquilo que se procura. No fragmento I (DK 1), tem-se uma verdadeira admoestação a esse exercício:

> Embora esse dito seja sempre, os homens sempre falham em compreendê-lo, tanto antes quanto depois de tê-lo ouvido. Embora todas as coisas se passem em acordo com esse relato, homens são como descrentes quando experimentam semelhantes palavras e obras, como agora empreendo, distinguindo cada uma segundo sua natureza e dizendo como ela é. Mas outros homens esquecem do que fazem despertos, assim como esquecem do que fazem dormindo.

A maneira como Heráclito manuseia a linguagem remete à noção clássica de técnica enquanto artifício que traz aquilo que não é para outra condição, a de ser. Importante ressaltar que não é a linguagem que tem a primazia de fazer de algo um novo ser, mas o *lógos*, que, usando essa dimensão interna de si mesmo, que é a linguagem, desvela, a partir da contradição, o oposto contido no interior da própria coisa. Segundo Vieira (2010, p. 168), "a noção de *lógos* é o que melhor permite caracterizar a visão heraclitiana do humano como inscrita em uma perspectiva epistemológica", ocorrendo, dessa maneira, que a razão atuante, "comungando as coisas, é conjugada em cada homem e comum a todos os humanos, mas se restringe a eles", explicando "porque a noção de *lógos* aparece sempre em Heráclito num contexto de exame do conhecimento humano".

O estratagema linguístico de Heráclito, provocado pelo *lógos*, alicia as palavras, de forma que, ao negar-se, se revela (XCII; DK 62): "Imortais mortais, mortais imortais, vivendo

a morte de outros, mortos na vida de outros". Com um caráter transicional, o pensamento heraclitiano permite, em si, a existência de elementos provenientes das tradições passadas e das elaborações em flagrante aparecimento. Sua originalidade está na centralidade dos dilemas da conciliação e na *psique*, como elemento conciliatório fundamental. Usando de todos os artifícios possíveis, e evitando a demonstração de seus pressupostos por imagem, Heráclito recorre a fontes em beligerância, encenando uma situação em que não seria possível indicar sua compreensão de *psique* exclusivamente pelo modo mítico-poético (Gazolla, 2000). Como suas características figurativas também não são suficientes para a apreensão de seu sentido unicamente pela via da linguagem proposicional, uma busca da compreensão não apenas da *psique*, mas do pensamento de Heráclito, deve partir de "seus modos de presença".

Conclusão

Uma importante característica do ambiente epistemológico em que Diels reúne as citações de Heráclito é a autoridade da figura de Diógenes Laércio. Como principal paradigma historiográfico, o autor de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* respondia às necessidades epistemológicas da época com sua relativa abundância de dados, sendo possível ao intérprete pinçar excertos conforme seu interesse conjuntural, ocorrendo daí a consolidação de uma impressão caricatural de Heráclito como um "fisiólogo" de tipo milésio, de que é possível extrair uma cosmologia, que estaria presente em seu "livro" sobre a "natureza". Como num jogo de luzes, as citações podem ser suavizadas ou realçadas conforme o roteiro epistemológico em operação. Assim, todas as interpretações que não comungam dos mesmos pressupostos têm seus contornos confundidos, corroborando a tese de que a pouca evidência é sinal claro de perda política. Para verificar a força interpretativa que a crítica contemporânea coloca em movimento, deve-se atentar não apenas para sua resistência ao fator imediato, mas também para o seu trajeto. Desde Diódoto, importante gramático ateniense, acreditava-se que a obra de Heráclito

não tratava da natureza, seu principal objetivo sendo o governo (*perì politeías*). Ainda mais, em sua avaliação, a parte concernente às questões da natureza cumpriam a função de "paradigma de entendimento", isto é, tinham um "valor meramente ilustrativo".[12] Como as fontes dão razão àqueles que as reverberam, sua escolha é proposital e, a partir da disposição das fontes, o discurso cresce e ocasiona certo abandono das outras referências intelectuais. A perspectiva aberta por Diódoto, retomada por gerações futuras, bem como a reorganização dos fragmentos, evidenciam um Heráclito que "estava preocupado com uma filosofia da ordem que tivesse seu centro experiencial na ordem da alma e que daí se ramificasse para a ordem da sociedade e do cosmo" (Voegelin, 2009a, p. 307). Com esse trajeto, a concepção que vem de Éfeso não se afasta do entendimento posterior, daquele que aparecerá primeiro no *Timeu* e depois no *Crítias* de Platão, pelo contrário, conforme Vaz (1992; 2011), se fortalece como aquela filosofia que se propõe descobrir o núcleo conceptual que agrega as variadas linhas de explicação do fenômeno humano, em que também se encontram as categorias fundamentais que venham a organizar o discurso filosófico sobre o ser humano e que tendem a constituir a antropologia como ontologia.

[12] Diógenes Laércio, IX, 5.

Bibliografia

CORDERO, Néstor Luis. *A invenção da filosofia***.** Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

GAZOLLA, Raquel. *Pensar mítico e filosófico:* estudos sobre a Grécia antiga. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *El fragmento 45 de Heráclito: reflexiones acerca de la psyché.* São Paulo-Cochabamba: Mimeo, 2000.

HERÁCLITO. *Fragmentos.* Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

HESÍODO. *Teogonia:* a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012.

HOMERO. *Odisséia.* Tradução de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. *Ilíada.* Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics-Companhia das Letras, 2013.

HÜLSZ, Enrique. La imagen de Heráclito em el *Crátilo* de Platón. In: CONTRERAS, Jorge Martínez, PONCE DE LEÓN, Aura, VILLORO, Luis (eds.). *El saber filosófico*. México: Asociación Filosófica de México, 2007.

HÜLSZ, Enrique. *La unidad de la filosofia de Heráclito.* México: Universidad Panamericana, 2005.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico.* Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2011.

JAEGER, Werner. *Paidéia*: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito*: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

KAHN, Charles H. Language and ontology in the *Cratylus*: Exegesis and argument. In: (ed) VLASTOS, Gregory. LEE, E. N. MOURELATOS, A. RORTY, R. *Studies in Greek philosophy*. Assen: Van Gorkum & Comp., 1973, p. 152-176.

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito:* textos y problemas de su interpretácion. México: Siglo XXI Editores, 2007.

MOURAVIEV, Serge. *Poe´tique et philosophie chez He´raclite. Paris: Atelier National de Reproduction de*s The‘ses, 1997.

RAMNOUX, Clémence. Héraclite ou l'homm*e entre lês choses et lês mots. Paris: Les Belles Lettres, 195*9.

REALE, Giovanni. História da filos*ofia grega e romana.* Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica.* Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Antropologia filosófica.* Vol. I. 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

VIEIRA, Celso. Um modelo para mudança em Heráclito. *Codex,* v. 2, n.2, p. 118-136, 2010.

VIEIRA, Celso de Oliveira. *Razão, alma e sensação na antropologia de Heráclito.* Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010. (Dissertação de Mestrado)

VOEGELIN, Eric. *Order and history:* the world of the polis. Vol. II. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

_____. *Ordem e história*: o mundo da polis. Vol. II. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009a.

_____. *Anamnese*: da teoria da história e da política. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009b.

WOLFF, Francis. Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. *Analytica*, v. 1, n. 3, p. 179-225, 1996.

PURIFICADORES Y MÉDICOS: EL VÍNCULO ENTRE LO HUMANO Y LO DIVINO EN ÉPOCA ARCAICA Y CLÁSICA

César Sierra Martín*

* Universitat Oberta de Catalunya, Estudis d'arts i humanitats.

RESUMEN: el presente artículo tiene como objetivo principal analizar el papel que desempeñó la enfermedad en el pensamiento griego desde época arcaica hasta época clásica. Nos centraremos en el impacto que produjo la nosología hipocrática en relación con las anteriores interpretaciones sobre la enfermedad así como los nuevos roles que adoptaron tanto médicos como pacientes.

PALABRAS CLAVE: nosología, medicina antigua, Corpus hipocrático.

PURIFIERS AND PHYSICIANS: THE NEXUS BETWEEN HUMANE AND DIVINE IN THE ARCHAIC AND CLASSIC AGES

ABSTRACT: this paper is focused on the influence of the concept of disease on Greek thought from archaic to classic time. We will show the impact of hippocratic nosology and its relation to previous forms of understanding disease that also affected to the relations between physicians and patiens.

KEYWORDS: nosology, ancient medicine, Hippocratic corpus.

Quisiéramos comenzar nuestro análisis con la siguiente reflexión de Luis Gil acerca de la interpretación antropológica de la enfermedad: "Para interpretar la enfermedad como algo propio, para integrarla en la realidad del yo, hacen falta algo más que explicaciones naturalistas: la enfermedad no debe simplemente ser algo accidental o gratuito, necesita desempeñar una función en el contexto vital de las personas".[1] No podemos estar más de acuerdo con el razonamiento esgrimido por Gil ya que la

[1] Gil 2004: 40.

enfermedad es una vivencia personal y colectiva, que se afronta y se concibe de distintas formas según el caso y el momento histórico que analicemos.[2] Por tanto, más que un concepto, la enfermedad es un conjunto de conceptos en evolución a lo largo de la Historia.[3] Al hilo de lo anterior, tenemos la intención de presentar nuestras reflexiones en torno a la vivencia de la enfermedad en la cultura griega y, en especial, la evolución en la forma de entender la enfermedad en el transcurso entre la época arcaica y clásica.[4] Para llevarlo a cabo, analizaremos sendas formas de entender la enfermedad y como todo ello influyó en el paciente: en su vivencia de la enfermedad y en la relación con el médico. Con este objetivo declarado, en el primer apartado analizaremos los principales rasgos de la nosología arcaica en su concepción religiosa y naturalista, a través de conocidos ejemplos de la literatura. En el segundo apartado, plantearemos las divergencias y avances que supuso la aparición de la medicina pragmática clásica respecto a la nosología arcaica, analizando pasajes señeros de este proceso. Finalmente, centraremos la atención en la influencia de lo anterior sobre la figura del médico y del paciente; especialmente en relación a la vivencia personal que supone la enfermedad.

[2] Sobre la enfermedad como vivencia véase de nuevo Gil 2004: 35

[3] Grmek 1993: 323.

[4] No introducimos el tema de forma más detalla para no extendernos sobre una cuestión conocida por la crítica en lengua portuguesa (Cairus 1999: 22-40).

1. Odiseo frente a la enfermedad: la nosología arcaica

En este primer apartado quisiéramos realizar una aproximación general a la noción de enfermedad en la cultura griega arcaica. En este sentido, se pueden distinguir hasta cuatro interpretaciones de los orígenes de la enfermedad: traumático, divino, ambiental y demoníaco.[5] En la cultura griega arcaica, una de las interpretaciones más extendidas sobre el origen de las enfermedades remitía a la intervención divina. Ciertamente, no era la única manera de entender y afrontar la enfermedad pero sí la más frecuente a tenor de los testimonios literarios disponibles. Como mínimo, dicha interpretación se articulaba alrededor de dos conceptos religiosos: la mancha o contaminación punitiva (μίασμα) y la purificación de la misma o (κάθαρσις). En consecuencia, la noción arcaica de enfermedad (νόσος) centraba su atención en identificar el porqué una enfermedad invade o posee un cuerpo y qué divinidad es la responsable

[5] Seguimos la interpretación de Laín-Entralgo 2005: 17, que consideramos especialmente acertada en este punto.

de ello, relegando a un segundo plano el cómo la enfermedad se desarrolla en el paciente. Todo ello conduce a una nosología con claras connotaciones morales, determinada por la contaminación o polución adquirida por un acto impío contra la divinidad, que toma represalias por la ofensa. No es de extrañar entonces que el enfermo cargara con una fuerte sensación de culpa al contraer una enfermedad y que ello fuera sancionado socialmente ya que la mancha podía extenderse a todo el colectivo.[6] Tras la falta cometida la acción debía reparase mediante una purificación, o καθαρσις, que consistía normalmente en la recitación de un ensalmo (ἐπῳδή), en la purificación mediante abluciones o sacrificios y en una ofrenda al dios ofendido.[7]

Existen numerosos ejemplos en la literatura arcaica donde se asocia el origen de una enfermedad con el castigo divino tras una afrenta humana y, quizás, uno de los más analizados sea la epidemia que asoló el campamento aqueo, descrita al inicio de la *Ilíada* (I. 10-52). En este caso se plantea una situación sanitaria alarmante, donde los aqueos perdían efectivos debido a una plaga de origen desconocido. Tras diez días de sufrimiento, el propio Aquiles expuso al resto de caudillos su preocupación ante la posibilidad de que la enfermedad impidiera continuar con el asedio de Troya (*Il.* I. 59-67). El alto mando del ejército requirió la presencia de un especialista en la interpretación de tan ignota enfermedad, el adivino Calcante. Éste, como punto de conexión entre lo sobrenatural y lo terrenal, pronto identificó el origen de la epidemia en la cólera de Apolo, enojado por el desafuero que Agamenón había cometido contra Criseida, hija de uno de sus sacerdotes (*Il.* I. 85-100). Al parecer, el padre se acercó a la expedición aquea implorando recuperar a su hija, que formaba parte del botín, a cambio de una importante suma lo cual aceptaron todos los aqueos menos Agamenón, que despachó al sacerdote con amenazas (*Il.* I. 25-31). La divinidad no tuvo a bien esta conducta, castigando por ello a todo el ejército con la citada plaga.

En este conocido caso encontramos dos claves para comprender la concepción arcaica de la enfermedad. En primer lugar, la aparición de una dolencia cuyo origen escapa a la comprensión de los humanos y, en segundo lugar, la participación en este proceso de un médium, que identifica

[6] Este planteamiento nos acerca a la postura de E. R. Dodds, quien definió el paso de la 'cultura de la vergüenza' a la 'cultura de la culpabilidad' apreciable en la literatura arcaica: Hesíodo, Teognis, Solón y, sobre todo, en el corpus homérico, donde se enfatizan las consecuencias punitivas de las malas acciones humanas y la notoria indefensión del ser humano ante los poderes sobrenaturales, véase especialmente Dodds 2010: 39-60 y Laín-Entralgo 2005: 38 ss.

[7] Véanse otras formas de καθαρσις en Parker 2003: 224-234; Bendlin 2007: 84-88 y Dodds 2010: 83 ss. Incluso sobre la metáfora alrededor de una dolencia de la sociedad que debe ser purificada; *v.* Cairus 2008: 22.

la causa en algún desafuero o acto impío, y esclarece la identidad de la divinidad ofendida. En el fondo, el curandero (ιατρόμαντις) realizaba una función diagnóstica al interpretar el origen de la mancha religiosa (μίασμα) y señalar el camino para expiar la falta cometida contra la divinidad.[8] Así sucedió en la epidemia que hemos analizado resuelta mediante varias acciones de reparación: liberar a la cautiva Criseida, un sacrificio (hecatombe) en honor al dios Apolo (Il. I. 141-144) y, finalmente, un baño ritual de todo el ejército con agua marina (*Il.* I. 313-317).[9] Por consiguiente, debemos destacar que el propio Apolo era al mismo tiempo el instigador y el reparador de la enfermedad aunque, por descontado, no era la única divinidad capaz de provocar una enfermedad.[10] Por ejemplo, en Hesíodo (*Op.* 240-248) se indica que Zeus es el causante de las enfermedades y en *Teogonía* se especifica que los dioses podían ser castigados con una enfermedad ante una conducta inapropiada (*Th.* 794-800).[11]

La esencia de esta interpretación griega de la enfermedad permaneció en el imaginario colectivo a lo largo de la Antigüedad y, en época clásica, puede rastrearse en la Tragedia y la Comedia. En este sentido, es conocida la intervención del célebre Tiresias durante la epidemia que asolaba Tebas al inicio del *Edipo rey* de Sófocles (*OT.* 25). Nuevamente era Apolo el causante de la desgracia, quien, merced a un oráculo, exigía a la población una reparación por la muerte de Layo, el anterior rey de Tebas y padre del propio Edipo (*OT.* 150 ss.).[12] Como en Tebas nadie sabía de la identidad del asesino de Layo, entró en escena Tiresias que identificó al propio Edipo como el culpable, pues había dado muerte a su propio padre tiempo atrás sin tener conciencia de ello. Como se puede apreciar, este caso sigue el mismo patrón que el referido en la *Ilíada* y existen numerosos ejemplos más en época clásica, como la actuación de Apis, adivino de Naupacto, quien salva Argos de una epidemia (Aesch. *Supp.* 260-270).[13] Pese a lo dicho hasta aquí, la responsabilidad de que recaiga una enfermedad sobre un colectivo no siempre correspondía a los actos de una única persona sino que la actuación de unos pocos también podía desencadenar la ira divina. Tal es el caso de los habitantes de Cnido, quienes ante la amenaza del ejército

[8] Sobre el ιατρόμαντις y su función diagnóstica véase Langholf 1990: 232-234; Cordes 1994: 13 ss.; Jouanna 1999: 154 y 195 ss.; Lloyd 2003: 14-39; Gil 2004: 119 ss. y Laín-Entralgo 2005: 13 ss.

[9] Véanse similares purificaciones militares en época clásica en Parker 2003: 226 y Flower 2008: 27 ss. Por otra parte, encontramos más información sobre esta 'acción terapéutica' en Lloyd 2003: 14-15; Nutton 2004: 38-39 y Laín-Entralgo 2005: 23 ss.

[10] La actuación de Apolo es ambivalente como ha remarcado Byl 2003: 11.

[11] Se extiende la enfermedad como acción punitiva al reino de lo divino (Sierra 2012a: 388). Además de los ejemplos propuestos, podemos encontrar más casos de estudio en: Grmek 1989: 23-27; Longrigg 1993: 12 ss.; Holmes 2010: 82 ss. y Sierra 2012a: 388-393.

[12] El lector notará que la peste λοιμός es una acción punitiva recurrente para aquel que ha contraído una mancha (μίασμα) y el castigo se extiende a su comunidad, sobreviniendo además una situación de carestía λιμός que termina por agravar la situación. De hecho, en la cultura mesopotámica ya se da el caso de que Enlil, molesto ante el ruido que producían los humanos, ordenó que sufrieran una epidemia (*Poema de Atrahasis* col. VI. 11. 358-360); en la misma situación podríamos

de Ciro I, intentaron convertir su territorio en una isla, seccionando el istmo que les unía al continente (Hdt. I. 174). No obstante, cuando se encontraban en ello sucedió que los trabajadores se lesionaron los ojos con fragmentos de roca en una frecuencia superior a lo normal. Ante este portento enviaron emisarios a Delfos para consultar a la divinidad y ésta les contestó que Zeus habría hecho de Cnido una isla si hubiera querido. Por tanto, en este caso es la insolencia humana (ὕβρις) el detonante de una falta contra la divinidad, que castiga a los impíos mediante lesiones oculares. Un caso similar a éste queda perfectamente glosado en un escolio a los Acarnienses de Aristófanes:

> Πήγασος ἐκ τῶν Ἐλευθερῶν – αἱ δὲ Ἐλευθεραὶ πόλις εἰσὶ τῆς Βοιωτίας – λαβὼν τοῦ Διονύσου τὸ ἄγαλμα ἦκεν εἰς τὴν Ἀττικήν. οἱ δὲ Ἀττικοὶ οὐκ ἐδέξαντο μετὰ τιμῆς τὸν θεόν, ἀλλὰ οὐκ ἀμισθί γε αὐτοῖς ταῦτα βουλευσαμένοις ἀπέβη. μηνίσαντος γὰρ τοῦ θεοῦ νόσος κατέσκηψεν εἰς τὰ αἰδοῖα τῶν ἀνδρῶν καὶ τὸ δεινὸν ἀνήκεστον ἦν. ὡς δὲ ἀπεῖπον πρὸς τὴν νόσον κρείττω γενομένην πάσης ἀνθρωπείας μαγγανείας καὶ τέχνης, ἀπεστάλησαν θεωροὶ μετὰ σπουδῆς· οἳ δὴ ἐπανελθόντες ἔφασαν ἴασιν ταύτην εἶναι μόνην, εἰ διὰ τιμῆς ἁπάσης ἄγοιεν τὸν θεόν.
>
> *Pégaso de Eleuteria – Eleuteria es una ciudad de Beocia – llevando una escultura de Dioniso arribaba al Ática. Los atenienses no recibieron con honra al dios, por el contrario, luego de haber deliberado, ni siquiera le permitieron desembarcar. Por la furia del dios, una enfermedad descendió sobre los genitales de los hombres, el sufrimiento era desesperante. Como estaban cansados de que la enfermedad fuera más fuerte que todas las argucias y artes humanas, se enviaron emisarios* [a Delfos] *con prontitud; los que regresaron dijeron que el remedio era uno solo, si se dirigían al dios a través de toda la honra*. (*Scholia in Acharnenses* 243a 3-10)[14]

De nuevo un colectivo comete un desafuero contra la divinidad, que toma represalias enviando una enfermedad que solo será aplacada consultando su origen mediante el nexo entre lo divino y lo humano (un oráculo), que indica el modo de purificar la mancha. En este caso, son sólo un reducido grupo de atenienses quienes cometen la falta contra Dioniso pero, en cambio, el castigo parece extenderse a todos los ciudadanos.

situar las famosas plagas bíblicas. En general, sobre la relación entre castigo divino y epidemia véanse Gil 2004: 105 ss. y, especialmente, Jouanna 2006.

[13] Véanse más casos sobre la concepción arcaica de la enfermedad en la Tragedia y la Comedia de época clásica en Grmek 1993: 326-329; Rodríguez-Alfageme 1997; Jouanna 1999: 203-209 y, especialmente, en Parker 2003: 308 ss.; Kosak 2004: 93-99 y Mitchell-Boyask 2008.

[14] Texto griego en Wilson, N. G. 1975: *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Groningen: Bruma. Traducción de Carrizo 2011: 146.

Con los ejemplos que hemos desarrollado no queremos reducir esta línea interpretativa de la enfermedad al ámbito del pensamiento mítico. En la historiografía clásica también hallamos muestras de esta nosología aplicada a personajes y sucesos históricos. Por ejemplo, en Heródoto (I. 19) se narra el caso de Aliates, padre de Creso, quien durante una contienda con los milesios ordenó incendiar la cosecha de éstos, con tan mala fortuna que el fuego alcanzó y destruyó el templo de Atenea en Aseso. Pasado el tiempo Aliates cayó enfermo y, como su dolencia no remitía, envió emisarios a Delfos para inquirir sobre su origen.[15] La Divinidad pronto apuntó hacia el incendio y señaló la necesidad de reconstruir el templo como acto de reparación.[16] Con todo, estamos convencidos de que uno de los ejemplos más notorios de que la noción arcaica de la enfermedad había calado entre la población la encontramos en Tucídides y su relato sobre la epidemia que asoló Atenas al inicio de la Guerra del Peloponeso. El historiador es claro al referir que los médicos eran incapaces de identificar y atajar los estragos de la enfermedad (Th. II. 47. 4), lo cual constituyó el caldo de cultivo para que amplios sectores de la población interpretaran que la enfermedad tenía un origen divino. En este sentido cobraron especial relevancia dos antiguos oráculos según los cuales una epidemia llegaría a la ciudad con una guerra doria y que Apolo ofrecía la victoria a los lacedemonios si se decidían a entablar combate con los atenienses[17] (Th. II. 54. 4-5). Un testimonio tardío recogido por Luciano de Samosata (*El Escita* 1-2) apoya esta noción popular sobre el origen de la plaga. En este pasaje se narra la aparición en un sueño de Tóxaris, un escita humilde pero entendido en medicina, quien revela a la mujer de Arquíteles, un areopagita ateniense, que la única forma de detener la epidemia era rociar las calles con vino. Al margen de la credibilidad del propio relato y de la medida higiénica, lo cierto es que existe una conexión con los datos recogidos por Tucídides en relación a la creencia de que la Peste de Atenas tenía un origen divino. Todo ello concuerda con la forma en que Tóxaris entra en escena y revela a los humanos el secreto de la curación, a través de un sueño (terapia onírica).[18]

Por tanto, también en la historiografía y la literatura griega disponemos de testimonios para cerciorarnos de que

[15] Otros oráculos también eran consultados con la misma finalidad como indica Parker 2003: 250.

[16] De nuevo hay que recurrir al nexo entre lo humano y lo divino para esclarecer las causas de la enfermedad. Un caso similar al de Aliates le sucedió a Milcíades, el héroe de Maratón, quien cometió una terrible ofensa profanando el templo de Deméter durante el asedio de Paros, recibiendo como castigo una lesión en el muslo que finalmente le provocó la muerte (Hdt. VI. 134); Parker 2003: 178 y Sierra 2013. Análisis y más casos de estudio en Parker 2003: 144-190 y Sierra 2012a: 393-394.

[17] Por supuesto, todas estas conjeturas fueron censuradas por Tucídides (Th. II. 54. 3-4) pero demuestran que la interpretación arcaica de la enfermedad seguía igual de viva en época clásica y que no se circunscribía a los relatos míticos. En esta línea, recientemente hemos sugerido que durante la epidemia pudo rememorarse el famoso sacrilegio del Alcmeónida Megacles, quien en tiempos del intento de Cilón por hacerse con la tiranía de Atenas (s. VI a.C.), permitió que éste fuera prendido de un templo cuando se había refugiado en él como suplicante (Hdt. V. 71; Th. I. 126); lo cual acarreó a la familia de los Alcmeónidas una mancha generacional (*v.* Sierra 2012c: 292-293). En general, sobre la denominada 'Peste de Atenas' valga la síntesis y la bibliografía recogidas en

la conexión entre divinidad y enfermedad continuó con gran fuerza durante la Antigüedad. En la mentalidad arcaica, el *iatrómantis* y los oráculos representaban la comunicación entre la divinidad y los afligidos humanos pero, como suele suceder, existía una alternativa más popular a estos recursos, la terapia onírica.[19] A través de los sueños los dioses se podían comunicar con los mortales e interferir en los asuntos terrenales, manipulando las decisiones de los humanos. Por ejemplo, es conocida la visión nocturna que tuvo Agamenón de un 'sueño grave', que le conminó a lanzar un ataque sobre Troya sin la merecida reflexión que ello suponía[20] (*Il.* II. 23-34). Del mismo modo, en sueños se comunicaban los difuntos con sus allegados como el caso de Patroclo y Aquiles (*Il.* XXIII. 69) o la 'imagen vaga' que Atenea envía a Penélope mientras duerme (*Od.* IV. 795 ss.).[21] Estas figuras literarias que impregnan el imaginario heleno vuelven a salpicar la historiografía en el conocido caso de la aparición que perturbó a Jerjes (Hdt. VII. 12) y que acabó por convencerle de atacar Grecia, lo cual es prueba más que convincente de cómo interpretaban los griegos el poder sugestivo de los sueños.[22] Todo ello condujo a que las divinidades vinculadas a la curación, Apolo y su hijo Asclepio principalmente, utilizaran estos cauces de comunicación con la Humanidad para actuar sobre las enfermedades. Al respecto, es muy conocida la técnica según la cual el enfermo accede al santuario de alguna de estas deidades y, tras dormir en dicho recinto, obtiene una revelación en la que la divinidad señala el remedio a su dolencia, es la *incubatio*.[23] Sabemos de la complejidad y profundidad que han adquirido los estudios sobre esta técnica terapéutica en la Antigüedad pero lo que aquí nos ocupa es destacar cómo la *incubatio* constituía el nexo entre lo humano y lo divino, al igual que hicieran los propios *iatrománteis* o los oráculos. Este tipo de culto y prácticas sanitarias se extendieron sobremanera por toda la cuenca mediterránea especialmente a partir del siglo V a.C., destacando el culto a Asclepio pero también el de algunos héroes relacionados con el mundo 'iatromántico', como el culto de Anfiarao en Oropo (Paus. I. 34) o el templo dedicado a Macaón en Gerania (Paus. III. 26. 9).[24] En cualquier caso, como se desprende del testimonio de Aristófanes (*Pl.* 656 ss.), el culto a Asclepio exigía una

Longrigg 2000; Cagnetta 2001; Sierra 2012c y Demont 2013.

[18] Así lo entiende también Gorrini 2005: 137.

[19] Tema también trabajado por E. R. Dodds (Dodds 2010: 103 ss.) y, recientemente, por William V. Harris (Harris 2009).

[20] Es la primera descripción de un sueño en la literatura griega (*v.* Harris 2009: 24).

[21] Más ejemplo y análisis en Dodds 2010: 106 ss.

[22] Véase la interpretación que hacemos de este episodio, protagonizado por Jerjes, en relación con el sueño sobrevenido a Agamenón; y lo que ello supone a la hora de caracterizar a ambos personajes en la obra de Heródoto (Sierra 2011: 71-75).

[23] Por descontado, los sacerdotes residentes del templo ayudan al paciente a interpretar el sueño. Por otra parte, según Diodoro (I. 25) la *incubatio* podría ser una terapia relacionada con el culto a Isis (*v.* Longrigg 1993: 10 y Harris 2009: 26); aunque también se encuentran paralelismos con la medicina mesopotámica (Nutton 2004: 42 ss.). Se ha trabajado mucho sobre la *incubatio* y el culto a Asclepio en época clásica y aquí sólo recogemos algunos títulos interesantes: Temkin 1991: 79-85; Jouanna 1999: 195-203; Gil 2004: 358-369; Nutton 2004: 103 ss.; Harris 2009: 39; Nissen 2009: 227-260. Todo ello debe

ofrenda al alcance de cualquiera y quizás esa fuera la clave de su rápida expansión.[25]

Con todo, como avanzábamos al inicio, la interpretación de la enfermedad como consecuencia de la intervención divina no fue la única forma de acercarse a la nosología en época arcaica. Centraremos la atención en dos interpretaciones naturalistas (traumática y ambiental) en las que situaremos la actividad el médico (ἰατρός).[26] A diferencia del iatrómantis, el médico en época arcaica se ocuparía de tratar las contingencias más comunes: heridas, contusiones, fracturas y otras dolencias de origen traumático; una figura en muchas ocasiones próxima a la de un δημιουργός.[27] El caso de Macaón es característico de esta labor del médico-cirujano, pues lo encontramos curando una herida de flecha a Menelao (Il. IV 189-191), tarea en la que era un consumado especialista (*Il.* XI 510 ss.).[28] Por otro lado, tampoco los dioses estaban exentos de padecer los dolores de las heridas pues Hera y Hades fueron alcanzados por la flechas de Heracles y entonces Peón, el médico de los dioses, consiguió aliviar el dolor con sus ungüentos y medicinas (*Il.* V 395).[29] En otra ocasión, es el mismo Apolo quien sana las heridas de Eneas (*Il.* V 449) o devuelve el vigor al esforzado Héctor (*Il.* XV 255).[30] Así, la importancia del médico-cirujano se puede rastrear a lo largo de la *Ilíada*, destacando en aquellas acciones en las que curan y salvan a los héroes. Un pasaje que refleja fielmente la labor de los médicos en la *Ilíada* lo encontramos en un diálogo que mantienen Patroclo y Aquiles (*Il.* XVI. 20-29). Aquí, según refiere Patroclo, los helenos estaban afligidos porque algunos de sus héroes más insignes, Odiseo, Eurípilo y Agamenón, yacían heridos cerca de sus naves. Pese a ello, un grupo de médicos (en el texto ἰητροὶ) se ocupaban de tratar sus llagas con remedios y medicinas (*Il.* XVI. 29).[31] Seguramente, los cuidados sanitarios se limitaban a estas personalidades pero no podemos inferir más en el contexto que refleja la *Ilíada*, centrado en las grandes hazañas bélicas y no en las penurias de la guerra. En otras ocasiones, la barrera entre el *iatrómantis* y el *iatrós* no aparece tan bien definida a tenor del percance que sufrió Odiseo durante una cacería cerca del monte Parnaso:

combinarse con la extraordinaria compilación y análisis de textos recogida en Edelstein/Edelstein 1998, que a día de hoy sigue siendo el principal corpus textual sobre el culto a Asclepio.

[24] Véase Lloyd 2007: 90 ss. y especialmente Amundsen 1996: 134 ss. quien analiza la recepción del culto a Asclepio entre la cristiandad.

[25] Véase Gil 2004: 363 ss. y los comentarios de Longrigg 1993: 18 ss. y Laín-Entralgo 2005: 62 en relación a la descripción cómica de la *incubatio* en el templo Asclepio recogida por Aristófanes. No obstante, debemos ser cautos al afirmar que los cultos donde se practicaba la *incubatio* acabaron por sustituir a la figura del *iatrómantis*, como sugirió Edelstein 1987a: 241, pues entonces sería difícil interpretar las quejas y ataques contra los catartas reflejadas en el Corpus hipocrático (ej. *Morb.Sacr.* 2) o en Platón *R.* III. 389d.

[26] Es interesante remarcar que en el pensamiento mitológico también se creía en la pericia del ser humano para escapar de la enfermedad como vemos en Sófocles *Ant.* 360-364. Existen pues dos niveles de intervención sobre la enfermedad: el divino y el humano.

[27] Véase Kudlien 1986: 129-131. Coincidimos con la opinión de Albarracín 1970: 171 al señalar que puede inferirse la presencia de médicos en la *Ilíada*, que

τὸν μὲν ἄρ' Αὐτολύκου παῖδες φίλοι ἀμφεπένοντο, ὠτειλὴν δ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἀντιθέοιο δῆσαν ἐπισταμένως, ἐπαοιδῇ δ' αἷμα κελαινὸν ἔσχεθον, αἶψα δ' ἵκοντο φίλου πρὸς δώματα πατρός. τὸν μὲν ἄρ' Αὐτόλυκός τε καὶ υἱέες Αὐτολύκοιο εὖ ἰησάμενοι ἠδ' ἀγλαὰ δῶρα πορόντες καρπαλίμως χαίροντα φίλως χαίροντες ἔπεμπον εἰς Ἰθάκην.

Mas los hijos de Autólico, al verlo, acercáronse a Ulises, el igual a los dioses, curaron su herida, vendaron diestramente la pierna, con cantos cortaron el flujo de la sangre y volvieron aprisa a la casa paterna. Allí Autólico unióse a sus hijos, lograron sanarle por entero, le hicieron magníficos dones y luego le enviaron gozoso en viaje expedito a las tierras de su Ítaca amada. (Od. XIX. 455-462)[32]

El cuadro médico que nos ofrece este ejemplo combina las habilidades de un médico-cirujano, vendaje y saneamiento de la herida, con las funciones de un catarta al cortar el flujo de sangre mediante ensalmos. Pero el pasaje no sólo destaca por la actuación de los hijos de Autólico pues la interpretación nosológica de la dolencia de Odiseo no se centra en la intervención directa de la divinidad sino que se presenta como un accidente, una causa natural. Además, llama la atención que tanto Autólico como sus hijos no son presentados como consumados *iatrománteis* o integrantes de alguna casta sacerdotal, lo cual nos induce a pensar que el pasaje refleja una práctica médica muy arcana y arcaica.[33]

2. Enfermedades ni más divinas ni más sagradas que el resto: la nosología naturalista

A partir de esta vertiente naturalista de interpretar la enfermedad en época arcaica se desarrolló una novedosa nosología a inicios de la época clásica. Dicha renovación etiológica de la enfermedad surgió, bajo nuestro punto de vista, al calor del conocido giro epistemológico que representó la ἱστορίη jonia. No entraremos en el desarrollo de cómo la poliédrica medicina hipocrática[34] adoptó la historíe jonia pero sí subrayamos que la búsqueda por medios empíricos del origen y las causas de la enfermedad supuso una reformulación del nexo entre lo divino y lo humano que afectó a la actividad del *iatrómantis*. El tema lo ha

aplican medicinas y que se ocupan de problemas propios de la medicina interna, es decir, que no eran únicamente cirujanos pero el contexto saca a relucir su habilidad en el trata-miento de heridas y otras circunstancias de guerra.

[28] En un conocido escolio a la *Ilíada* (Schol. *Il.* XI. 515; West 2003: 149) se especifica que Macaón era especialista en cirugía y Podalirio en medicina, detallando la labor diagnóstica de éste último al percibir el enloquecimiento de Ayax. En el propio texto homérico no encontramos tal diferenciación.

[29] Peón se menciona nuevamente en la *Ilíada* V. 899, tratando las heridas de Ares, y en las *Elegías* de Solón fr. 22 (Ferraté 2000: 70-73). Posteriormente se identificará con Apolo (Albarracín 1970: 174; Temkin 1991: 80).

[30] Véase un análisis de éstos y otros ejemplos en Salazar 2000: 134-135.

[31] En otro lugar de la *Ilíada* (XIII 213) también encontramos a los médicos mencionados en plural (ἰητροὶ), como cuerpo sanitario del ejército. Todo ello no impide que en el mismo poema se identifique una asistencia sanitaria entre los propios soldados, según la pericia de cada uno (*Il.* XI. 511-526; 618-645; 828-848). Véanse más casos y un detallado análisis en Albarracín 1970: 173 y en nuestro reciente trabajo (Antela/Sierra, en prensa).

trabajado en profundidad Jacques Jouanna, entre otros, y es una cuestión central a la hora de interpretar la naciente nosología hipocrática.[35] Ciertamente, a partir del siglo V a. C. los sabios e intelectuales griegos situaron al ser humano como objeto de estudio, utilizando la observación, la investigación y, en general, los recursos de la inteligencia humana para explicar toda una serie de procesos y fenómenos naturales que le afectaban directamente. La idea que pretendemos fijar es sencilla: la ἱστορίη jonia supuso un giro epistemológico crucial para el desarrollo de las diferentes esferas del saber griego y la medicina no fue una excepción.[36] Entendemos la historíe como un método dinámico de construcción del conocimiento, cimentado en una sucesión de investigaciones, una recopilación de datos empíricos y un análisis minucioso de los mismos pero, principalmente, todo ello se llevaba a cabo aceptando que el conocimiento no era inalterable. Puntualizamos que se trataba de una antesala, un caldo de cultivo intelectual previo que será redefinido por las diferentes escuelas y sensibilidades del pensamiento médico adaptando el método a diferentes formas de concebir la naturaleza humana. Por ejemplo, son remarcables las investigaciones del célebre Alcmeón de Crotona (500 a.C.), quien sostuvo que el cuerpo humano estaba compuesto por una serie de cualidades[37] en equilibrio (en ἰσονομία) y que la salud dependía de dicho equilibrio. Así pues, si alguna cualidad prevalecía sobre el resto (μοναρχία) rompiendo el equilibrio se producía la enfermedad y pasaba a ser tarea del médico y su arte la restitución del mismo. Esta idea nosológica, íntimamente relacionada con una nueva forma de entender el cuerpo humano, toma el nombre de 'dinámica' por considerar la salud como una lucha entre cualidades (δυνάμεις) opuestas.[38] La medicina pragmática clásica no utilizará la misma terminología que Alcmeón pero sí el fondo de su investigación, esto es, la noción de que el equilibrio de cualidades opuestas constituyen el estado de salud así como la confianza plena en la observación sensorial, la experimentación y el razonamiento.[39] Tomando este razonamiento, la medicina hipocrática también entendió el origen de la enfermedad como un desequilibrio de cualidades que configuraban el interior del cuerpo humano.

[32] Texto griego en *Thesaurus linguae graeca: a digital Llibrary of Greek Literature*, Irvine: University of California (recurso electrónico). Traducción de Pabón, J. M. 2000: *Homero. La Odisea*, Madrid: Gredos.

[33] Seguimos la opinión de Laín-Entralgo 2005: 28, quien añade acertadamente que se trata de un ensalmo con voluntad terapéutica. Véanse más ejemplos del uso del ensalmo (*epodé*) terapéutico a partir de época clásica en Gil 2004: 229 ss.

[34] Es importante aclarar que la colección hipocrática es un conglomerado de escritos de diferente autoría y época que comprende desde el siglo V a.C. al II d.C. Se trata entonces de una obra que recoge las impresiones de diferentes intelectuales (no siempre médicos) en diferentes momentos sobre temas diversos. Por este motivo resulta complicado extraer ideas universales que puedan calificarse de 'hipocráticas', ya que, en general, encontramos multitud de opiniones sobre una misma cuestión. No obstante, utilizaremos el epíteto 'hipocrático' como una categoría para referirnos a la medicina pragmática griega de época clásica.

[35] A nuestro parecer, dos son las contribuciones fundamentales de Jouanna a este tema: Jouanna 1992 y Jouanna 2005.

[36] Jouanna 1992: 93; Schiefsky 2005: 19 ss. y Lara-Nava 2006: 20 ss. Las conexiones episteológicas entre la historiografía y la

Lo anterior se complica sobremanera puesto que no entendían de forma homogénea la naturaleza humana, al menos pueden distinguirse hasta tres concepciones de la misma: la humoral, que seguía la teoría de los cuatro humores; la elemental, seguidora de la doctrina de los cuatro elementos de Empédocles (aire, agua, tierra y fuego), y la dinámica, centrada en cuatro cualidades contrapuestas (caliente, frío, seco y húmedo).[40] Así, cada ser humano posee una naturaleza distinta en función de la edad, el sexo o la complexión. A todo esto hay que sumar la diversidad de factores externos que podían alterar la salud y ser origen/causa de la enfermedad, notablemente destacan la influencia del medio ambiente, las variaciones de dieta y hábitos o las alteraciones de clima y estaciones del año. Todo esto debía tener presente el médico hipocrático bajo la idea de que desde el exterior se podía modificar la naturaleza humana y ésta se entendía de forma muy distinta según el médico.

En consecuencia, a partir de hitos intelectuales como el anterior, la enfermedad comenzará a estudiarse por sí misma y el médico (ἰατρός) adquirirá nuevas competencias que entraran en colisión con los tradicionales sanadores. No obstante, tampoco debemos entender lo anterior como una ruptura con la religiosidad griega pues, para los médicos herederos de las nociones planteadas por Alcmeón, la enfermedad poseía un cierto componente sobrenatural, puesto que el ser humano formaba parte de las divinas fuerzas rectoras de la naturaleza; pero esta naturaleza era abordable por la inteligencia humana del médico gracias a la investigación minuciosa y sistemática. Veamos como defiende este concepto el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* (= *Morb.Sacr.*):[41]

> περὶ μὲν τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης ὧδ' ἔχει: οὐδέν τί μοι δοκέει τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἥν καὶ τὰ λοιπὰ νουσήματα, ὅθεν γίνεται. φύσιν δὲ αὐτῇ καὶ πρόφασιν οἱ ἄνθρωποι ἐνόμισαν θεῖόν τι πρῆγμα εἶναι ὑπὸ ἀπειρίης καὶ θαυμασιότητος, ὅτι οὐδὲν ἔοικεν ἑτέρῃσι νούσοισιν: καὶ κατὰ μὲν τὴν ἀπορίην αὐτοῖσι τοῦ μὴ γινώσκειν τὸ θεῖον αὐτῇ διασώζεται, κατὰ δὲ τὴν εὐπορίην τοῦ τρόπου τῆς ἰήσιος ᾧ ἰῶνται, ἀπόλλυται, ὅτι καθαρμοῖσί τε ἰῶνται καὶ ἐπαοιδῇσιν.

medicina clásicas a través de la ?st???? han sido analizadas por Jouanna 2005: 6 ss., con numerosos casos de estudio comparado.

[37] Cualidades opuestas como: 'seco', 'húmedo', 'caliente', 'frío', 'dulce', 'amargo', etc. (*v.* Sierra 2012b: 92). Sobre la problemática que envuelve la reconstrucción del famoso fragmento de Alcmeón de Crotona (Aecio, *Placita* V. 30.1 y Estobeo, *Ecl.* IV. 36) en relación al equilibrio de cualidades en el cuerpo humano véase la didáctica síntesis de Grmek 1993: 330 y 330n18.

[38] Planteadas en emparejamiento de contrarios (ἐναντίωσις). Véanse los clásicos pero interesantes análisis de Laín-Entralgo 1970: 72 ss.; Vintró 1972: 98 ss.; Grmek 1993: 329 y el más reciente de Martínez 2004.

[39] La identificación del número y composición de estas cualidades será objeto de variaciones a lo largo del siglo V a.C. y no todos los escritos médicos reflejan unanimidad al respecto. Véase la excepcional síntesis de Schiefsky 2005: 19-25 y Jouanna 2012b.

[40]

[41] Interesante análisis comparado de este tratado hipocrático con *Aër.* en Cairus 1999: 137-158.

> Acerca de la enfermedad que llaman sagrada sucede lo siguiente. En nada me parece que sea algo más divino ni más sagrado que las otras, sino que tiene su naturaleza propia, como las demás enfermedades, y de ahí se origina. Pero su fundamento y causa natural lo consideraron los hombres como una cosa divina por su inexperiencia y su asombro, ya que en nada se asemeja a las demás. Pero si por su incapacidad de comprenderla le conservan ese carácter divino, por la banalidad del método de curación con el que tratan vienen a negarlo. Porque la tratan por medio de purificaciones y conjuros. (Morb.Sacr. 1)[42]

La famosa argumentación en defensa del origen natural de la 'enfermedad sagrada'[43] es uno de los pasajes más claros y explícitos de la aplicación de esta nueva nosología y de su colisión con pretéritas formas de entender la enfermedad.[44] En este pasaje se aprecia claramente como los caminos de la medicina religiosa y pragmática toman direcciones diferentes en cuanto al concepto de enfermedad se refiere. Un aspecto a destacar es cómo el autor dirige el foco de atención hacia la ignorancia en la compresión del origen y desarrollo de la enfermedad; este desconocimiento es el fundamento de su supuesto origen divino. Se debe resaltar que el planteamiento de *Morb.Sacr.* no constituye un caso aislado en el Corpus hipocrático: en *Flat* 8 se aborda también el origen de la 'enfermedad sagrada', que se explica desde un punto de vista hematocéntrico, en *Nat.Hom.* 9, se especifica que las epidemias provienen de la corrupción del aire, lo cual también vemos en *Flat.* 1,[45] en *Aër.* 22 se argumenta que la conocida dolencia de los escitas enareos no tenía un origen más divino que el resto de enfermedades[46] y en otros pasajes se describe la 'enfermedad sagrada' según parámetros naturales (*Aër.* 3 y 4). Partiendo de esta interpretación nosológica, las competencias del médico hipocrático a la hora de identificar enfermedades (diagnóstico) chocaban con las habilidades del *iatrómantis* arcaico, interfiriendo en un punto fundamental de la medicina arcaica: el nexo entre lo humano y lo divino.

El diagnóstico hipocrático se desarrolló según tres funciones básicas: descriptiva, explicativa y predictiva.[47] La primera de ellas tuvo que ver con la apariencia del caso (κατάστασις) o aquello que, mediante los sentidos, el

[42] Texto griego en: Littré, E. 1979: *Oeuvres completes d'Hippocrate*, V. 6 Amsterdam. Traducción de García Gual, C. 2000: *Tratados hipocráticos*, Madrid: Gredos.

[43] Sobre las distintas formas de nombrar esta enfermedad en el Corpus hipocrático véase García-Novo 2011: 226.

[44] El autor del tratado señala que la 'enfermedad sagrada' no es ni más divina ni más sagrada que el resto de enfermedades y, por ende, no constituye una apología contra la interpretación religiosa de la enfermedad (Cairus 1999: 72-73). Cada médico afrontaba esta aparente dicotomía de forma particular y, si no, valga la conocida reflexión de *Prog.* 1, donde se conmina al médico a identificar el componente divino en las enfermedades. Por nuestra parte, nos posicionamos en la línea marcada décadas atrás por van der Eijk 1991: 169.

[45] Sobre esta conocida teoría etiológica hipocrática véase la síntesis de Jouanna 2012a.

[46] En *Aër.* se defiende que el afeminamiento de los escitas enareos se debía a su estilo de vida nómada. Según el tratado, la excesiva práctica de la equitación les producía dolores articulares en caderas y piernas, que trataban de remediar mediante cortes detrás de las orejas (las incisiones forman parte de la conocida tríada

médico podía percibir sobre el estado de salud del paciente.[48] La segunda función se ocupaba de buscar el origen fisiológico de la dolencia (etiología). En tercer lugar, se abordaba la predicción, relacionada con el pronóstico, y que constituía una conjetura racional de lo que iba a acontecer. El diagnóstico era la clave de la τέχνη ἰατρική (arte medico) pues se centraba en el conocimiento médico para distinguir la enfermedad.[49] En otras palabras, el diagnóstico hipocrático tenía como objetivo distinguir cada enfermedad entre todas las enfermedades y, para ello, el médico debía conocer cada naturaleza humana y su relación con el entorno.[50] Pero esta metodología de trabajo no se consideraba infalible lo cual queda reflejado en un pasaje del tratado *Sobre la ciencia médica* (= *de Arte*)[51] donde, tras realizar una exposición sobre anatomía interna, se reconocen las limitaciones de la observación humana en el arte médico:

> Διὸ καὶ ἄδηλα ἐμοί τε ὠνόμασται καὶ τῇ τέχνῃ κέκριται εἶναι· οὐ μὴν ὅτι ἄδηλα κεκράτηκεν ἀλλ' ᾗ δυνατὸν κεκράτηται· δυνατὸν δὲ ὡς αἵ τε τῶν νοσεόντων φύσιες ἐς τὸ σκεφθῆναι παρέχουσιν, αἵ τε τῶν ἐρευνησόντων ἐς τὴν ἔρευναν πεφύκασιν. Μετὰ πλείονος μὲν γὰρ πόνου καὶ οὐ μετ' ἐλάσσονος χρόνου ἢ εἰ τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν ἑωρᾶτο, γινώσκεται. Ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῇ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτηται.
>
> Por ello he denominado 'oscuras' a estas cosas y así han quedado juzgadas por la ciencia. No es que nos tengan bajo su dominio por ser oscuras, sino que han sido sometidas en la medida de lo posible. Y es posible en la medida en que las naturalezas de los enfermos admiten el ser objeto de examen y las de los que investigan estén dispuestas a tal investigación. Cierto que se conocen con mucho más esfuerzo y con mucho más tiempo que si pudieran verse con los ojos. El caso es que las enfermedades que escapan al examen de los ojos quedan sometidas al examen de la inteligencia. (de Arte 11)[52]

El autor del tratado considera 'oscuras' aquellas situaciones médicas no observables y, en cierta medida, no abordables por la medicina pragmática.[53] Creemos que esta denominación teoriza en clave hipocrática y reformula la tradicional asimilación entre lo desconocido y lo divino, tal

terapéutica: cortar, sangrar, cauterizar; *v.* Di Benedetto 1986: 161; Jouanna 1999: 155; López-Morales 1999: 52). Ello les producía un debilitamiento tras el cual unos se curaban y otros no pero dicho corte destruía el semen, que fluía por las venas tras las orejas (según la teoría pangenética), provocando el afeminamiento de algunos, los enareos. Es una interpretación nosológica naturalista que tiene otros reflejos en la literatura griega (Hdt. I. 105. 4), donde se amplía la versión local del 'castigo divino'. Véase el análisis de este interesante caso en Joly 1966: 210; Laín-Entralgo 1970: 119; van der Eijk 1991: 169; West 1999; Thomas 2000: 33; Jouanna 2005: 12 ss.; Sierra 2012a: 395

[47] En este punto seguimos a Laín-Entralgo 1970: 251.

[48] La *katástasis* se entiende como la condición física y moral del paciente que es observable para el médico y cotejable con la situación normal o regular. Véase Laín-Entralgo 1961: 20 y Nutton 2004: 75-76.

[49] Laín-Entralgo 1982: 13, quien para ilustrarlo también analiza *Morb. Sacr*.

[50] Por tanto, es una investigación ἱστορίη, basada en la medicina y la experiencia, no en la especulación (*v.* Lloyd 2008: 22).

[51] Tratado con claro objeto epidíctico y quizás escrito por un sofista (Jouanna 1988; Rodríguez-Alfageme 1997: 155; Mann 2012: 8 ss. y Sierra 2012b: 96).

y como se venían haciendo desde la época arcaica.[54] De este modo, las situaciones no controladas también se insertan dentro del arte médico (τέχνη ἰατρική) y se confian plenamente a las bondades del método de investigación (ἱστορίη), para concluir finalmente que aquello que no se puede ver no significa que tenga un origen divino. Asimismo, el autor del pasaje sostiene que una investigación continuada en el tiempo es la base del éxito del arte médico en la comprensión del origen y el desarrollo de las enfermedades.

Por otra parte, a lo largo del tratado el autor se muestra en extremo crítico con quienes censuran los resultados del arte médico y atribuyen a la suerte las curaciones llevadas a cabo mediante tratamiento (*de Arte* 6-7). El autor trae a colación este argumento contra los difamadores del arte médico tras reconocer que algunos enfermos tratados por la medicina no llegan a curarse; bien sea porque la enfermedad se encontraba en una fase muy avanzada o bien porque el enfermo no atendió al tratamiento prescrito por el médico (*de Arte* 4).[55] Así, las afirmaciones contenidas en *de Arte* 4-7 nos sirven para introducir un concepto importante en la medicina hipocrática, la dicotomía τύχη frente a τέχνη.[56] En cierta medida el autor del tratado sostiene que la casualidad puede ayudar en ciertos casos al arte médico pero éste tiene un método de investigación por lo cual es imposible negar sus bondades y avances.[57] Sin embargo, recurrir a la τύχη es otra forma de referirse a lo divino y en otros tratados del Corpus hipocratico se percibe con más claridad, veámoslo en *Lugares en el Hombre* (= *Loc.Hom.*):[58]

> Ἰητρικὴ δή μοι δοκεῖ ἤδη ἀνευρῆσθαι ὅλη, ἥτις οὕτως ἔχει, ἥτις διδάσκει ἕκαστα καὶ τὰ ἤθεα καὶ τοὺς καιρούς. Ὃς γὰρ οὕτως ἰητρικὴν ἐπίσταται, ἐλάχιστα τὴν τύχην ἐπιμένει, ἀλλὰ καὶ ἄνευ τύχης καὶ σὺν τύχῃ εὖ ποιηθείη ἄν. Βέβηκε γὰρ ἰητρικὴ πᾶσα, καὶ φαίνεται τῶν σοφισμάτων τὰ κάλλιστα ἐν αὐτῇ συγκείμενα ἐλάχιστα τύχης δεῖσθαι· ἡ γὰρ τύχη αὐτοκρατὴς καὶ οὐκ ἄρχεται, οὐδ' ἐπ' εὐχῇ ἐστιν αὐτὴν ἐλθεῖν.
>
> Verdaderamente me parece que la medicina ya ha sido descubierta toda ella, la que es como lo descrito aquí y la que informa sobre cada cosa, sus hábitos y sus equilibrios. Quien conoce de este

[52] Texto griego en Jouanna, J. 1988: *Hippocrate. Des Vents-De l'Art*, Paris: Les Belles Lettres (CUF). Traducción de García Gual, C. 2000: *Tratados hipocráticos*, Madrid: Gredos.

[53] Como señala Mann 2012: 194, la denominación 'oscuras' no implica que la medicina hipocrática hiciera distinciones entre enfermedades evidentes y no evidentes.

[54] La reducción de los sucesos incontrolables al designio divino es un rasgo del pensamiento arcaico, como señala García-Novo 2011: 225.

[55] De hecho, el tema principal del tratado en este punto es polemizar más que teorizar como sugiere Mann 2012: 2. No obstante, no estamos de acuerdo con este autor cuando afirma que el argumento en *de Arte* 7 es situar al médico en el lugar que antes ocupaba la divinidad (Mann 2012: 157) pues ello encaja mal con las limitaciones del arte médico que el propio autor reconoce.

[56] El desarrollo de la *techné* es de vital importancia para dar el salto cualitativo del que estamos hablando. El desarrollo de la disciplina sirvió a la medicina griega para desmarcarse de la medicina religiosa. Sobre este asunto es interesante Lara-Nava 2006.

[57] Este es su principal argumento contra los difamadores de la τέχνη ἰατρική y enlaza con el alto concepto del arte médico que expone Erixímaco en un conocido

> modo la medicina, en mínimo grado ha de depender de la suerte, pues sin suerte y con suerte siempre puede actuar bien. En efecto, toda la medicina ha llegado a un punto estable y parece que los magníficos conocimientos que contiene precisan en mínimo grado de la suerte. Pues la suerte es soberana y no se puede dominar, ni con súplicas se obtiene que acuda. (Loc.Hom. 46)[59]

Al igual que en *de Arte*, el autor del tratado reconoce los límites del arte médico solo que en este caso el arte ha llegado a su cenit, reduciendo al mínimo el margen de actuación de la τύχη.[60] Pero la suerte es soberana y la medicina no puede actuar sobre ella, de hecho nadie puede hacerlo pues el autor realiza una velada alusión a la *epodé*, al indicar que las súplicas tampoco dominan a la suerte.[61] Sobre este mismo pasaje Pedro Laín-Entralgo realizó una interesante observación al señalar que en el pensamiento hipocrático se admite que la τύχη actua sobre el cuerpo humano de forma impredecible, al igual que en el resto de fenómenos naturales, pero el ser humano puede sobreponerse a ello porque puede modificar la naturaleza (φύσις).[62] Este es un rasgo esencial del pensamiento médico pragmático que, a nuestro juicio, no se daba en el pensamiento nosológico arcaico puesto que el catarta y el *iatrómanis* intercedían entre la divinidad y el enfermo pero no aspiraban a modificar la naturaleza divina, pues ésta era inalcanzable.[63] El Corpus hipocrático ofrece un interesante contraste a esta noción arcaica al abordar el caso de los macrocéfalos (*Aër.* 14). Según al tratado, este pueblo se caracterizaba por el tamaño y forma de su cabeza el cual conseguían aplicando desde el nacimiento vendajes y otros instrumentos de tal forma que la costumbre impulsada por el ser humano (νόμος) consiguio modificar la naturaleza (φύσις), introduciendo el rasgo deseado en la constitucion física de los macrocéfalos.[64]

La alteración del nexo entre lo humano y lo divino que supuso la nosología hipocrática tuvo consecuencias para médicos y pacientes. Por un lado, al interpretar que las enfermedades tenían un origen natural y que éste era comprensible desde la inteligencia humana se estaba exonerando al paciente de la tradicional mancha religiosa. Por otro lado, el reconocimiento de las limitaciones del arte médico e incluso la aceptación tácita de la existencia de

diálogo platónico (*Smp.* 186 a-c) donde puede percibirse el debate en torno a las nacientes τέχναι griegas (Lara-Nava 2006: 12).

[58] Quizás sea uno de los tratados del Corpus hipocrático más antiguos según Craik 1998: 30, aunque otros presenten sus dudas al respecto Joly 2003: 14-15.

[59] Texto griego en Joly, R. 2003: *Hippocrate. Oeuvres complètes*, Paris: Les Belles Lettres (CUF). Traducción en de la Villa Polo, J. 2003: *Tratados hipocráticos*, Madrid: Gredos.

[60] Los profesionales del arte médico reaccionaron contra aquellos que argumentaban que todo era parte del azar confeccionando reglas y leyes universales que pusieran de manifiesto sus logros, lo cual también puede seguirse en *VM* 1 y 12. En general, sobre la oposición entre τέχνη y τύχη y su presencia en la literatura griega del V a.C. véase Schiefsky 2005: 6 ss.; Lara-Nava 2006: 12-13 y Mann 2012: 2.

[61] Durante el siglo IV a.C. continuaba este debate alrededor de la eficacia del ensalmo como terapia médica. En *Cármides* 156 b-157a, encontramos un razonamiento según el cual el ensalmo, cuando toma la forma de buen discurso, incita a la sensatez (σωφροσύνη y esto repercute favorablemente en el alma y la salud humanas. Este argumento se contrapone a la propia τέχνη hipocrática y, bajo nuestro punto de vista,

constituye una crítica alrededor de los límites del arte médico.

[62] Laín-Entralgo 1970: 62-63. No se entenderá esta naturaleza de una única manera como hemos indicado al inicio del presente capítulo.

[63] El sanador mágico o religioso tenía la intención de modificar el estado del enfermo merced a sus poderes y habilidades pero no pretendía alterar lo divino, como bien señaló Laín-Entralgo 1964: 35.

[64] Como vemos, entender y comprender la naturaleza es controlarla y, por extensión, el conocimiento es una forma de dominar la ansiedad ante lo desconocido, lo cual también es aplicable a la medicina hipocrática (García-Novo 2011: 228).

[65] Quizás por el profundo reconocimiento de los límites humanos y del arte médico no se propuso una auténtica confrontación con lo divino en el Corpus hipocrático, como sugieren Edelstein 1987b: 106-110 y García-Novo 2011: 229.

[66] Anteriormente a la medicina hipocrática también se responsabilizaba al médico de su mala praxis lo cual podemos comprobar en Heráclito fr. 58 (*v.* Jouanna 1999: 15). Al respecto, recordemos que el código de Hammurabi recoge también que si un médico actúa con éxito merecía una recompensa económica pero si fallaba con el bisturí, merecía un castigo igual al daño que había infligido (*CH* §215

médicos incompetentes (*VM* 1 y 9) y de errores médicos (*Aër.* 2), traslada el componente moral de la enfermedad (la culpa) hacia el médico.[65] Ciertamente, salvo negligencia expresa, para la medicina hipocrática el paciente no era el culpable de contraer una enfermedad pero, según éste, el médico sí podía ser el responsable de una mala praxis que agravara los efectos de la dolencia y provocara incluso la muerte.[66] Por tanto, el médico adquirió una fuerte responsabilidad social frente a la enfermedad convirtiéndose en víctima de su propio arte. Así queda reflejado al inicio de *Pronóstico* (*Prog.* 1) donde se vuelve a reconocer que no todos los enfermos pueden sanarse y que el médico debe ejercitarse en el pronóstico para prever los efectos de la enfermedad y así adquirir el justo prestigio.[67] El pronóstico, como herramienta al servicio de la predicción del médico, sirvió tanto para conocer de antemano los pacientes que sobrevivirían a la enfermedad, siempre y cuando siguieran el tratamiento, como aquellos que seguramente morirían porque la enfermedad se encontraba en una fase avanzada (*Prog.* 25).[68] Así, un buen conocimiento del arte médico y una constante atención a la praxis proporcionaba éxitos que ensalzaban al médico como profesional y lo libraban de las críticas.

1. De la cultura de la culpabilidad a la cultura de la acusación

Como sostuvo Platón, el enfermo era amigo del médico a causa de su enfermedad (*Lisis* 217a-b) y además valoraba o censuraba a los médicos por sus curaciones extraordinarias, según *Acut.* 6. Ciertamente, el juicio social del médico y la valoración de sus competencias desemboca en otro rasgo característico de la medicina hipocrática: la competitividad. Ésta configura el carácter agonal de la medicina hipocrática, que tomó diferentes frentes de acción: respecto a los catartas y *iatrománteis* (*Acut.* 8; *Morb.Sacr.* 4), frente a los filósofos (*VM* 1, 13 y 20; *Nat.Hom.* 1) y entre los propios médicos (*Prog.* 1; *Acut.* 2. 4; *Fract.* 1).[69] Así, en la literatura médica de la época clásica se otorgó especial importancia a la proyección pública del médico.

Como es bien sabido, el médico no actuaba en la intimidad de su oficina como un artesano en el interior de su taller. Por este motivo, la imagen pública del médico es una cuestión de capital importancia en tratados hipocráticos como *de Arte*, *Prog., Sobre la decencia* (= *Decent.*), *Sobre el médico* (= *Medic.*) y *Sobre el dispensario médico* (= *Off.*).[70] En parte, pensamos que la medicina hipocrática precisó en gran medida del cultivo del prestigio de su arte al adquirir parte de la responsabilidad que conlleva el tratamiento de las enfermedades. Ni que decir tiene que el prestigio del médico hipocrático dependía en grado sumo de la gestión y aplicación de sus conocimientos y de la confianza que éstos inspiraron en el paciente y la sociedad pero, a su vez, la mala aplicación de dichos conocimientos o la ignorancia de los mismos convertía el médico en responsable de sus actos. Por así decirlo, el médico hipocrático continuó perpetrando una barrera entre el enfermo y la curación al convertirse en garante e intérprete del conocimiento médico.[71] Por ello, dentro del propio Corpus hipocrático la ignorancia es el reproche más extendido a los médicos, palpable a través de tratamientos inadecuados e irreflexivos.[72] En un breve pasaje de *Pronóstico* podemos acercarnos un poco más al concepto de responsabilidad médica ante el paciente, a través de una reflexión acerca de las virtudes de un buen pronóstico:

> […] καὶ γὰρ οὓς οἷόν τε περιγίνεσθαι ἔτι μᾶλλον ἂν δύναιτο διαφυλάσσειν ἐκ πλείονος χρόνου προβουλευόμενος πρὸς ἕκαστα, καὶ τοὺς ἀποθανουμένους τε καὶ σωθησομένους προγιγώσκων τε καὶ προλέγων ἀναίτιος ἂν εἴη.
>
> [el médico] Respecto de aquellos que tienen posibilidad de recobrarse, podrá atenderlos con más garantía cuanto más tiempo tenga de antemano para sus decisiones en cada caso; y, conociendo previamente y prediciendo quiénes van a morir y quiénes van a salvarse, se eximirá de responsabilidad. (Prog. 1)[73]

La anticipación al desarrollo de la enfermedad y a sus efectos es una herramienta esencial para ayudar al paciente y para eximir al propio médico de posteriores acusaciones. Para evitar dicha situación el médico necesita tiempo,

y §218, traducción castellana en Sanmartín 1999: 139).

[67] Lara-Nava 2004: 47-48.

[68] Los tratados que desarrollan el pronóstico hipocrático son, principalmente: *Pronóstico*, *Predicciones* I y II, *Prenociones de Cos* y *Aforismos*. Al igual que el diagnóstico, el pronóstico es una herramienta intelectual básica para la medicina hipocrática, véase Laín-Entralgo 1982: 12 ss.; López-Férez 1984; Nutton 2004: 89; Fausti 2005: 102-103 y Mann 2012: 3 ss.

[69] En general, es una competencia por alzarse con la preeminencia en la comprensión de la naturaleza humana Lara-Nava 2004; Schiefsky 2005: 55 ss.; Lara-Nava 2006: 13; Mann 2012: 6-7 y Sierra 2012b: 93-94.

[70] Véase Laín-Entralgo 1970: 369; Jouanna 1999: 75; Lara-Nava 2004 y Sierra 2012b: 91-94.

[71] Laín-Entralgo 1970: 384.

[72] Ejemplos en el Corpus hipocrático y análisis en Vintró 1972: 104.

[73] Texto griego en Jones, W. H. S. 1959: *Hippocrates. With an English Translation*, v. 2, Cambridge (MA): Harvard University Press (Loeb).Traducción García Gual, C. 1983: *Tratados hipocráticos*, Madrid: Gredos.

conocimiento de su arte y capacidad de predicción pero, aún así, en muchas ocasiones resultaba difícil eludir dicha responsabilidad. Al respecto, sólo vamos a considerar un ejemplo en la literatura que nos parece ilustrativo de lo anterior en grado sumo: la famosa dolencia sufrida por Alejandro Magno tras tomar un baño en las gélidas aguas del río Cidno (D.S. XVII. 31; Curt. III. 6; Arr. *An.* II. 4; Plu. *Alex.* 19. 4). El origen de la enfermedad varía según la fuente que consultemos pero todas concluyen que el percance retuvo durante un tiempo al caudillo y a su ejército. En esta tesitura se presentaron con más miedo que arte los médicos de la expedición quienes no se atrevieron a tratar al rey por temor a las consecuencias. Sólo el médico acarnanio Filipo, en virtud de la confianza y amistad que el rey le tenía, se atrevió a preparar un remedio.[74] Pero la cuestión no era tan sencilla pues Filipo fue acusado ante el rey de estar en connivencia con el enemigo y de atentar contra su vida (Arr. *An.* II. 4. 9; Curt. III. 6. 4; Plu. *Alex.* 19. 5.). El complot finalmente se mostró falso al recuperarse Alejandro, pudiendo continuar la marcha pero la situación nos pone sobre aviso de la elevada responsabilidad que podía alcanzar un médico en determinados contextos.[75] Incluso podríamos conjeturar que la responsabilidad del médico hipocrático fue superior a la que adoptaron los *itrománteis* en situaciones similares, es decir, cuando debían informar a reyes o caudillos militares de que sus acciones eran el origen de los males pues, en el fondo sólo eran intermediarios frente a la divinidad.[76]

Como sugeríamos al inicio de nuestra reflexión, la enfermedad no es algo accidental o gratuito, necesita desempeñar una función en el contexto vital de las personas. A través de los distintos casos que hemos ido desgranando, podemos afirmar que la interpretación nosológica según parámetros naturalistas modificó el rol que desempeñaba la enfermedad en la sociedad griega. Así, en la interpretación arcaica de la enfermedad, el protagonismo recaía sobre el enfermo y tomaba la forma de una mancha religiosa, contraída merced a alguna ofensa contra la divinidad. Ésta exigía una reparación para purificar la mancha y, en este proceso, destacaron aquellos sanadores capaces de interpretar el designio divino para hacer desaparecer la dolencia. Durante la segunda mitad del siglo V a.C., una nueva forma

[74] Análisis y bibliografía del suceso en Antela/Sierra, en prensa.

[75] Una responsabilidad que adopta el médico y una confianza que el paciente deposita es la base de la relación médico-enfermo en la medicina hipocrática; Laín-Entralgo 1964: 53.

[76] Partiendo de este mismo razonamiento añadimos que la relación entre paciente y médico hipocrático pudo ser más cercana que la de aquel con los sanadores religiosos (Laín-Entralgo 1964: 36 y 39 ss.).

de concebir la enfermedad desvió en cierta medida este protagonismo hacia el médico.

Sin embargo, las múltiples interpretaciones sobre la enfermedad contenidas en el Corpus hipocrático no certifican la sustitución de la nosología y la medicina religiosa sino que ambas convivieron en rivalidad. De hecho, los ataques contra la práctica de los catartas y los *iatrománteis* se pueden apreciar a través de pasajes como *Morb.Sacr.* (2-4), donde se ridiculiza la praxis diagnóstica de los *iatrománteis* quienes identificaban el origen divino de las enfermedades bajo parámetros como los siguientes: si grita como una cabra, ruge o sufre convulsiones por el lado derecho, la causante es la Madre de los Dioses o, por ejemplo, si grita de modo fuerte y agudo (como un caballo), el causante es Poseidón (*Morb.Sacr.* 4).[77] Ciertamente, lo que evidencian testimonios como el anterior es que, a partir del siglo V a.C., la medicina griega se reorganizó en dos ramas: la medicina religiosa y la medicina hipocrática o pragmática. Cada una de estas ramas tendrá su propia forma de entender la enfermedad y de llegar a la curación, lo cual les conducirá a una coexistencia difícil.

[77] Véanse más casos y análisis en Parker 2003: 244-245.

Ciertamente, la nosología arcaica tuvo diferentes facetas, entre ellas, el desarrollo de una interpretación natural de las enfermedades la cual, en el siglo V a.C., fue el germen de una nueva nosología gracias a un revolucionario método de investigación (ἱστορίη),[78] centrado en la recopilación empírica de datos y en el análisis de los mismos. Este es a nuestro juicio el contexto intelectual de la nosología hipocrática, el caldo de cultivo para la creación del arte médico (τέχνη ἰατρική), innovacion que tuvo consecuencias para paciente y médico. Para el primero supuso una liberación de la sensación de culpa al contraer una enfermedad y de la responsabilidad moral que ello acarreaba. Para el médico, supuso la gestión de un conocimiento que le confería prestigio social en caso de tener éxito pero también le hacía más responsable frente a los errores. Desde el punto de vista nosológico, podríamos recuperar las palabras de E. R. Dodds y concluir que la nosología 'hipocrática' supuso la transición de una cultura de la culpabilidad a una cultura de la acusación y, por tanto, desempeñó una nueva función en el contexto vital de los griegos.

[78] Destacamos que la filosofía jonia y la medicina hipocrática no llegaron a una nosología naturalista partiendo de la nada pues en la cultura nosológica arcaica ya se contemplaba dicha posibilidad pero no estaba desarrollada de igual forma. En este sentido, hemos dejado atrás la conocida interpretación de la 'hazaña griega' del siglo V a.C. (Laín-Entralgo 1970: 17-20).

Bibliografía

ALBARRACÍN, A. *Homero y la medicina*. Madrid: Prensa española, 1970.

AMUNDSEN, D. W. *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996.

ANTELA, B. I., SIERRA, C. Alejandro Magno y la *Anábasis* de la medicina griega (en prensa).

BENDLIN, A. Purity and Pollution. In OGDEN, D. (ed.). *A Companion to Greek Religion*. Malden: Blackwell, 2007. p. 178-189.

BYL, S. Hippocrate et l'ambivalence. *Revue belge de philologie et d'histoire*, v. 81, n. 1, p. 11-37, 2003.

CAGNETTA, M. La Peste e la Stasis, *QS*, v. 53, n. 1, p. 5-37, 2001.

CAIRUS, H. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da UFRJ, 1999 (tesis doctoral).

_____. A arte de curar na cura pela arte: ainda a catarse. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 2/3, p. 20-27, 2008.

CARRIZO, S. E. Legitimación religiosa de la poética de Arquíloco: la inscripción de Mnesiepes. *Nuntius Antiquus* v. 7, n. 2, p. 117-151, 2011.

CORDES, P. *Iatros: das Bild des Artzes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*. Stuttgart: Palingenesia 39, 1994.

CRAIK, E. *Hippocrates. Places in Man*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

DEMONT, P. The Causes of the Athenian Plague and Thucydides. In: TSAKMAKIS, A., AMIOLAKI, A. (eds.). *Thucydides between History and Literature*. Berlin: de Gruyter, 2013. p. 73-90.

DI BENEDETTO, V. *Il medico e la malattia*: la scienza di Ippocrate. Torino: Einaudi, 1986.

DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 2010 [1951].

EDELSTEIN, L. Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic. In TEMKIN, O., TEMKIN, L. (eds.). *Ancient Medicine*: Selected Papers of Ludwig Edelstein. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987a, p. 205-246.

_____. The Hippocratic Physician. In In TEMKIN, O., TEMKIN, L. (eds.). *Ancient Medicine*: Selected Papers of Ludwig Edelstein. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987b, p. 87-110.

EDELSTEIN, E. J., EDELSTEIN, L. 1998 [1945], *Asclepius*: Collection and Interpretation of the Testimonies. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998 [1945].

VAN DER EIJK, Ph. 'Airs, Waters, Places' and 'On the Sacred Disease': Two Different Religiosities?, *Hermes*, v. 119, n. 2, p. 168-176, 1991.

FAUSTI, D. Modelli espositivi relativi alla prognosi nel Corpus Hippocraticum (*Prorrhetico* 2, *Malattie* 1-3, *Affezioni*, *Affezioni Interne*, *Prognosi di Cos*). In VAN DER EIJK, Ph. (ed.). *Hippocrattes in Context*: Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium. University of Newcastle Upon Tyne. 27-31 August 2002. Leiden: Brill, 2005. p. 101-120.

FERRATÉ, J. *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona: Acantilado, 2000 [1968].

FLOWER, M. A. *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, 2008.

GARCÍA NOVO, E. Confronting disease and death: the day-to-day contest of the Hippocratic physician. In MÜLLER, C. W., BROCKMANN, Ch., BRUNSCHÖN, C. W. (eds.). *Ärzte und Ihre Interpreten*: Medizinische Fachtexte der Antike als Forschungsgegenstand der Klassischen Philologie. München/ Leipzig: K. G. Saur, 2011. p. 225-231.

Gil, L. *Therapeia: La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Triacastela, 2004 [1969].

GORRINI, M. E. The Hippocratic Impact of Healing Cults: The Archaeological Evidence in Attica. IN VAN DER EIJK, Ph. (ed.). *Hippocrattes in Context*: Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium. University of Newcastle Upon Tyne. 27-31 August 2002. Leiden: Brill, 2005. p. 135-156.

GRMEK, M. *Diseases in the Ancient Greek World*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989 [1983].

_____. Il Concetto di malattia. In GRMEK, M. (ed.). *Storia del Pensiero medico occidentale*: Antichità e Medioevo. Bari: Laterza, 1993. p. 323-347.

HARRIS, W. V. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009.

HOLMES, B. *The Symptom and the Subject*: The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece. Princeton: Princeton University Press, 2010.

JOLY, R. *Le Niveau de la Science Hippocratique*: Contribution a la Psychologie de l'Histoire des Sciences. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

_____. Notice. In HIPPOCRATE. *Oeuvres complètes*. Paris : Les Belles Lettres (CUF), 2003. p. 11-36.

JOUANNA, J. Notice. In HIPPOCRATE. *Des Vents, De l'Art*. Paris: Les Belles Lettres (CUF), 1988. p. 9-101.

_____. La naissance de la science de l'homme chez les médecins et les savants à l'époque d'Hippocrate: problèmes de méthode. In LÓPEZ FÉREZ, J. A. (ed.). *Tratados hipocráticos (Estudios acerca de su contenido, forma e influencia*): Actas del VII Colloque International Hippocratique. Madrid: UNED, 1992. p. 91-111.

_____. *Hippocrates*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

_____. Cause and Crisis in Historians and Medical Writers of the Classical Period. In VAN DER EIJK, Ph. (ed.). *Hippocrattes in Context*: Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium. University of Newcastle Upon Tyne. 27-31 August 2002. Leiden: Brill, 2005. p. 3-28.

JOUANNA, J. Famine et Pestilence dans l'Antiquité Grecque: un Jeu de Mots sur Limos/Loimos. In JOUANNA, J., LECLANT, J., ZINK, M. (eds.). *L'Homme Face aux Calamités Naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge.* Cahiers de la villa de « Kérylos » 17. Paris: Boccard, 2006. p. 197-219.

_____. Air, Miasma and Contagion in the Time of Hippocrates and the Survival of Miasmas in Post-Hippocratic Medicine (Rufus of Ephesus, Galen and Palladius). In VAN DER EIJK (ed.). *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*: Selected Papers. Leiden: Brill, 2012a. p. 121-136.

_____. The Legacy of the Hippocratic Treatise *The Nature of Man*: The Theory of the Four Humours. In VAN DER EIJK (ed.). *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*: Selected Papers. Leiden: Brill, 2012b. p. 335-360.

KOSAK, J. C. *Heroic Measures*: Hippocratic Medicine in the Making of Euripidean Tragedy. Leiden: Brill, 2004.

KUDLIEN, F. Überlegungen zu einer sozialgeschichte des frühgriechischen Artzes und seines berufs, *Hermes*, v. 114, n. 2, p. 129-146, 1986.

LAÍN ENTRALGO, P. *La historia clínica*: Historia y teoría del relato patográfico. Barcelona: Salvat, 1961.

_____. *La relación médico-enfermo*: Historia y teoría. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

_____. *La medicina hipocrática*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.

_____. *El Diagnóstico Médico*: Historia y Teoría. Barcelona: Salvat, 1982.

_____. *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Barcelona: Anthropos, 2005 [1958].

LANGHOLF, V. *Medical Theories in Hippocrates*. Berlin: de Gruyter, 1990.

LARA NAVA, M. D. El prestigio del médico hipocrático. *CFC(g)* v. 14, p. 45-58, 2004.

_____. Praxis y reflexión en el médico antiguo. *Estudios clásicos*, v. 129, p. 11-34, 2006.

LLOYD, G. E. R. *In the Grip of Disease*: Studies in the Greek Imagination. New York: Oxford University Press, 2003.

_____. *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*. New York: Oxford University Press, 2007.

_____. *Las aspiraciones de la curiosidad*: La comprensión del mundo en la Antigüedad: Grecia y China. Madrid: Siglo XXI, 2008 [2002].

LONGRIGG, J. *Greek Rational Medicine*: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians. London: Routledge, 1993.

_____. Death and Epidemic Disease in Classical Athens. In HOPE, M., MARSHALL, E. (eds.). *Death and Disease in the Ancient City*. London: Routledge, 2000. p. 55-64.

LÓPEZ FÉREZ, J. A. Pronóstico y terapia en el tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*: Unidad de escrito. *Epos* 1, p. 103-118, 1984.

LÓPEZ MORALES, D. Observaciones sobre la sistematización de la terapia en algunos tratados hipocráticos. In GAROFALO, I., LAMI, A., MANETTI, D., ROSELLI, A. (eds.). A*spetti della Terapia nel Corpus Hippocraticum*: Atti del IX^{e} Colloque International Hippocratique. Pisa 25-29 settembre 1996. Firenze, 1999. p. 51-65.

MANN, J. E. *Hippocrates, On the Art of Medicine*. Leiden: Brill, 2012.

MARTÍNEZ, M. Algunos ejemplos de *enantíosis* en el *Corpus hippocraticum*. *CFC(g)*, v. 14, p. 111-134, 2004.

MITCHELL-BOYASK, R. *Plague and the Athenian Imagination*: Drama, History and the Cult of Asclepius. New York: Cambridge University Press, 2008.

NISSEN, C. *Entre Asclépios et Hippocrate*: Étude des cultes guérisseurs et des médecins en Carie. Liège: Kernos (Supplément 22), 2009.

NUTTON, V. *Ancient Medicine*. London: Routledge, 2004.

PARKER, R. *Miasma*: Pollution and Purification in Early Greek Religion. New York: Clarendon Press, 2003 [1983].

RODRÍGUEZ-ALFAGEME, I. Retórica, Comedia y Medicina: sobre Ar. *Ran.* 940-947. In LÓPEZ EIRE, A. (ed.). *Sociedad, Política y Literatura: comedia griega Antigua, Actas del I Congreso Internacional (Salamanca, 1996)*. Salamanca: Logo, 1997. p. 151-172.

SANMARTÍN, J. *Códigos legales de tradición Babilónica*. Barcelona: Trotta, 1999.

SCHIEFSKY, M. J. *Hippocrates, On Ancient Medicine, Translate with Introduction and Commentary*. Leiden: Brill, 2005.

SIERRA, C. Jerjes, Leónidas y Temístocles: modelos griegos en el relato de Heródoto. *Historiae* v. 8, p. 65-91, 2011.

_____. El Heródoto nosológico. *REA* v. 114, n. 2, p. 387-404, 2012a.

_____. Notas sobre medicina y difusión de ideas en la Grecia clásica. *CFC(g)* v. 22, p. 91-101, 2012b.

_____. Reflexiones sobre Atenas, la Peste y Tucídides. *Evphrosyne* v. 40, p. 283-295, 2012c.

_____. Desde la lógica de Heródoto: Milcíades y el asedio de Paros. *AC* v. 82, p. 255-261, 2013.

TEMKIN, O. *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991.

THOMAS, R. *Herodotus in Context*: Ethnography, Science and the Art of Persuasion. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VINTRÓ, E. *Hipócrates y la nosología hipocrática*. Barcelona: Ariel, 1972.

WEST, M. L. *Greek Epic Fragments*: From the Seventh to the Fifth Centuriers BC. Cambridge (MA): Harvard University Press (LCL 497), 2003.

WEST, S. Hippocrates' Sitian Sketches. *Eirene* v. 35, p. 14-32, 1999.

A *PHÝSIS* NO *CORPUS HIPPOCRATICUM*: PROPOSTA DE DOIS TEMAS PARA O MESMO OBJETO

Henrique F. Cairus*
Julieta Alsina**

* Professor Associado da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

** Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo (USP)

RESUMO: O conceito de phýsis no *Corpus hippocraticum* parece ter dois níveis: um mais e outro menos específico. Nas passagens em que o termo *phýsis* não apresenta qualquer determinante ou adendo, o conceito é menos específico. Ele é mais específico, no entanto, quando o termo leva consigo adjuntos como "do homem", "da criança", "da mulher", etc. Apesar de parecer esta uma questão dicotômica, há razões para crer que ela possui maior complexidade. Isto nos motivou a apresentar algumas questões que expõem um espectro bem mais amplo do conceito de *phýsis*, em detrimento da mera abordagem binária. Para além da complexidade conceitual que ronda a ideia de *phýsis*, o artigo leva em conta ainda o nível discursivo (talvez mesmo retórico). Neste âmbito, o conceito de *phýsis* é problematizado a partir da fricção entre enunciação e enunciado.

PALAVRAS-CHAVE: natureza, medicina grega, retórica.

PHYSIS IN THE *CORPUS HIPPOCRATICUM*: TWO TOPICS FOR THE SAME OBJECT

ABSTRACT: The concept of *phýsis* in the *Hippocratic corpus* seems to have two levels: one of them more and the other less specific. In the passages in which the term *phýsis* does not show any determiner or addition, the concept is less specific. It is more specific, however, when the term takes complements as "of man", "of child", "of women" etc. Though it seems a dichotomic issue, there are reasons to believe that it bears more complexity. It has instigated us to present some issues

that expose a much wider spectrum of the concept of *phýsis* rather than the binary account. Beyond the conceptual complexity which surrounds the idea of *phýsis*, this article considers the discursive (perhaps even rhetoric) level. In this account, the concept of *phýsis* is examined out of friction between enunciation and enunciated.

KEYWORDS: nature, Greek medicine, rhetoric.

O aforismo hipocrático 34 da Segunda Seção traz a seguinte sentença: Ἐν τῇσι νούσοισι ἥσσον κινδυνεύουσιν, οἷσιν ἂν οἰκείη τῆς φύσιος, καὶ τῆς ἕξιος, καὶ τῆς ἡλικίης καὶ τῆς ὥρης ἡ νοῦσος ᾖ μᾶλλον, ἢ οἷσιν ἂν μὴ οἰκείη κατὰ τι τουτέων ᾖ [Em todas as enfermidades corre menos risco aquele cuja enfermidade é própria da natureza, da compleição, da idade, da estação (do ano) do que aqueles para quem a enfermidade não é própria de nenhum desses fatores (κατὰ τι τουτέων)] (Kühn, XIX, 529).

Galeno, em seu comentário sobre esse aforismo, afirma que "a φύσις é evocada de muitas maneiras", ou "tem muitos sentidos" (dito em genitivo absoluto: τῆς φύσεως πολλαχῶς λεγομένης). A mesma ideia parece estar presente também no tratado *Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão* (Περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην καὶ Πάτωνα δογμάτων), onde, se seguirmos a lição de Philip de Lacy, lemos: πολλαχῶς δὲ τοῦ κατὰ φύσιν λεγομένου.[1]

[1] Kühn, V, 507 (De Lacy, II, 362, 5-9; PHP 6,1, 8-9). πολλαχοῦ (Kühn): πολλαχῶς (De Lacy).

O Comentário ao Aforismo, no entanto, tem uma continuação muito expressiva: ἀκουστέον νῦν ἐστιν αὐτῆς κατ' ἐκεῖνο τὸ σημαινόμενον [aqui só deve ser entendida com aquele significado], ou seja, pelo σημαινόμενον do contexto, circunscrito ao dêitico ἐκεῖνο. Essa continuação do comentário nos autoriza a pensar em uma intenção de especificar semanticamente o vocábulo, assinalando, inclusive, a importância dessa precisão para a própria leitura que Galeno propõe.

A partir dessa relativa plurivocidade e também do esforço para precisar o conceito de φύσις, pretendemos apresentar aqui os resultados mesclados de dois estudos acerca do conceito de φύσις. O primeiro trata da φύσις como o limiar entre o imanente e o transcendente, em certa

perspectiva que se pode detectar em *epidéixeis* médicas do século V a.C. O segundo procura verificar textualmente a hipótese de uma disposição à ideia de uma τελεία φύσις nos textos hipocráticos. Essa τελεία φύσις, todavia, implica a revisão do posicionamento (i.e., do lugar de fala) do discurso médico relativo à morte, e, se esta faz parte ou não de uma perfeição, em meio a uma linearidade temporal segundo a lógica da corrupção.[2]

De fato, Aristóteles, que mantém seus tratados sobre os animais sempre em dívida com o pensamento hipocrático,[3] insiste na ideia da geração e da corrupção – que dão, aliás, título a um famoso tratado seu sobre os animais – e sustenta que a φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ᾽ ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσιᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζῴου τὸ ἄριστον [a φύσις não faz nada em vão, mas sempre faz, a partir do plausível, o melhor conforme a essência de cada gênero de animal.] (*De incessu animalium* [Περὶ Πορείας Ζῴων], 704b.15).[4]

Um texto de Georges Canguilhem escrito para a revista do Centro Católico de Médicos Franceses, em 1972, intitulado "*L'idée de nature dans la pensée et la pratique médicales*", tem como ponto de partida a citação de uma conhecida passagem do tratado *Epidemias* VI (5,1): Νούσων φύσιες ἰατροί. Ἀνευρίσκειν ἡ φύσις αὐτὴ ἑωυτῇ[5] τὰς ἐφοδούς οὐκ ἐκ διανοίης [as φύσιες são médicos das enfermidades. A φύσις encontra, ela mesma, suas próprias vias e não a partir de um pensamento]. Essa assertiva citada por Canguilhem tem a seguinte continuidade – também citada por ele: ἀπαίδευτος ἡ φύσις ἐοῦσα καὶ οὐ μαθοῦσα τὰ δέοντα ποιέει [a φύσις, sendo apedeuta e sem instrução, faz o que deve ser feito – τὰ δέοντα ποιέει[6]] (*Epid.*VI, 5,1).

Apesar desse começo e desse mote, Georges Canguilhem atribui exclusivamente a Galeno a ideia de uma φύσις τελεία:

> Galeno, que atribui a Hipócrates os conceitos dos quais podemos apenas dizer que são hipocráticos, retomou-os por sua conta e ensinou, ele também, que a natureza é a primeira conservadora da saúde, porque é ela a primeira formadora do organismo. (2005:13)

[2] O que a difere, ademais, da concepção de τελεία φύσις do tratado Περὶ τέχνης (v. CAIRUS, 2003).

[3] É conhecida, por exemplo, a extensa citação que Aristóteles (*Hist. Anim.*, 521a12-513a7) faz do tratado Περὶ φύσεος ἀνθρώπου (11).

[4] Também em *De Partibus animalium* [Περὶ Ζῴων Μορίων] 658a.8: οὐδὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ μάτην.

[5] Kühn: αὐτῇ (V, 314).

[6] Littré traduz: "faz o que é conveniente". Essa tradução parece ser fonte para Canguilhem. Preferimos, no entanto, preservar uma ideia que oscila entre a "necessidade como carência" e o sentido deôntico do particípio.

Canguilhem argumenta contra a concepção de φύσις τελεία, tomando como base o texto do tratado Περὶ τέχνης, onde se lê (8,2): εἰ γάρ τις ἢ τέχνην, ἐς ἃ μὴ τέχνη, ἢ φύσις, ἐς ἃ μὴ φύσις πέφυκεν, ἀξιώσειε δύνασθαι, ἀγνοεῖ μανίῃ ἁρμόζουσαν ἄγνοιαν μᾶλλον ἢ ἀμαθίῃ (se alguém atribui à τέχνη o que não é, por sua natureza, τέχνη, e à φύσις o que não é, por sua natureza, φύσις é ignorante de uma ignorância mais de acordo com a μανία do que com uma ἀμαθία). Do que infere Canguilhem que "onde a natureza cede, a medicina deve renunciar".

Apesar do que se pode apreender pelo tratado *Epidemias VI*, não há, no *Corpus hippocraticum*, a concepção de uma natureza propensa à saúde, imaculada e maculável. Essa concepção, para Canguilhem, seria galênica, pois o pensamento hipocrático considera uma "loucura", uma μανία, a ignorância acerca dos limites da φύσις, e isso o leva a concluir que "a arte médica é a dialética da natureza" (2005:16).[7]

Os tratados *De arte* e *Epidemias VI* são, de fato, próximos cronologicamente, talvez coetâneos, como bem argumenta Jacques Jouanna,[8] mas consistem em produções notadamente diferentes. O tratado *Epidemias VI* é – pode-se afirmar com relativa segurança – obra de um médico itinerante, muito provavelmente discípulo direto do próprio Hipócrates, encarregado, talvez, de observar e relatar casos clínicos, ao passo que o Περὶ τέχνης (*De arte*) é uma ἐπίδειξις argumentativa que tem por meta a constituição e a defesa de um campo: a ἰατρικὴ τέχνη.[9]

O tratado Περὶ τέχνης tem a meta clara de defender o campo dessa τέχνη, e, portanto, não se pode esperar que, nesse tratado, a φύσις ou as φύσεις sejam ἰατροὶ νούσων. Naquela ἐπίδειξις era necessário afirmar o lugar da medicina, seu lugar como τέχνη. Não teria cabimento, então, a defesa de uma τελεία φύσις, e menos ainda de *naturalis vix medicatrix* (*ou uis medicatrix naturae*), que foi cientificizada por Walter Bradford Cannon (1871-1945), em 1932, em sua obra *The wisdom of the body*. Foi também o mesmo Cannon que cientificizou, na medicina, a homeostase, que traduz a definição de saúde de Alcméon de Crotona (B 4 DK), reiterada pelo tratado *Da natureza do homem* (4). A percepção da saúde como homeostase precede a ideia

[7] A passagem do tratado *Da dieta* (I,15: Ἡ φύσις αὐτομάτη ταῦτα ἐπίσταται· καθήμενος πονέει ἀναστῆναι, κινεύμενος πονέει ἀναπαύσασθαι, καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἔχει ἡ φύσις ἰητρικῆς), que corrobora com a ideia de algo próximo a uma φύσις τελεία, será comentada mais adiante.

[8] JOUANNA (1994:532 e 537), JOUANNA (1988:190).

[9] No tratado, a forma como é apresentada o conceito de ἰδιώτης, sempre em oposição a ἰατρός, parece corresponder a uma tentativa de forjar uma analogia da laicidade religiosa com a laicidade médica, criando, assim, por meio dessa analogia, o que talvez tenha consistido no primeiro campo laico da Grécia. Nesse campo, o 'dentro', ἰατρός, se sustenta por um 'fora' o ἰδιώτης.

de uma φύσις destinada à saúde; a saúde, de resto, não se opõe à morte, mas sim à enfermidade.

A relação antitética direta entre saúde e morte, que está presente no tratado *De arte*, não pode ser encontrada nos demais tratados mutuamente contemporâneos, que, ao contrário desse mesmo tratado e do *Da medicina antiga*, não têm o propósito único de instaurar, alicerçar, firmar ou defender a medicina como τέχνη e, portanto, como um campo circunscrito unicamente pelas fronteiras de um saber e de seus símbolos.

O plural φύσιες, empregado na frase de *Epidemias VI*, parece assinalar que a φύσις propensa à saúde – qual um bom selvagem – é aquela que se aproxima mais do homem, que se esparge e que se dissemina entre indivíduos ou coletividades. Assim, essa φύσις pluralizada toca e repele o homem, mas sua relação com a φύσις una e singular é contínua; razão pela qual nem mesmo essa φύσις ou essas φύσιες são domáveis. Galeno, de fato, ao comentar a passagem do tratado *Epidemias VI*, em que o autor declara que a φύσις não está sob o pensamento, conclui que a φύσις é indomável.

Nas linhas mais gerais do que se poderia depreender como um pensamento hipocrático, se a φύσις não tem uma propensão à saúde, ao menos tende ao normal, e, se algo a tira de tal rumo, as raízes do desvio estão na ação do homem, e é também a ação do homem que pode restituir-lhe a direção original, mas operando apenas sobre as franjas da φύσις, que alcançam suave – mas diretamente – a vida.

Canguilhem lembra que "definir o anormal por meio do que é de mais ou de menos é reconhecer o caráter normativo do estado dito 'normal'" (1966:36). Se, por um lado, na medicina hipocrática, ao que se visa não é propriamente ao normal,[10] mas apenas ao saudável; por outro, seus tratados adotam abundantemente o verbo ὑγιαίειν como princípio normalizador, estabelecendo, dessa forma, uma relação direta – se não sinonímica – entre o padrão de normalidade e a própria saúde. Os tratados humorais, assim como o tratado *Da medicina antiga*, oferecem copiosos subsídios para o estabelecimento definitivo de um vínculo antitético entre o desequilíbrio e o νόμος.

[10] Há, em grego, um adjetivo que expressa a ideia de 'normal': o adjetivo νόμιμος. No entanto, esse adjetivo não ocorre nos tratados *Da doença sagrada* e *Ares, águas e lugares*. O adjetivo κοινός, por sua vez, parece só adquirir um significado mais aproximado daquele do vernáculo 'normal' com Dionício de Halicarnaso (*Antiguidades romanas*, 4,23), no primeiro século antes de Cristo.

A palavra νόμος tal como se a lê no tratado *Ares, águas e lugares* – ou seja, como o significado de 'costume', 'hábito de um povo' –, aproxima-se consideravelmente da ideia de 'cultura', e indica, desde então, uma preocupação com a relação entre natureza e cultura, cujo dualismo ensejou parâmetros para o pensamento de Lévi-Strauss (1982).[11] Tal contexto semântico do termo νόμος constitui interessante ferramenta para a historicização da interpretação da relação entre natureza e cultura na Antiguidade Clássica.

[11] Jouanna (1992:318) escreve sobre a correspondência entre os binômios formados pelos termos νόμος e φύσις, e cultura e natureza, ainda que ressalve que o tratadista nao e um criador dessa ferramenta de análise. O helenista francês adverte, no entanto, que o uso que o tratado faz dessa construção teórica e original, pois, ao contrário dos sofistas, o autor hipocrático matizara essa relação ao descobrir-lhe as interrelações. A respeito disso, e curioso o sentido do termo νόμος na primeira frase do tratado *Da geração*.

O termo νόμος expressa, no tratado *Ares, águas e lugares*, um conceito que está posto em contraposição à φύσις, e que, junto a ela, constitui primeiramente uma relação antitética. Posteriormente, contudo, o νόμος recebe o auxílio da mesma φύσις. Assim, os Macrocéfalos, no décimo quarto capítulo do tratado, tem sua φύσις forçada pelo νόμος, mas finalmente o νόμος gera uma φύσις que, depois de incorporada, colabora com ele.

O caso dos Macrocéfalos é o do povo que impunha ataduras às cabeças das criancinhas, a fim de que elas ficassem oblongas, por ser tal formato de cabeça valorizado socialmente. Com o tempo, as crianças passam a nascer com a cabeça oblonga e, aos poucos, num prazo mais longo, as crianças vão passando a nascer com a cabeça com o formato não oblongo.

> Καὶ ὁκόσα μὲν ὀλίγον διαφέρει τῶν ἐθνέων παραλείψω, ὁκόσα δὲ μεγάλα ἢ φύσει ἢ νόμῳ, ἐρέω περὶ αὐτῶν ὡς ἔχει. Καὶ πρῶτον περὶ τῶν Μακροκεφάλων. Τούτων γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλο ἔθνος ὁμοίας τὰς κεφαλὰς ἔχον οὐδέν· τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν ὁ νόμος αἰτιώτατος ἐγένετο τοῦ μήκεος τῆς κεφαλῆς, νῦν δὲ καὶ ἡ καὶ ἡ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ.

> Tudo o que difere pouco nos povos eu deixarei de lado. O que for grande, pela natureza ou pelo costume (ἢ φύσει ἢ νόμῳ), falarei sobre eles, tal como eles são. E primeiramente falarei sobre os Macrocéfalos. Pois não existe nenhum outro povo que tenha as cabeças semelhantes às deles. Quanto à origem disso, o costume (νόμος) foi o principal causador da forma alongada de sua cabeça, mas agora a natureza passa a concordar com o costume (ἡ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ).

O autor de *Ares, águas e lugares* abre-se para a alteridade, percebe e estuda os νόμοι asiáticos, nota-lhes as peculiaridades e considera suas doenças a partir de três pontos: (1) seus νόμοι; (2) suas φύσιες (divididas em dois aspectos: a μορφή, i.e., a compleição, e o εἶδος, i.e., o aspecto físico), e (3) o entorno.

A natureza é limitadamente influenciável pelo νόμος, e é dentro desse limite que o médico opera. Seu instrumental – ou arsenal – para lidar com a φύσις é, portanto, oriundo do νόμος e é regido pela τέχνη. Essa τέχνη, por sua vez, – e trata-se aqui da ἰατρική τέχνη – consiste no feixe de saberes necessários para operar duas ferramentas: o φάρμακον e a δίαιτα.

A *díaita* configura-se como um instrumento desse νόμος com o qual o homem, e especialmente o médico, através da ἰατρικὴ τέχνη, negocia espaços com a φύσις. No tratado *Da dieta*, essa negociação paira sobre a construção retórica do conceito de saúde – não como oposição à doença ou como ausência dela, mas pretendendo-se um sistema perfeito, que, no caso específico deste tratado, exclui a doença, colocando-a no lugar da *anomia* –, de maneira a permitir que o médico tratadista justifique retoricamente a sua tese e seu *héurema*, como se lê no terceiro livro do *Da dieta* (69):

> Τόδε δὲ τὸ ἐξεύρημα καλὸν μὲν ἐμοὶ τῷ εὑρόντι, ὠφέλιμον δὲ τοῖσι μαθοῦσιν, οὐδεὶς δέ κω τῶν πρότερον οὐδὲ ἐπεχείρησε συνεῖναι, ὃ πρὸς ἅπαντα τὰ ἄλλα πολλοῦ κρίνω εἶναι ἄξιον· ἔστι δὲ προδιάγνωσις μὲν πρὸ τοῦ κάμνειν, διάγνωσις δὲ τῶν σωμάτων τί πέπονθε, πότερον τὸ σιτίον κρατέει τοὺς πόνους, ἢ οἱ πόνοι τὰ σιτία, ἢ μετρίως ἔχει πρὸς ἄλληλα· ἀπὸ μὲν γὰρ τοῦ κρατέεσθαι ὁκοτερονοῦν νοῦσοι ἐγγίνονται· ἀπὸ δὲ τοῦ ἰσάζειν πρὸς ἄλληλα ὑγείη πρόσεστιν. Ἐπὶ ταῦτα δὴ τὰ εἴδεα ἐπέξειμι, καὶ δείξω ὁκοῖα γίνεται τοῖσιν ἀνθρώποισιν ὑγιαίειν δοκέουσι καὶ ἐσθίουσιν ἡδέως πονέειν τε δυναμένοισι καὶ σώματος καὶ χρώματος ἱκανῶς ἔχουσιν.
>
> Este descobrimento é belo para mim, que o descobri, e útil para os que aprendem, pois ninguém tentou entendê-lo anteriormente, algo que, mais que qualquer outra coisa, julgo digno de que se entenda. É a *prodiagnose* antes de adoecer, a diagnose dos

> corpos, a saber, quais suas afecções, se o alimento excede os exercícios ou se os exercícios, o alimento, ou se há um equilíbrio entre os dois, ou do equilíbrio entre ambos. Pois do domínio de qualquer um ocorrem as doenças. E do equilíbrio entre eles provém a saúde. Então, irei detalhar essas condições e mostrarei como é para os homens que parecem estar saudáveis e comem com prazer e se exercitam como podem, e têm corpo e compleição adequada.

A *prodiagnose* desse autor esquematiza-se numa base positiva pautada no conceito de saúde. Isso fica evidente quando, na descrição das δυνάμεις dos alimentos e exercícios, o ponto central é o efeito que a combinação tem no homem saudável, e considera apenas desequilíbrios da ordem dos sintomas leves (para citar alguns, diarreias, azias, disúrias, febres brandas, corizas etc.), prévios à doença. Nesse sentido, a doença ficaria situada além do ponto extremo do seu esquema fechado, reafirmando o caráter higiênico da sua obra. Já a dieta dos doentes ocupa o centro dos tratados *Das afecções* e *Da dieta nas doenças agudas*, o que reitera o caráter da obra.

O tratado *Da dieta* considera fundamental a tensão e complementação entre os opostos, cujo maior exemplo talvez seja a dicotomia formada por νόμος e φύσις, que, à primeira vista, parece remeter a um argumento de boa tessitura retórica de uma oposição entre humano e divino.

> Οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνῃσι γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσιν· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑωυτῶν, γινώσκοντας ἃ ποιέουσι, καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται. Πάντα γὰρ ὅμοια, ἀνόμοια ἐόντα· καὶ σύμφορα πάντα, διάφορα ἐόντα· διαλεγόμενα, οὐ διαλεγόμενα· γνώμην ἔχοντα, ἀγνώμονα· ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἑκάστων, ὁμολογούμενος. Νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησσόμεθα, οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογεόμενα
>
> Os homens não sabem observar o invisível a partir do visível. Pois utilizando *tékhnai* semelhantes à *phýsis* humana, não o sabem. Pois o pensamento dos deuses ensinou-os a imitar o que lhes é próprio, e, conhecendo o que fazem, não conhecem o que imitam. Pois tudo é semelhante sendo dissemelhante, concorda não

> concordando, possui razão, não tendo razão. Oposta é a direção de cada uma das coisas, completando-se entre si. Pois νόμος e φύσις, através dos quais obtemos tudo, não concordam concordando. (*De dieta*, 1, 11)

O *Da dieta* faz parte dos tratados hipocráticos nos quais se nota com clareza irrefutável a instrumentalização do saber retórico. O capítulo quarto do primeiro livro do tratado, num imbricado jogo de oposições, aponta uma φύσις harmônica, para a qual os opostos integram um todo, em complementação, e um νόμος que fraciona, em opostos, o processo natural e valora suas partes, umas em relação às outras, e, à guisa de conclusão desse intrigante discurso, o tratadista propõe o último par antitético, formado, precisamente, por νόμος e φύσις:

> Τούτων δὲ προσκέεται ἑκατέρῳ τάδε· τῷ μὲν πυρὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν, τῷ δὲ ὕδατι τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ὑγρόν· ἔχει δὲ ἀπ᾽ ἀλλήλων τὸ μὲν πῦρ ἀπὸ τοῦ ὕδατος τὸ ὑγρόν· ἔνι γὰρ ἐν πυρὶ ὑγρότης· τὸ δὲ ὕδωρ ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸ ξηρόν· ἔνι γὰρ ἐν ὕδατι ξηρόν. Οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων, πουλλὰς καὶ παντοδαπὰς ἰδέας ἀποκρίνονται ἀπ᾽ ἀλλήλων καὶ σπερμάτων καὶ ζώων, οὐδὲν ὁμοίων ἀλλήλοισιν οὔτε ὄψιν οὔτε τὴν δύναμιν· ἅτε γὰρ οὔποτε κατὰ τωὐτὸ ἱστάμενα, ἀλλ᾽ αἰεὶ ἀλλοιούμενα ἐπὶ τὰ καὶ ἐπὶ τὰ, ἀνόμοια ἐξ ἀνάγκης γίνεται καί τὰ ἀπὸ τούτων ἀποκρινόμενα. Ἀπόλλυται μὲν οὖν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων, οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν· ξυμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦται· νομίζεται δὲ παρὰ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἐξ Ἄιδου ἐς φάος αὐξηθὲν γενέσθαι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ φάεος ἐς Ἄιδην μειωθὲν ἀπολέσθαι· ὀφθαλμοῖσι γὰρ πιστεύουσι μᾶλλον ἢ γνώμῃ, οὖχ ἱκανοῖς ἐοῦσιν οὐδὲ περὶ τῶν ὁρεομένων κρῖναι· ἐγὼ δὲ τάδε γνώμῃ ἐξηγέομαι. Ζώει γὰρ κἀκεῖνα καὶ τάδε· καὶ οὔτε, εἰ ζῷον, ἀποθανεῖν οἷόν τε, εἰ μὴ μετὰ πάντων· ποῦ γὰρ ἀποθανεῖται; οὔτε τὸ μὴ ὂν γενέσθαι, πόθεν γὰρ ἔσται; ἀλλ᾽ αὐξεται πάντα καὶ μειοῦται ἐς τὸ μήκιστον καὶ ἐς τὸ ἐλάχιστον, τῶν γε δυνατῶν. Ὅ τι δ᾽ ἂν διαλέγωμαι γενέσθαι ἢ ἀπολέσθαι, τῶν πολλῶν εἵνεκεν ἑρμηνεύω· ταὐτα δὲ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ· ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσφαι τωὐτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τωὐτὸ, αὐξηθῆναι καὶ μειωθῆναι τωὐτὸ, γενεσθαι, ξυμμιγῆναι τωὐτὸ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τωὐτό, ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τωὐτό, καὶ οὐδὲν πάντων τωὐτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος.

[12] A conclusão desse raciocínio faz crer que o adjetivo ἀνομοια já faz ressoar a ideia de ἀνομία. A dissemelhança, de fato, é algo da ordem algo ligado à categoria nômica.

[13] Segue-se aqui a lição de Littré – παρὰ τῶν ἀνθρώπων – (seguindo uma emenda de *altera manu – séc. XIV* – ao manuscrito Parisinus 2142 – séc.X), em detrimento da de Jones – ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, fundamentada no Parisinu2155.

[14] Essa passagem parece inverter o binômio já clássico à época deste autor. Aqui vale referir o episódio narrado por Heródoto no livro I, o de Giges ante o pedido do soberano Candaules de ver a rainha da Lídia, sua mulher, nua, para que acreditasse que era ela a mulher mais bela de todas. A propósito desse projeto de Candaules, Heródoto cita o adágio, segundo o qual "ὦτα γὰρ τυγχάνεο ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν" (*História*, 1.8.3), "pois acontece de serem para os homens os ouvidos menos confiáveis do que os olhos". Heráclito (fr.101a), citado por Políbio (Polib. XII 27), corrobora esse dito: "ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.". Neste tratado, apõe-se ao díptico formado por olhos e ouvidos a γνώμη, termo relacionado, a um só tempo, com a atividade intelectiva e a de inserção numa tradição. Seguindo esses passos, o pensamento

relacionado à tradição impõe-se como o terceiro e mais importante elemento na constituição do conhecimento que se sabe devedor da πίστις.

> A cada um deles se designa o seguinte: ao fogo, o seco e o quente; à água, o úmido e o frio. E cada um tem do outro: o fogo tem da água o úmido, pois há no fogo umidade; e a água tem do fogo o seco, pois há na água secura. Sendo assim, em muitas e em variadas formas, secretam-se uns dos outros, as sementes e os animais, e nada têm entre si de semelhante, nem em aspecto nem em propriedade. Uma vez que eles nunca ficam em si, mas estão sempre mudando para um ou para outro, por necessidade, torna-se também dissemelhante[12] o que é secretado deles. Portanto, de todas as coisas, nada perece nem nasce nada que não havia antes: o que se mistura e o que se separa muda. No entanto, entre os homens[13] há a crença de que o que nasce cresce do Hades para a luz, e de o que perece míngua da luz para o Hades. Acreditam, pois, mais nos seus olhos do que no juízo, os quais não são capazes de julgar sequer o que veem. Mas eu explico essas coisas por meio do juízo:[14] pois são animais tanto aqueles quanto estes: se é vivo, não pode haver morte, a não ser com o conjunto de todas as coisas, pois como morreria? Nem o que não existe nasceria, pois, de onde viria? Mas tudo cresce e tudo míngua para o máximo e para o mínimo das possibilidades. O que eu chamo de nascer ou perecer, por causa da plebe, assim interpreto, mas explicito [agora] que essas coisas são misturar-se e separar-se. Pois é assim: nascer e perecer é a mesma coisa; misturar-se e separar-se é a mesma coisa; aumentar e diminuir é a mesma coisa; nascer e misturar-se é a mesma coisa; morrer e separar-se é a mesma coisa, cada um em relação a todos e todos em relação a cada um, e nenhum deles é o mesmo; pois o νόμος é contrário à φύσις no que concerne a essas coisas. (*De dieta*, 1,4)

A distinção proposta pelo tratado entre os pares antitéticos, a partir da própria oposição entre φύσις e νόμος, tem também um caráter hermenêutico – sugerido, de resto, pelo próprio verbo ἑρμενεύω –, característico, ele próprio, do universo do νόμος. Por esse viés, a separação é uma hermenêutica do todo, e, talvez seja útil dizer, assim se entendia o método hipocrático; ao menos, desde a conhecida definição platônica de μέθοδος (*Fedro*, 270c) às categorizações aristotélicas.

A catalogação, uma forma de categorização que se nota – ao menos – desde Homero, dá forma e conteúdo à descrição dos alimentos no tratado *Da dieta*. O critério de categorização tem por alicerce as *dynámeis,* e alinha-se à ideia dessa hermenêutica do todo, já que a δύναμις aparece como a chave de leitura para a compreensão da *phýsis* como um todo.

A δύναμις, no *Da dieta*, está a serviço de categorias que se coadunam com as qualidades naturais, ou seja, as qualidades inerentes à φύσις, a saber, o 'seco', o 'úmido', o 'quente', o 'frio' e outras mais específicas, como 'picante', 'adstringente' etc., todas notadas a partir de uma percepção, de uma αἴσθησις. Essas qualidades naturais, por sua vez, são evocadas pelo discurso que acondiciona a φύσις ao binômio formado por 'fogo' e 'água'. A observação, a descrição e a prescrição do processamento dos alimentos integram a ação – sempre de base empírica – do médico e geram uma ação quase dialética – ou mesmo dialética – na elaboração, organização e formulação de conceitos. O conhecimento alegado das causas e da organização do microcosmos em relação ao macrocosmos (*Da dieta*, 1,10 et sq.) e a aplicação dessa ordem física aos elementos que estão ao alcance do homem mediante uma τέχνη própria fundamenta discursivamente a autoridade do médico e legitima o seu lugar de fala.

O conceito de δύναμις no tratado *Da dieta* salta do nível do enunciado para o da enunciação e suas formas. No livro I do *Da dieta*, o autor define a escrita como a δύναμις, por sua potencialidade mnemônica, num raciocínio que se aproxima da escrita-*phármakon* do *Fedro* platônico (274b-278b). Para além disso, refletir sobre a própria escrita e compará-la com a medicina e com as outras τέχναι (*Da dieta,* 1,23) mostra com clareza a pretensão do lugar do autor: "Γραμματικὴ τοιόνδε· σχημάτων σύνθεσις, σημήϊα φωνῆς ἀνθρωπίνης, δύναμις τὰ παροιχόμενα μνημονεῦσαι."[15] ("A escrita é assim: uma combinação de figuras, sinais da voz humana, a capacidade de relembrar os feitos passados"). O fato de considerar a escrita como uma δύναμις, a propriedade ativa que é passível de observação e de manipulação – o que é, de certa forma, o objeto da sua obra –, denota sua atitude relativa ao seu projeto de composição do próprio tratado.

[15] *Da dieta*, I,23.

Ora, se no capítulo 10 do livro I, ele afirma que "ἑνί δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ ἑωντῷ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρὰ" ["em uma palavra, tudo o fogo arrumou no próprio corpo por si mesmo, em imitação do todo, pequeno com grande e grande com pequeno"], e, logo depois, exemplifica a sua assertiva a partir do

funcionamento do corpo humano, indo em direção às *tékhnai* dominadas pelo homem, culminando na passagem acima citada, no capítulo 23, acreditamos ser plausível a ideia de o nosso autor – enquanto um *ietrós* que verte seu conhecimento na escrita – ter concebido a sua obra (pelo menos o livro I) como uma forma de ἀπομίμησις τοῦ ὅλου. O capítulo 15, nesse sentido, ilustra bem essa ideia:

> Σκυτέες τὰ ὅλα καὶ κατὰ μέρεα διαιρέουσι, καὶ τὰ μέρεα ὅλα ποιέουσι, τάμνοντες δὲ καὶ κεντέοντες τὰ σαθρὰ ὑγιέα ποιέουσιν. Καὶ ἄνθρωπος δὲ τωὐτὸ πάσχει· ἐκ τῶν ὅλων μέρεα διαιρέεται, καὶ ἐκ τῶν μερέων συντιθεμένων ὅλα γίνεται· κεντεόμενοί τε καὶ τεμνόμενοι τὰ σαθρὰ ὑπὸ τῶν ἰητρῶν ὑγιαίνονται· καὶ τόδε ἰητρικὴς τὸ λυπέον ἀπαλλάσσειν, καὶ ὑφ' οὗ πονέει ἀφαιρέοντα ὑγιέα ποιέειν. Ἡ φύσις αὐτομάτη ταῦτα ἐπίσταται· καθήμενος πονέει ἀναστῆναι, κινεύμενος πονέει ἀναπαύσασθαι, καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἔχει ἡ φύσις ἰητρικῆς.
>
> Os curtidores dividem o inteiro em partes e tornam as partes coisas inteiras. Cortando e picando tornam são o que está putrefato. Com o homem se passa o mesmo: do inteiro divide-se em partes e, compondo-se das partes, se torna inteiro. Picados e cortados pelos médicos, tornam-se sãos. E isto é [próprio] da medicina, afastar o que provoca dor, e, ao fazer com que se afaste o sofrimento, tornar são. A *phýsis* por si mesma sabe isto: levantar o doente que está sentado e fazer repousar o doente que está em movimento, e outras coisas assim a *phýsis* tem da medicina.

Entre o dizer, o dito e a práxis, o tratado *Da dieta* atribui à φύσις um saber, uma certeza (o verbo é ἐπίσταμαι) da qual ela, a φύσις, é senhora por si, autômata. Esse saber é o de indicar, sem equívoco, o que o doente deve fazer. Com isso, a φύσις partilha do domínio da medicina, por um certo saber relativo à ação. Essa é uma concepção de φύσις, decerto, bem próxima à *uis medicatrix naturae*. A propensão da φύσις à normalidade confere à própria normalidade um caráter natural; naturalizando, assim, por extensão, um *êthos* ou mesmo um *nómos*.

A questão da naturalização do êthos em relação a certa humanização da φύσις ocupará um lugar central na discussão acerca da genética.

[16] Estrabão (XI,8), ao enumerar os παράδηξα dos povos barbaros, cita um povo do Cáucaso que tinha o mesmo hábito: τινὰς δ' ἐπιτηδεύειν φασὶν ὅπως ὡς μακροκεφαλώτατοι φανοῦνται καὶ προπεπτωκότες τοῖς μετώποις ὥσθ' ὑπερκύπτειν τῶν γενείων [dizem que alguns se empenham para parecer macrocafalos, desenvolvendo a fronte até que essa ultrapasse o queixo]. Observa-se, nesse trecho, uma oposição entre certa "realidade" e uma aparência, expressa pelo verbo φανῶ. Jouanna (1996:305) recorda que a dilatação da cabeça foi atestado pela arqueologia no Chipre e na Lícia, e foi um costume difundido na Europa medieval, especialmente na Gália.

[17] AAL, 14: τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν. ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπό τε τῶν ὑγιηρῶν ὑγιηρὸς ἀπό τε τῶν νοσερῶν νοσερός [como o passar do tempo, (a forma) passa à φύσις, ainda que o νόμος não a force mais. Pois a semente geradora provém de todas as partes do corpo: das partes sãs, vêm o são, e, das partes doentes, o doente]. A tese da pangenética é central no tratado *Da geração* (1): Νόμος μὲν πάντα κρατύνει· ἡ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρὸς ἔρχεται ἀπὸ παντὸς τοῦ ὑγροῦ τοῦ ἐν τῷ σώματι ἐόντος τὸ ἰσχυρότατον ἀποκριθέν [o νόμος governa tudo: a semente vem de todo o líquido que o corpo contém, havendo se separado deste sempre a parte mais forte]. O tratado *Da doença sagrada* parece estar de

A genética é, de fato, um tema precioso no *Corpus hippocraticum* e pode-se mesmo notar alguma divergência sobre ela, sobretudo em tradados de épocas distintas. O tratado *Ares, águas e lugares* traz, no entanto, uma das mais completas descrições do que poderia ser uma genética hipocrática.

Jackie Pigeaud (1997, p. 9), acerca desse aspecto do tratado *Ares, águas e lugares*, indica que, nessa relação um tanto complexa, há um certo lamarckismo *avant-la-lettre*. As expressões "conservação das aquisições" e "transmissão das modificações adquiridas", tão características do pensamento de Lamarck, são muito aplicáveis à tese de hereditariedade do tratado:

> ἔχει δὲ περὶ νόμου ὧδε· τὸ παιδίον ὁκόταν γένηται τάχιστα, τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔτι ἁπαλὴν ἐοῦσαν μαλθακοῦ ἐόντος ἀναπλάσσουσι τῇσι χερσὶ καὶ ἀναγκάζουσιν ἐς τὸ μῆκος αὔξεσθαι δεσμά τε προσφέροντες καὶ τεχνήματα ἐπιτήδεια, ὑφ' ὧν τὸ μὲν σφαιροειδὲς τῆς κεφαλῆς κακοῦται, τὸ δὲ μῆκος αὔξεται. Οὕτως τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὥσπε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι·
>
> Sobre [tal] nómos, é assim: assim que nasce a criancinha, moldam com as mãos sua cabeça ainda tenra, enquanto está mole, e forçam-na para aumentar o alongamento, valendo-se de atadura[16] e de artifícios (τεχνήματα) apropriados, através dos quais a esfericidade da cabeça se altera e o alongamento aumenta. Assim, na origem, o costume se cumpre, de sorte que tal natureza está submetida à força violenta (ὑπὸ βίης).

A βία, o vigor da violência interventora do homem, pode fazer com que um elemento do νόμος seja incorporado pela φύσις. E a φύσις, graças à pangenética, que o tratado *Ares, águas e lugares*[17] defende e ao qual o tratado *Da doença sagrada* alude, atinge os descendentes.

A ideia de uma φύσις que pode ser influenciada pelo homem não apenas humaniza o corpo, mas principalmente denuncia o lato poder que o homem pode exercer sobre sua própria natureza. Nesse sentido, o texto do tratado *Ares, águas e lugares* pode parecer, tendo dado alguns passos nos argumentos laicizadores da doença, contradizê-los naquilo que Pigeaud considera que lhes é mais fundamental.

acordo em tudo com essa ideia, por coincidir quase textualmente (*Da doença sagrada, 2*) com o tratado *Ares, águas e lugares*. O tratado *Da geração*, contudo, apresenta um νόμος proveniente da φύσις.

Jackie Pigeaud acrescenta ao debate acerca do tratado *Da doença sagrada* nova perspectiva, que desloca o conceito de αἰτία nessa discussão. Entendida tal como Lloyd (1990, p. 61 ss) a considera, a αἰτία são as epícrises patológicas referidas no tratado. De fato, é com esse sentido que vemos o termo ser empregado frequentemente no *Corpus hippocraticum*. As αἰτίαι, que são conduzidas do universo divino para o universo da φύσις, levam consigo toda sua carga de responsabilidade. A φύσις, no entanto, não se a pode responsabilizar: sua matéria não é permeável – apenas moldável – pela moralidade. Levar a αἰτία à φύσις implica desculpabilizar a doença. Essa empresa de desculpabilização serviu, evidentemente, se muito, apenas ao seu propósito imediato, e mesmo Tucídides (II, 54) é sutilmente transversal na tessitura discursiva da relação entre ἀνομία e νόσος.

Para Pigeaud (1987, *passim*), essa desculpabilização da doença se refere sobretudo ao homem, que, como indica o tratado, não mais poderia controlar parcialmente a φύσις. Idealmente, o controle de uma parte da φύσις implicaria seu controle total, e pode-se esperar, nesse contexto específico, certa dificuldade para conceber-se um poder transcendental que não tivesse contornos mais ou menos nítidos, especialmente em suas fronteiras com natureza. Apesar disso, é nesse mesmo contexto que se construiu um discurso em que os limites do κράτος da φύσις, da sua força de domínio, são postos à prova. Colocá-los à prova, todavia, não consistia em sacrilégio, porquanto a φύσις não se afigura precisamente como um espaço divino, e sim como um campo neutro que se estende até as bordas do Panteão, onde os deuses intervêm e onde o homem já não pode mais atuar. Eis um passo do tratado *Da doença sagrada* (4 Jones) que ilustra bem esse ponto de vista:

> Εἰ γὰρ σελήνην τε καθαιρέειν καὶ ἥλιον ἀφανίζειν καὶ χειμῶνά τε καὶ εὐδίην ποιέειν καὶ ὄμβρους καὶ αὐχμοὺς καὶ θάλασσαν ἄφορον καὶ γῆν καὶ τἆλλα τὰ τοιουτότροπα πάντα ὑποδέχονται ἐπίστασθαι, εἴτε καὶ ἐκ τελετέων εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης ἢ μελέτης φασὶν ταῦτα οἷόν τ᾽ εἶναι γενέσθαι οἱ ταῦτ᾽ ἐπιτηδεύοντες, δυσσεβέειν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὔτε εἶναι νομίζειν οὔτ᾽ ἐόντας ἰσχύειν οὐδὲν οὔτε εἴργεσθαι ἂν οὐδενὸς τῶν ἐσχάτων, ὧν ποιέοντες πῶς οὐ δεινοὶ αὐτοῖσίν εἰσιν;

> Pois se prometem saber baixar a lua, ocultar o sol, produzir o inverno e o bom tempo, a tempestade e a seca, e tornar o mar estéril e também a terra, e fazer tantas outras coisas semelhantes, os que praticam isso dizem que são capazes de fazer acontecer essas coisas, seja através de ritos, seja através de qualquer outra técnica ou prática; então, a mim, eles parecem ser ímpios nem acreditar existirem deuses, nem, existindo, que tenham algum poder, nem que poderiam impedir nenhum dos atos extremos. Praticando tais atos, como não seriam terríveis aos próprios deuses?

O poder-saber a que faz referência este excerto do tratado ameaçaria os próprios deuses, pois o homem estaria rompendo uma fronteira entre o divino e o humano. É necessário, pois, que o homem se mantenha distante da pretensão de reger soberanamente a φύσις, para que se estabeleça outra forma de convivência com essa φύσις. Não se trata de abdicar de dominar a natureza, projeto tão antigo quanto a própria civilização; mas de dominá-la como um Odisseu, não como um Agamemnon ou como um Ájax. Ou, em outras palavras, é necessário engendrar μηχαναί capazes de ocupar o lugar do poder que, ao menos na retórica do tratado, fora exercido de maneira direta ou por intervenção de algum deus – como para aqueles que esperavam um *deus ex natura* no lugar de um *deus ex machina*.

O domínio da φύσις é certamente um projeto inerentemente humano, mas alguns tratados do *Corpus hippocraticum* parecem argumentar que, para dar prosseguimento a esse projeto, seria necessário um conhecimento claro dos limites de que fala o tratado *De arte* (8, 3), onde se lê que o médico deve saber reconhecer quando "o mal que o homem sofre é mais forte do que os instrumentos (ὄργανα) da medicina". Em outros termos, uma conjuntura do νόμος engendra uma τέχνη, que é um conjunto de saberes que gera ὄργανα, com os quais o homem pode por à prova seus limites de interferência na φύσις, atribuindo invariavelmente à transcendência o que está mais para além desses limites.

Como foi dito, Jackie Pigeaud (*loc.cit.*) vê, no tratado *Da doença sagrada,* uma desculpabilização do homem. Tal desculpabilização se encontra no contexto dos novos limites

que certas vertentes do pensamento grego do século V a.C. impuseram ao sagrado. A compensação da perda de poder sobre a φύσις é o desencargo moral. A ideia de Pigeaud acerca da desculpabilização da enfermidade é o argumento central de sua teoria sobre o tratado *Da doença sagrada*, e tal perspectiva inovadora exige novas abordagens.

A contradição que poderia ser encontrada entre essa desculpabilização que Pigeaud defende haver no tratado *Da doença sagrada* e as ideias sobre a relação entre φύσις e νόμος no tratado *Ares, águas e lugares* pode ser minimizada se considerados os limites do poder da ação do νόμος sobre a φύσις. O controle da doença implicaria não só o νόμος, mas também o domínio dos ares, das águas, e, enfim, dos lugares. A colaboração entre νόμος e φύσις torna-se precisamente o instrumental do médico, que adota, como seu procedimento primordial a δίαιτα e eventualmente o φάρμακον, que, junto com as manobras médicas, formam os ὄργανα de que trata o *De arte.*

Há, em vários textos hipocráticos – como no *Ares, águas e lugares* ou no *Da doença sagrada* ou ainda no *Da dieta* –, νόμος na φύσις. Assim também há alguma φύσις no νόμος. É, pois, este νόμος que garante certo κόσμος à φύσις, da mesma forma que a φύσις no νόμος lhe garante sua plenitude humana.

É certo que a φύσις, ao menos no *Corpus hippocraticum* – e quiçá em toda a literatura grega, ao menos do século V a.C. –, é bidimensionada (ou fendida?) em geral e particular, onde a particular é expressa por adjuntos adnominais como: φύσις ἀνθρώπου, φύσις γυναικείη, φύσις ὀστέων, φύσις παιδίου (todos títulos de textos hipocráticos). A referência ao caráter particular da φύσις efetivamente não restringe a atuação da φύσις, mas reproduz em escala menor e circunscrita, a mesma φύσις geral, conceitual e, até certo ponto, abstrata, sem, contudo, reduzir sua potencialidade, sua δύναμις. Em cada φύσις particular, está, pois, completa, mas reduzida (ao limite físico, corpóreo), toda a φύσις geral, que prescinde de adjuntos adnominais.

Quando lhe faz par o νόμος, fá-lo no diapasão do coletivo, que, nesse caso especial, é o geral do particular. Não é frequente, todavia, um νόμος que lhe faça oposição, o que não diz muito, porque esta oposição sequer é tão

corrente textualmente. A única ocorrência, de resto, de νόμος no tratado *De natura ossium* (13,10), nota-se-lhe o sentido de 'partição', herdado do verbo *νέμω*.

> *Διὸ δὴ καί τι ἐς ταύτας* κατηνέχθη τὰς διόδους τοῦ πλεύμονος τῶν ἀήθων, ἢ ἐν τῷ ποτῷ ἢ ἐν τῇ τοῦ πνεύματός τε καὶ αἵματος διόδῳ, ἅτε τῶν φλεβῶν τοιουτέων ἐουσέων, καὶ τοῦ σπλάγχνου σπογγοειδέος πολύ τε ὑγρὸν δυναμένου δέξασθαι ἄνω τε πεφυκότος· τῶν γὰρ ἐσιόντων ὑγρῶν **νόμος** καθέστηκεν.
>
> Por isso, também é introduzido algo de incomum nessas vias do pulmão, seja pela bebida, seja pela passagem do fôlego e do sangue, sendo assim as veias, sendo esponjosa a víscera, capaz de absorver muito líquido e, por natureza, [localizada] na parte superior; pois [ali] se situa a **partilha** dos líquidos que entram.

Nos extensos tratados *De natura muliebri* e *De natura pueri* não há nenhuma ocorrência do termo νόμος, mas, no *Da natura hominis*, há não só muitas ocorrências de νόμος, como há também copiosas correlações entre as expressões κατὰ φύσιν e κατὰ νόμος:

> Ἐγὼ μὲν γὰρ ἀποδείξω, ἃ ἂν φήσω τὸν ἄνθρωπον εἶναι, **καὶ κατὰ τὸν νόμον καὶ κατὰ τὴν φύσιν**, ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἐόντα ὁμοίως, καὶ νέου ἐόντος καὶ γέροντος, καὶ τῆς ὥρης ψυχρῆς ἐούσης καὶ θερμῆς, καὶ τεκμήρια παρέξω, καὶ ἀνάγκας ἀποφανῶ, δι' ἃς ἕκαστον αὔξεταί τε καὶ φθίνει ἐν τῷ σώματι.
>
> Eu, por minha vez, demonstrarei que as substâncias que afirmarei constituírem o homem, quanto à natureza e quanto ao costume (καὶ κατὰ τὸν νόμον καὶ κατὰ τὴν φύσιν), são sempre uniformemente as mesmas, e sendo novo ou velho, quer estando na estação fria ou na quente. Apresentarei provas e revelarei necessidades graças às quais cada substância aumenta e se extingue no corpo. (*De natura hominis*, 2)

É significativo que as referências ao conceito de νόμον – expressas por qualquer de seus cognatos – são quantitativamente proporcionais à generalidade do sentido de φύσις, mas não é esse o único índice da posição da φύσις

no espectro semântico em torno do eixo (ou do vetor) que se propõe entre a natureza mais ou menos tangível pelo homem e a esfera do νόμον, completamente dependente de uma προαίρεσις. O equilíbrio entre essas ocorrências não é a única sinalização textual da presença de tal dicotomia, mas, para além desse fato – em nada supreendente –, nota-se que a relação entre o sentido interventor do νόμον e a φύσις não é exatamente antitético, e não só por causa do princípio sublinear *naturalis vix medicatrix*.

A φύσις hipocrática, portanto, não pode ser compreendida como algo espontâneo, conforme a usual interpretação do termo. A ideia de uma φύσις que não depende da ação do homem é ameaçada pela necessária matização da própria φύσις, a partir de sua tangibilidade pela deliberação humana, ou seja, por força da προαίεσις.

Nos textos que examinamos, há uma clara ideia de que o campo que se desfralda entre o território exclusivamente divino e a terra dos σιτοφάγσι – para usar uma expressão homérica (*Od*. IX,191) – é preenchido pela φύσις, por algo que é gerado pelos deuses e pode ser parcialmente gerido pelos homens. Essa geração divina – possível gérmen do πρῶτον κίνουν ἀκίνητον aristotélico (*Met*., Λ) – avaliza a expectativa de uma τελεία φύσις quase edênica, mas que se choca com um sujeito cujo desejo suscita uma τάραξις – se seguirmos o percurso epicurista –, cabendo ao homem a deliberação de realocar suas ações, numa negociação marcial em que não faltam as armas retóricas. Assim, a relativização da τελεία φύσις é uma tarefa que demanda muito engenho discursivo, mas faz parte também de um contexto de afirmação (ou fixação) de um campo específico de um saber que se queria τέχνη. Todo o tratado Περὶ τέχνη (*De arte*) não é menos do que uma epídeixis que reivindica o status de τέχνη para a Medicina. A τέχνη, uma espécie feixo de conhecimentos sistematizadores das μηχαναί, algo, portanto da esfera da operacionalidade humana, da instrumentalização para um embate pela dilatação dos limites da atuação humana no terreno da φύσις.

Referências

ARISTOTE. De incessu *animalium. Paris: Les* Belles Lettres, 1987.

CAIRUS, Henrique Fortuna. O vocabulário fisiológico *do tratado hipocrático Da natureza do homem. Dissertação de Mestrado em* Letras Clássicas. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.

_____. *Os limtes do sagrado na nosologia hipocrática*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

_____. "A alma do corpo e o corpo da alma entre os gregos antigos". In: *Calíope Presença clássica*, v. 15, p.72-90, 2006.

_____; RIBEIRO Júnior, Wilson A. Textos hipocráticos: o doente, o médico, a doença. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005.

_____, ALSINA, J. *A alimentação na dieta hipocrática*. Clássica, v. 20, p. 212, 2010.

CANGUILHEM, G. *Escritos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

_____. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense, 1990.

CANNON, W. B. *The wisdom of the body.* New York: W. W. Norton & Co., 1932.

GALIEN. Galeni opera omnia. Ed. Karl Gottlob Kühn. Leipzig: Car. Cnoblochii, 1821-1833. (http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?45674)

DESCOLA, P., PALSSON, G. (ed.). *Nature and society*: Anthropological perspectives. London: Routledge, 1995.

HEINIMANN, F. *Nomos und physis*: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel: Schweitz. Beitr. Z. Altert. Wiss., 1945. (Versão de Mauro Engelmann).

HIPPOCRATE. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Traduction, introduction et notes philologiques par Émile Littré. Paris: Academie Royale de Médecine, tomo I, 1839; tomo II, 1840; tomo IV, 1844; tomo VI, 1849; tomo VII, 1851; tomo VIII, 1853; tomo IX, 1861ª; tomo X, 1861b.

HIPPOCRATES. *Hippocrates with a translation by W. H. S. Jones and E. T. Withington*. London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1923-92.

JOLY, Robert. *Le niveau de la science hippocratique*. Paris : Les Belles Lettres, 1966.

_____. Platon, Phèdre et Hippocrate : vingt ans aprés. In *La collection hippocratique et son rôle dans la médecine:* Colloque Hipocratique de Strasbourg. Leiden: E. J. Brill, 1975. p. 407-21.

JOUANNA, J. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.

_____. *Greek medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden/ Boston: Brill, 2012.

_____. L'Interpretation des reves et la theorie micro-macro-cosmique dans le traité hippocratique Du regime: semiotique et mimesis. In: FISCHER, K.-D., NICKEL, D., POTTER, P. (ed.). *Text and Tradition*: Studies in Ancient Medicine and Its Transmission Presented to Jutta Kollesch. Leiden: Brill, 1998. p. 161-74.

_____. Ippocrate e il sacro. *Koinônia,* v. 12, p.91-113, 1988.

_____. La naissance de l'art médical occidental. In: GRMEK, Mirko D. (org.) *Histoire de la pensée médicale en Occident*: Antiquité et Moyen Âge. Paris: Seuil, 1995. p. 25-66.

_____. Rhétorique et médecine dans la collection hippocratique: contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve siècle. *Revue des études grecques*, v. 97, p.26-44, 1984.

_____. BOUDON, V. Remarques sur la place d'Hippocrate dans la pharmacologie de Galien. In DEBRU, A. *Galen on Pharmacology*: Philosophy, History and Medicine. Leiden: Brill, 1997. p. 213-234.

LASKARIS, J. *The art is long*: On the Sacred Disease and the Scientific Tradition. Leiden: Brill, 2002.

LASSERRE, F. (ed.) *Formes de pensée dans la collection hippocratique*. Geneve, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

PIGEAUD, Jackie. *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine*: la manie. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

_____. Nature et culture dans l'Éthique a Nicomaque d'Aristote. Conferência proferida na X Reunião da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo, 1997. [Publicação restrita ao Congresso]

LLOYD, G. *Origines et développement de la science grecque*. Paris: Flammarion, 1990.

PLATON. *Phedre*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

ROTHWELL, K. *Nature, culture and the origins of Greek comedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

THIVEL, A. & ZUCKER, A. (eds.). *Le normal et le pathologique dans la Collection hippocratique*. Nice: 2002.

THOMAS, R. Prose Performance Texts: Epideixis and Written Publication in the Late Fifth and Early Fourth Centuries. In: YUNIS, Harvey (ed.). *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: CUP, 2003. p.162-188.

THUCYDIDE. *La Guerre du Péloponnèse*. Livre II. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

VAN DER EIJK, P. (ed.) *Hippocrates in context*. Leiden: Brill, 2005.

_____. Towards a rhetoric of ancient scientific discourse. In: BAKKER, E. J. (ed.). Grammar as interpretation: Greek literature and its linguistic contexts. Leiden: Brill, 1997. p.77-129.

PÓLIS: COMUNIDADE, POLÍTICA E A VIDA EM COMUM NUMA LEITURA DA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Marta Mega de Andrade*

* Professora Associada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro
martamega@gmail.com
apoio: CNPq e FAPERJ

RESUMO: Considero neste artigo um contexto ateniense para a primeira teoria política grega entre o final do V e meados do IV século, discutindo que tipo de "filosofia" sobre as práticas dos cidadãos precedem a teoria e como se desdobra, então, a chamada "teoria" na *Política*, de Aristóteles. Esse contexto, tanto no âmbito das escolas filosóficas quanto na produção escrita da Atenas clássica, deve nos auxiliar – dentro das limitações desse artigo dedicado a *uma* leitura histórica da *Política*, de Aristóteles – a explorar e contribuir para uma concepção da pólis como *comunidade política*, na medida em que considero a noção de comunidade política calcada em Aristóteles muito diferente da nossa noção de estado ou de cidade-estado, como espero poder demonstrar. Em terceiro lugar, gostaria de apontar algumas implicações da abertura da noção de *vida comum* (*koinós*), o que significa sua distinção das amarras com as quais costumamos prendê-la à *polis* ao identificar o "público" (pólis) com o *koinos* (interesse comum) e o "privado"(*oikos*) com o *idios* (interesse particular). Indico desde já que considero essas implicações como um subproduto dos argumentos do autor da *Política*, e não sua tarefa consciente ou principal. E espero poder demonstrar que a importância do *koinos* para a compreensão da *polis* coloca-nos em presença de mais agentes no espaço político do que simplesmente o grupo de cidadãos que "governa", ou seja, que "pratica a pólis".

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles, Política, *pólis*.

POLIS: COMMUNITY, POLITICAL AND COMMUNITY LIFE IN A READING OF THE ARISTOTLE'S *POLITICS*

ABSTRACT: This paper focuses an Athenian context for the first Greek political theory between the end of V and the mid-fourth century, discussing what kind of "philosophy" on citizens' practices precede the theory and how it unfolds, then, the "theory" in Aristotle's *Politics*. This context, both in the philosophical schools and in the written production of classical Athens, should help us – within the limitations of this paper devoted to a historical reading of Aristotle's *Politics* – to explore and contribute to a conception of the polis as a political community, in what regards the notion of political community grounded in Aristotle very different notion of our state or city-state, as I hope to demonstrate. Thirdly, I would like to point out some implications of the opening of the notion of "common life" (koinos), meanning the distiction from the constraints with which we usually hold it to the polis to identify the "public" (polis) with koinos (common interest) and "private" (oikos) with idios (private interest). I indicate straight away that I consider these implications as a byproduct of the author's arguments of the *Politics*, not as his conscious or main task. And I hope to demonstrate that the importance of koinos for understanding the polis puts us in the presence of more agents in the political space than just the group of citizens who "rules", namely that "practicing the polis."

KEYWORDS: Aristotle, Politics, *polis.*

Logo nas primeiras seções do Livro III da *Política*, nos deparamos com o seguinte questionamento levantado por Aristóteles, que cito aqui integralmente:

> **11.** (...) Uma discussão particularmente ligada a esta controvérsia parece ser: qual é exatamente o princípio segundo o qual podemos dizer que uma *polis* é a mesma, ou não é a mesma mas antes outra? A forma mais óbvia de lidar com esta *aporia* busca enfatizar o lugar e as pessoas. Assim, imaginam-se situações em que se tenham dividido o lugar e as pessoas, ou em que as pessoas sejam outras ou habitem um outro lugar. Desta maneira é fácil lidar com a *aporia*, já que se fala da *polis* sob múltiplas formas e fica fácil conduzir a investigação. **12.** Do mesmo modo, de fato: suponhamos um mesmo grupo de pessoas habitantes do mesmo lugar; em que circunstâncias deveremos considerar a *polis* como sendo somente uma? Não por causa das muralhas, com certeza, pois seria possível circunscrever o Peloponeso dentro de um muro.

> Um caso parecido com este é o da Babilônia, e o de todos aqueles que delineiam um circuito que é mais o de um *ethnos* que o de uma *polis*. Pois diz-se, de fato, que, quando a Babilônia foi capturada, várias partes da *polis* não tomaram conhecimento disto senão três dias depois. Mas a consideração deste problema será útil em outra ocasião (o enfoque que não deve permanecer obscuro ao político incide sobre a magnitude da *polis*, em que medida deve acomodar-se aí um só *ethnos* ou um grande número). **13.** Por outro lado, estaríamos a considerar uma *polis* quando os mesmos habitantes vivem no mesmo lugar, como sendo a mesma *polis* enquanto os habitantes forem de mesma estirpe, à despeito do fato de que com o tempo alguns morrem e outros nascem, da mesma forma como é costumeiro dizer que um rio ou uma fonte são o mesmo rio ou fonte apesar de que uma nova corrente d'água está sempre sendo adicionada, enquanto outra está se desfazendo, ou diríamos que apesar das pessoas serem as mesmas, pelas mesmas razões a *polis* é diferente? Pois, afinal, se uma *polis* é uma comunidade, e uma comunidade de cidadãos em vista de uma *politeía*, ao produzir-se uma transformação em sua concepção formal e a *politeía* tornar-se diferente, sendo este o caso, não pareceria forçoso opinar que a *polis* não seria a mesma, do mesmo modo como falamos de um coro, que em uma ocasião atua em uma comédia e em outra atua em uma tragédia, como sendo um coro diferente embora frequentemente formado pelas mesmas pessoas? **14.** E assim por diante, como em relação a qualquer outra totalidade comum ou síntese heterogênea, dizemos que é outra se a forma da síntese é diferente – caso do tom musical que consiste das mesmas notas, diferindo quando tocadas no modo dório ou no modo frígio. Se este for o caso, manifestamente mais provável fica aquilo que é dito da *polis* como sendo a mesma, vista em face da *politeía*. E seria assim possível dar-lhe o mesmo nome ou outro, tanto quando seus habitantes são os mesmos como quando são pessoas totalmente diferentes. Mas se uma *polis* estaria em conformidade com o que é justo ou não, se desagregaria ou não quando uma *politeía* se deslocasse em direção a outra, é um assunto diferente. (Aristóteles, *Política*, 1276a).[1]

[1] Todas as traduções são da autora.

Esta passagem da *Política* ofereceu e oferece a oportunidade para uma série de estudos e comentários (principalmente Aubenque, 1963 e 1993; Bodéüs, 1982; Balot, 2006; Wolff,1999; Kraut, 2002). O que se observa como semelhante na maior parte desses comentários é a busca pelo estabelecimento de conceitos, categorias e, portanto, *démarches* teóricas para o problema da *polis* ideal,

levando-se em consideração, particularmente, o diálogo com a *República*, de Platão, e a correspondência com os questionamentos da *Ética a Nicômaco* e da *Ética a Eudemo* (Nichols, 1992; Mayhew,1997; especialmente Yack. 1993).

Todavia, observe-se atentamente a questão: *qual é exatamente o princípio segundo o qual podemos dizer que uma pólis é a mesma e não outra*? Por que não fomos ainda tomados, perturbados e incentivados por essa estranha questão, qual seja, a de como uma sociedade, forma política ou estado – segundo nossas acepções mais correntes sobre a pólis como formação social – pode se manter a mesma – sociedade, forma política, estado – e não transmutar-se em outra *coisa* ao longo do tempo? Minha primeira impressão é a de que somos tão habituados à estabilidade dos conceitos que não percebemos algo óbvio, que, no entanto, a primeira filosofia política grega percebia: que as associações são, antes de tudo, ordenamentos de *multiplicidades* e da *multidão*.[2] E, assim, estão constantemente sujeitas às ações, positivas ou negativas, justas ou injustas, da transformação "no tempo", na medida em que o *plethos tôn anthrôpon* é composto de múltiplas partes que se transformam – no mínimo porque entre os homens uns morrem e outros nascem. Contudo, além dessas impressões primárias, há desdobramentos que dizem respeito aqui ao modo como se procurou conceber, ainda no período clássico ateniense, a questão da comunidade e da política, desdobramentos esses que eu gostaria de explorar nesse artigo.

[2] Ver as excelentes considerações de Vlassopoulos sobre as quatro noções de pólis com as quais lida Aristóteles na *Política*, em Vlassopoulos, 2007: 68-84. E ainda, a discussão desse tema pelo viés liberal de John Rawls em Ober, 1996, embora eu discorde das premissas contratuais com as quais o autor trabalha.

I

Como sou historiadora e não especialista no pensamento de Aristóteles, vou seguir o meu caminho, o do estranhamento, da curiosidade e das "pistas". Recorto a passagem e a questão como um bibelô de época,[3] algo que merece nossa atenção em toda a sua singularidade. Estranhemo-nos, portanto, e deixemos que alguma coisa nos surpreenda em livros tão profundamente já estudados, analisados, comentados e estabelecidos como aqueles atribuídos ao filósofo estagirita.

[3] Expressão utilizada por Veyne em seu comentário sobre Foucault e a história em Veyne, 1998.

E por que a questão do devir da comunidade política nos provocaria estranhamento? Porque não é uma pergunta

que se possa fazer ao começar a análise de nenhum tipo de estado ou regime político no mundo moderno. Porque quando pensamos em transformações políticas é do estado que nos ocupamos, segundo uma ordem institucional estabelecida – e mesmo que ao final as suposições de Aristóteles nos levem justamente em direção à ancoragem da pólis em sua *politeía* (sua "ordem", *taxis*), é importante frisar que, para ele, foi necessário se distanciar de uma série de outros argumentos e lidar com uma questão com a qual não lidamos mais, senão a partir de uma distinção mais ou menos assumida entre espaço político e espaço social: que a comunidade política é formada intrinsecamente por outras formas de comunidade ou associação que, por sua vez, envolvem agentes com diferentes capacidades, *por natureza*. Ademais, precisamos ainda compreender como se pode refletir sobre uma ordem institucional (*taxis*) quando essa reflexão não implica um "despensamento"[4] da dinâmica e da contradição na vida social em prol dos conceitos, modelos e padrões.

Então, façamos sobressair o fato de que Aristóteles, em seu próprio tempo, debatia uma problemática aparentemente válida entre aqueles que pensavam no assunto "como constituir uma polis ideal?". Das imagens que ele utiliza, aquela do rio e de suas águas é interessante no âmbito de um círculo filosófico ateniense "herdado" pelo Liceu (Canfora, 1994b: 578-613). Afinal, um rio é o mesmo ou é sempre outro? Ao concluir, *condicionalmente*, que "(...) *se este for o caso, manifestamente mais provável fica aquilo que é dito da polis como sendo a mesma, vista em face da politeía. E seria assim possível dar-lhe o mesmo nome ou outro, tanto quando seus habitantes são os mesmos como quando são pessoas totalmente diferentes*" (*Política* 1276a, grifo meu), compreendemos que a *politeía* é o que guia a pólis como um todo, daí a sua "ordem", uma ordem totalmente dependente da ação e da qualidade dos cidadãos.

Prefiro manter aqui, então, o tom de debate da passagem, diferentemente do que fazem, por exemplo, Hansen (IN Flensted-Jensen, 2000) e Hansen & Nielsen (2005), retirando de um contexto de problematização de hipóteses dinâmicas a argumentação na passagem citada acima.[5] Os autores tratam a proposição grifada como se estivessem diante **do** conceito de

[4] Parafraseando Vlassopoulos, 2007.

[5] - Ver, por exemplo, a bem-humorada *lex hafniensis* formulada pelos autores: "*nas fontes arcaicas e clássicas, o termo polis é usado no sentido de "cidade" para denotar um centro urbano específico é aplicado não em relação a qualquer centro urbano mas apenas a uma cidade que é também o centro de uma polis no sentido de comunidade política. Então, o termo "polis" tem dois significados diferentes: cidade e estado; mas mesmo quando é usado no sentido de "cidade", sua referência, sua denotação, parece quase invariavelmente ser o que os gregos chamavam* polis *no sentido de uma koinonia politon politeias e o que chamamos cidade-estado".* (2005: 34)

pólis. Mas não estamos diante de um conceito; não ainda. Estamos diante de um argumento.

Eis a discordância que assumo aqui com relação aos certamente imprescindíveis estudos sobre a pólis pela escola de Copenhagen, sob a liderança de M. Hansen, que culminaram recentemente com a publicação do *Inventory of Greek Poleis* (2005). Ao longo de mais de duas décadas de dedicação ao problema, M. Hansen nos legou diversos estudos, dentre os quais menciono com especial cuidado *Polis and City-State* (1998).[6] Nesta e em outras obras mais recentes, percebe-se que o esforço da equipe de M. Hansen em defender a **cidade-estado** antiga se dirige principalmente à Escola de Paris e especialmente aos trabalhos de C. Meier (principalmente 1984), nos quais ele identifica a matriz de uma desconstrução da perspectiva institucional (racional) da política na cidade clássica. Hansen e sua equipe procuram demonstrar que a pólis, tanto quanto o estado moderno, está associada a um modelo de racionalidade política.[7] A meu ver, a questão implícita em seu estudo é a de defender que a pólis pode ser enquadrada no modelo científico do estado (democrático) como formação política característica das sociedades ocidentais. E toda essa discussão moderna acaba passando conscientemente ao largo da originalidade do tema da pólis como *koinônia* e dos problemas por ele suscitados no círculo dos filósofos em Atenas. Posto que *lá* não se lidava ainda com o *estado*, precisamente.[8]

É um fato, contudo, que os estudos de História da Grécia Antiga são marcados pela figuração central da cidade-estado como "a" sociedade, o que quer dizer o *foco* da narrativa e da explicação histórica. Identificamos a cidade-estado com as fronteiras espaço-temporais do fenômeno social que recortamos, tanto quanto a historiografia do mundo moderno e contemporâneo ainda tende a delimitar seus enfoques pelo crivo dos estados nacionais. E, assim, como fenômeno histórico e social, "pólis" quer dizer muitas coisas: uma cidade-estado, como frisamos, significando uma entidade política independente dotada de instituições formais de governo que não ultrapassam o território de controle de uma determinada *politeía*, e que se exercem de forma direta, pela participação dos cidadãos (Finley, 1983 e 1984); uma comunidade capaz de se compreender como

[6] A obra é toda dedicada à avaliação da *polis* como estado, e, por isso, corro o risco, aqui, de não fazer jus ao trabalho de M. Hansen, que é exaustivo na análise da documentação textual por meio de metodologias como a lexicografia, assim como é minucioso na leitura de textos de filosofia antiga e moderna. O problema não está na minúcia nem no método, mas na pré-concepção.

[7] Sobre esse ponto de vista institucional que comanda os interesses da escola de Copenhagen, ver ainda Soares, 2010, e publicações da escola, como Hansen 1995, 1997 a e b. E o debate entre Hansen e Oswyn Murray em Fletsted-Jensen, 2000; ver ainda Murray, 1991.

[8] "Acho que é bastante característico o fato de Aristóteles não chegar a um termo final como resposta a sua própria pergunta. Através da análise do autor, é possível se chegar a um espectro de uma análise do corpo de cidadãos A pólis consiste de todos aqueles que contribuem para a sua *autarkeia*; os cidadãos são aqueles que tiram proveito da *autarkeia* para alcançar a boa vida; uma vez que diferentes grupos e pessoas participam de modos variados nesses dois aspectos, o grupo de cidadãos pode ser estendido ao longo de um espectro com várias nuances. Enfim, esta é a razão porque a **quarta** definição de pólis de Aristóteles, como sendo uma "*koinônia politôn politeias*" (uma participação

coletividade abstraída de todas as diferenças que constituem os diversos grupos (Vernant, 1982); um ponto de inflexão na história do pensamento político "ocidental" (Lévêcque e Vidal-Naquet, 1992); um marco de fabricação da *política* como solução de sociedade no ocidente europeu (Finley, 1983; Vernant, 1982; Meier, 1984); uma formação social assentada na exploração do trabalho escravo garantindo a liderança de notáveis (Ste-Croix, 1981). Contudo, durante os primeiros séculos de formação e "apogeu" da cidade grega, os atenienses praticaram a política sem buscar enquadrar as práticas, e mesmo a pólis ideal, em categorias e conceitos. Certamente, produziram-se muitos textos sobre essa prática, mas quando analisamos de perto, tentando deixar de lado nossos próprios parâmetros sobre a sociedade política no mundo moderno, é possível perceber que diversos modelos que são consolidados em nosso meio simplesmente não existiam como tal, na forma de modelos a serem aplicados ou corrigidos em uma vida prática.

Quando explica o regime político ateniense, por exemplo, o Velho Oligarca diz:

> Perdôo o *demos* por sua democracia. Deve-se perdoar qualquer um que cuide de seus próprios interesses. Mas aquele que não é um homem do *demos* e mesmo assim prefere viver numa pólis democrática ao invés de uma oligárquica, esse homem já se preparou para agir errado e já pôde notar que é mais fácil para um homem vil passar despercebido em uma pólis democrática que em uma oligárquica. (Pseudo-Xenofonte, *Constituição dos Atenienses*, 2-17)

Falar de regimes políticos nesses termos – em que a qualidade das pessoas envolvidas na "escolha" do regime é o que vem à tona em primeiro lugar – não é um modo recorrente de fazer entender que a pólis é "feita" pelos seus cidadãos? Esse texto apócrifo, e por isso atribuído a um "pseudo-" Xenofonte, parece datar do último quartel do século V.[9] Podemos compará-lo com a oração fúnebre de Péricles, transcrita na *História da Guerra do Peloponeso* por Tucídides. Datada de 431, a oração fúnebre fala do regime democrático ateniense:

de cidadãos na constituição), deve ser qualificada, mas não tida como definição absoluta. Trata-se de uma definição que diz respeito apenas à parte da pólis que possui direitos políticos e que participa nos procedimentos políticos: ela pode excluir, para além dos normalmente excluídos escravos, metecos e mulheres, a parcela da população cidadã que não tinha quaisquer direitos políticos." (Vlassopoulos, 2007: 77)

[9] Todas as datas nesse artigo são de antes da Era Comum (a.E.C.)

> Nosso regime político não se propõe por modelo as leis de outrem, e nós mesmos somos exemplos, mais do que imitadores. Para o nome, como as coisas dependem não do pequeno número mas da maioria, é uma democracia. Trata-se daquilo que cabe a cada um? A lei, ela mesma, faz de todos, por seus diferendos privados, um conjunto de iguais, enquanto para os títulos, se alguém se distingue em um domínio, não é o pertencimento a uma categoria, mas o mérito, que vos faz aceder às honras; inversamente, a pobreza não tem por efeito que um homem capaz de prestar serviço à *pólis*, seja disso impedido pela obscuridade de sua situação. **2** Nós praticamos a liberdade, não apenas em nossa conduta de ordem política, mas por tudo aquilo que é suspeição recíproca na vida cotidiana: nós não nos enraivecemos com nosso próximo, e nós não recorremos a vexações, que, mesmo sem causar dano, apresentam-se do lado de fora como atitudes capazes de ferir. **3** Apesar desta tolerância, que rege nossas relações privadas, no domínio público, o temor nos retem antes de fazermos algo ilegal, pois nós prestamos atenção aos magistrados que se sucedem e às leis – sobretudo àquelas que fornecem apoio às vítimas da injustiça, ou que, sem serem leis escritas, comportam por sanção uma vergonha indiscutível. (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso,* II, XXXVII)

Poderia multiplicar as citações, destacando algumas comédias de Aristófanes, como *As Vespas* ou *Acarnenses*, sobre as quais é válido indagar se não nos colocariam diante das ressonâncias de uma compreensão popular da cidadania. Porém, o meu intuito aqui não é o de realizar uma análise exaustiva do discurso sobre a pólis, a política e a *politeía* nos escritos anteriores à *Política*, nos escritos, bem entendido, que datam ainda do século V. Quero apenas deixar, por enquanto, essas citações de Péricles e do Pseudo-Xenofonte como exemplos de uma expectativa que parece nos sugerir uma confirmação de que a política e os regimes políticos – democracia, oligarquia – não eram vistos em primeira instância como ordenamentos institucionais gerando quadros para o exercício do governo, mas como o resultado das práticas da pólis realizadas pelos cidadãos – bons e ruins. As reflexões da *Política* são ainda tributárias desse modo de relacionar a política à prática da pólis e a seus "praticantes", embora caminhem em direção à definição das categorias mais gerais, tal como as concebemos em nossas próprias teorizações – os conceitos.

Alguns historiadores vêm se dando conta disso nos últimos anos, culminando em estudos exemplares que incentivam justamente um novo olhar e um novo projeto de "des-pensar" a *polis* grega, tomando como ponto de partida as mesmas referências que auxiliaram outrora os especialistas europeus a construir o modelo pólis / cidade-estado. Assim, por exemplo, argumenta Vlassopoulos (2007) que:

> (...) a história da Grécia antiga foi formulada na era da emergência do nacionalismo e dos estados nacionais, na era da ascensão ocidental e do imperialismo, e da emergência do Orientalismo. Na época atual de globalização, tanto daqueles acima quanto daqueles abaixo, os postulados do século XIX que dominaram a formação da nossa disciplina deveriam ser revisados mais uma vez. O que deve ser feito? Esse balanço historiográfico será seguido por três linhas de pesquisa: a primeira vai retomar a abordagem grega da polis e da história grega, em particular a aristotélica; argumentarei que isso pode oferecer uma alternativa melhor à ortodoxia corrente. A segunda consiste em uma crítica à ortodoxia atual e seu tratamento da polis como uma entidade, manifestada em seu Orientalismo (a polis grega vs. despotismo oriental) e Eurocentrismo (a cidade consumidora antiga vs. a cidade produtora europeia). (...) (p. 67)

Reconheço alguns precursores dessa tarefa de "revisão" em textos um tanto menos direta e explicitamente engajados na crítica à adoção do conceito de pólis como o de cidade-estado, como por exemplo Paul Veyne em "Os Gregos Conheceram a Democracia?" (1984) ou Luciano Canfora, "O Cidadão" (1994a). O primeiro nos auxilia a refletir sobre a prática política ateniense a partir não do pressuposto sociedade-estado, mas da premissa da militância. Veyne já argumentava que, se é possível tomar um padrão de comparação entre a política antiga e moderna, este padrão ou invariante não seria o estado, propriamente, mas o ativismo político dos partidos de esquerda, a *militância*. Como fenômeno sociológico, o ativismo militante poderia nos auxiliar a compreender mais a *politeía*, comparativamente, do que a teoria do estado.

O segundo, na busca por uma definição do cidadão, acaba por analisar e contribuir para trazer mais luz à assertiva "Atenas, são os atenienses": a denominada *concepção pessoal*

do estado. Mas já sabemos disso. Já sabemos que, nas reflexões sobre a política que podemos ainda acessar e que circularam de forma ou de outra em Atenas, os gregos *representavam* a sua relação com a pólis como um projeto de empenho do cidadão (homem privado) com o domínio do bem comum. E assim, por diversas razões já debatidas exaustivamente na historiografia política – remeto aqui novamente a Finley (1983; 1984; 1988), Vernant (1982, 1990, 1992), Vidal-Naquet (1986, c/ Austin, 1990), Loraux (1986, 1990, 1991, 1994a e b, 2005), Hansen (1995, 1997a e b, 1998, 2005, 2006, etc) – conseguimos compreender duplamente a cidade grega como o conjunto de seus cidadãos **e** o estado, quando operamos com noções como a de "democracia direta", por oposição aos modernos regimes representativos. Mas, nesse caso, a diferença seria de grau maior ou menor do número de cidadãos possibilitando ou não o governo direto dos mesmos numa comuna, e não um problema de natureza diferente dos "sistemas". Digamos que um sistema representativo não seria possível entre os gregos não porque eles não tivessem capacidade de pensar nisso – pensavam, por exemplo, no governo dos "poucos", mas nunca sob a rubrica da *representação* – mas porque a pólis era outra coisa, que não uma instituição estatal a governar uma população em um determinado território.

De fato, não seria tão novidadeira essa perspectiva se levássemos em consideração as referências de Marx, *Formações Econômicas Pré-capitalistas* (1977) ou Weber, *A Tipologia das Cidades* (IN: 1999, 1 ed. 1921). Ambos parecem concordar em ver a pólis sob o ponto de vista da comuna, mais precisamente, uma comuna de guerreiros. Por mais que esse enfoque não possa ser de todo abrangente – já que em Atenas, por exemplo, o papel das classes aquisitivas urbanas era enorme, embora a riqueza e o *status* fossem determinados pela propriedade de terras – não se pode negar que a pólis, que por enquanto assimilaremos à comunidade territorial grega governada por uma *politeía*, teve sua origem nas dissensões e acordos girando em torno da participação na guerra e em outras atividades *comuns*, e, sendo assim, mesmo as pólis coloniais parecem ter-se originado de um projeto de instauração de uma *koinônia*, que por enquanto chamaremos de "associação". Adianto que não vou compreender aqui essa

"associação" em bases contratuais, como num "pacto social", porque a ideia de pacto implica, primeiro, a pré-existência de indivíduos pactuantes e de uma sociedade "civil" anterior à política; e, segundo, uma alienação dos indivíduos com relação aos instrumentos do poder, da força e da guerra, com o seu desarmamento e criação de forças armadas de "estado" (Ober, 1996: 161-187). Nada disso condiz com a organização histórica das cidades gregas.

Então, a pólis era uma associação com vistas ao ordenamento das questões *comuns* de um grupo de *politês*, cidadãos ou, literalmente "praticantes da pólis". Façamos dessa afirmação simples um ponto de partida. Será preciso considerar um contexto ateniense para a primeira teoria política grega entre o final do V e meados do IV século: que tipo de "filosofia" sobre as práticas dos cidadãos precedem a teoria e como se desdobra, então, a chamada "teoria" na *Política*, de Aristóteles. Vejo que na *República*, de Platão, ainda se percebe claramente a indeterminação conceitual que, posteriormente, Aristóteles se esforçará por precisar em diálogos com vários intelectuais de sua época, mas principalmente discutindo com o autor da *República*, que foi um mestre nos primeiros vinte anos de Aristóteles em Atenas. Esse contexto, tanto no âmbito das escolas filosóficas quanto na produção escrita da Atenas clássica, deve nos auxiliar – dentro das limitações desse artigo dedicado a *uma* leitura histórica da *Política*, de Aristóteles – a explorar e contribuir para uma concepção da pólis como *comunidade política*, na medida em que considero a noção de comunidade política calcada em Aristóteles muito diferente da nossa noção de estado ou de cidade-estado, como espero poder demonstrar. Em terceiro lugar, enfim, gostaria de apontar algumas implicações da abertura da noção de *comum* (*koinós*) ou de "vida comum", o que significa sua distinção das amarras com as quais costumamos prendê-la à *polis* ao identificar o "público" (pólis) com o *koinos* (interesse comum) e o "privado"(*oikos*) com o *idios* (interesse particular). Indico desde já que considero essas implicações como um subproduto dos argumentos do autor da *Política*, e não sua tarefa consciente ou principal. E espero poder demonstrar que a importância do *koinos* para a compreensão da *polis* coloca-nos em presença de mais agentes no espaço

político do que simplesmente o grupo de cidadãos que "governa", ou seja, que "pratica a pólis".

Antes de começar, gostaria de prestar contas de uma ausência: propositalmente, não introduzirei as *Éticas* nesse estudo. As leituras cruzadas da *Ética*, da *Política* e da *Metafísica* constituem o pilar dos trabalhos de filosofia política centrados em Aristóteles, alguns deles cruciais para o presente trabalho – penso particularmente em Wolff (1999), Aubenque (1993), Balot (2006), Yack (1993) – mas dos quais preciso me distinguir, sem me furtar a tomar alguns deles como guias, condutores no âmbito do *pensamento aristotélico*. Contudo, devo distinguir-me, justamente, porque não tenho em vista a coerência do pensamento aristotélico, mas, antes, uma prática discursiva, descontínua com relação às razões necessárias do autor ou escola, prática esta que se insere nesse contexto ateniense em que se estabelecem escolas filosóficas, embates de ideias dos quais podemos depreender a urgência e importância de uma questão sobre a *natureza* da comunidade política. Nesse caso, interessa-me um debate sobre a pólis como comunidade, e não sobre os fundamentos da teoria política aristotélica. Em outras palavras, interessa-me aquilo que, do pensamento aristotélico, remete à prática política entre os atenienses, e não propriamente ao que ele *pensa*, como *filósofo*, sobre a política (em si) e a ética (em si).

II

Quando nos propomos a estudar as lições de Aristóteles sobre a política, em que lugar e em que período nos situamos? Em Atenas, provavelmente entre 360 e 330. Uma cidade democrática constantemente "em crise", o que significa basicamente que ela passava por instabilidades no que concernia à prática política dos cidadãos.[10] Mas essa mesma cidade é a que se consolida no mediterrâneo grego como centro primordial de atração desses "intelectuais" que classificamos como sofistas ou filósofos (Canfora, 1994b), constituindo-se cada vez mais como um centro florescente do pensamento antigo (Hansen, 1990 e 1993). Nesse contexto, a Academia tem um papel fundamental na atração de grupos provavelmente de origem aristocrática, mas

[10] Canfora nos remeta às dissensões entre os democratas e o fundador do Liceu, por exemplo as críticas explicitas feitas por Demóstenes, para a própria compreensão dos desdobramentos do pensamento político de Aristóteles (Canfora, 1994b; tb 2001)

incluindo ainda os metecos ricos e estrangeiros de passagem (supondo que o contexto dos diálogos socráticos de Platão e Xenofonte possa ser subentendido também para a formação dessas escolas filosóficas – Academia e Liceu). E atraiu, de fato, Aristóteles, que aos 16 anos radicou-se em Atenas vindo da Macedônia, provavelmente numa estratégia deliberada no âmbito da corte macedônia identificada com o helenismo.[11] Parece-me claro, então, que não podemos falar genericamente de um "pensamento grego" e nem de "como pensavam os atenienses" quando reconduzimos as lições de Aristóteles ao contexto em que tiveram lugar. Mas me parece claro, também, que o testemunho dessas lições, sua própria existência, nos indica algo sobre um contexto social em que o espaço da prática dos cidadãos provocava questionamentos. Apenas acredito que há fontes mais interessantes para se compreender o que a maior parte dos atenienses *e dos habitantes de Atenas em geral* faziam quando tematizavam a política, como por exemplo as tragédias, comédias e, particularmente, as orações fúnebres, como citei acima. Fazer com que os textos de Aristóteles dialoguem com esses outros testemunhos ao invés de remetê-los sempre aos escritos do filósofo, da escola ou dos filósofos que o precederam ou sucederam, ainda é um experimento aberto a maiores explorações.

Pois é claro que nenhum pensamento, por mais restrito que seja a certos grupos e escolas, constitui uma fala que possa ser isolada da vida social / material e cotidiana dos pensadores e seus discípulos. Assim, a filosofia aristotélica "responde" e "questiona" de acordo com preocupações que necessariamente "conversam" na dimensão do conhecimento de senso comum, e com isso quero dizer que além dos valores propriamente aristocráticos ou oligárquicos com que se articulam os textos às visões de mundo de seus autores e interlocutores previstos, há os pressupostos, aquilo que se constitui como referência para começar a se argumentar sobre algo.[12] Então, digamos que a "crise" das práticas políticas suscita nesse grupo específico a necessidade de compreender a pólis e a *politeía*, e de formular ideias que forneçam às oligarquias não apenas argumentos, mas modelos e, principalmente, projetos de consenso para legitimar suas pretensões quanto ao governo de uma comunidade de cidadãos.

[11] - O pai de Aristóteles era medico do rei Filipe o que o colocava, segundo Canfora, em relação com a franca absorção da cultura grega pela realeza macedônia. Ver Canfora, 1994b.

[12] A discussão dos pressupostos subjacentes no discurso político ateniense é proposta por Veyne, 1984, e tem uma inspiração manifesta nas propostas de Foucault sobre a formação de enunciados (1986). Basicamente, trata-se de buscar na formação do discurso não tanto os encadeamentos lógicos de um sentido proposicional, mas um substrato que remete o que é dito a uma construção não semiótica a priori, mas inferencial, que joga os enunciados de retorno a seu exercício no campo social. Essa preocupação com *aquilo que se faz* quando se diz alguma coisa está presente também em dois artigos que são fundamentais para a compreensão do ponto de partida teórico metodológica das análises que realizo aqui: Molino (1988) e Meneses (1998).

É nesse ponto que vemos emergir uma ideia, dentre outras, sobre a política. Alguns anos antes, Platão havia preparado o caminho ao provocar uma discussão sobre a pólis e o cidadão ideal pela problemática da relação entre a pólis e a justiça. Não me demorarei nesse debate pois suas implicações demandariam um outro artigo.[13] Incorporando, contudo, a relação entre o homem político, o *lógos* e o *justo*, Aristóteles parece nos dizer que a política é, "por fim", uma arte associada à boa vida em comum. Eis um começo. E um fim, pois esse argumento permeia o texto da *Política*. O bem-viver, *eû zên*, (1252b) deve conduzir as preocupações do vivente político em direção a sua finalidade que é "viver em uma pólis" (1253a).

[13] Ver Santas, 1988; e para uma perspectiva da história da filosofia, ver Vlastos, 1971 e 1981.

O âmbito da política é, assim, aquele da comunidade (*koinônia*). Mas não existe apenas a comunidade política. Em uma análise bem abstrata, o autor nos conduz pelas formas de comunidade em sua relação com tempos e espaços qualitativamente diferentes, segundo o *telos*, a finalidade da autarquia: a família (*oîkos / oikías*), formada pela necessidade *que convem ao dia*, caracterizada pela reprodução (junção masculino-feminino) e pela produção do necessário a vida (junção entre o previdente senhor e o desprevenido escravo); aldeia (*komê*), caracterizada como "colônia" da família e funcionando, por isso, pelos mesmos fins, provendo, contudo, mais do que é preciso para simplesmente viver – a *komê* possibilita que sejam superadas as necessidades *diárias*; e a pólis, cujo *telos* é a autarquia que podemos compreender aqui como a superação das necessidades em direção ao bem e à boa vida. Cada uma dessas comunidades constitui-se, então, por *partes* (*mere*),[14] que convergem (*sumpherô*n) em relações de poder também distintas, em distintas formas de "arcontado", quer dizer, literalmente, modalidades de condução (*archê*). Na família, as partes são três: senhor e escravo, homem e mulher, pai e filhos. Senhor, homem e pai são três modalidades de um mesmo *idiotes* – "indivíduo" – e portanto o que interessa aqui não são propriamente as pessoas que compõem a relação mas as diversas modalidades de *archê* para cujo exercício pleno *convergem* as partes. Dito de outro modo, o chefe da casa é, **ao mesmo tempo**,[15] segundo o ponto de vista que o toma pelas relações de poder em que se insere, como um

[14] *Política*, 1252a-b, 1253b ("partes" da casa), e principalmente 1259a-b

[15] Penso aqui nas possibilidades de explorar com mais profundidade questões formuladas por Marilyn Strathern sobre a "divisibilidade" do indivíduo e a socialidade na Melanésia. Ver Strathern, 2006.

senhor (*despotikôs*), como um marido (princípio masculino, *arren*, ligado ao feminino, *thelus*, pelo exercício de um comando *político*, *politikôs*) e como um rei-pai (*basilikôs*).

Encontramos o exercício da política em dois momentos, portanto, embora claramente a *análise* da política como prática leve o texto na direção da *politeía* e da comunidade política que é aquela para a qual convergem cidadãos (os "praticantes da pólis", como disse anteriormente). Numa breve consideração que não dura mais do que quatro passagens (entre 1259a e 1260b), Aristóteles define e, depois, justifica, a modalidade de *arché* do masculino sobre o feminino como política. Vou inverter a ordem dos livros, passando do I ao III, e começar por delimitar o político como modo de governo dos praticantes da pólis –"cidadãos" – para depois discutir um pouco a aplicação da "política" na abordagem mais detalhada do modo de condução que o masculino exerce sobre o feminino na formação da família.[16]

A política é uma prática que diz respeito ao conjunto dos cidadãos, aqueles homens livres, chefes de *oikoi*, que formam a base da comunidade. É fundamental que esses cidadãos sejam iguais, o que quer dizer, sejam "livres" não somente em termos estamentais (a tal "classe de lazer", os notáveis, segundo Veyne 1984), mas que sejam capazes de governar a si próprios de forma previdente, e, com isso, possuam plena capacidade de deliberação, coisa que os afasta dos escravos e das mulheres por razões diferentes.[17] Nesse caso, a atividade política se coloca como uma modalidade de governo em que os homens livres trocam de posição constantemente, ora condutores ora conduzidos. E é desse modo que me parece fazer sentido conceber o cidadão – *politês* – como o praticante da *pólis*. Pois no momento em que se ocupa da *arché* numa pólis, o ateniense não é mais designado apenas como um *astós*, um cidadão (= "da cidade"), mas alguém que realiza uma atividade, uma "arte de governar". E é nesse sentido, também, que percebemos que os escritos aristotélicos procuram delimitar o espaço dessa arte, e para eles a *política* não está em toda parte, mas antes, no contexto preciso onde operam os *politai*, contexto referido à comunidade política em sua acepção que, agora, poderemos chamar de institucional – a "ordem" da pólis, *politeía*.

[16] Não tão detalhada, contudo, como a de Schollmeier, 2003.

[17] É preciso compreender por que os estrangeiros domiciliados ainda não entraram em conta nessa análise; eles estão presentes na *Política*, apenas, porém, nos Livros em que a preocupação se volta para a conjunto ideal dos habitantes de uma *polis*, um pouco nos Livros II a IV e particularmente no livro VII.

Todavia, se entre nós esse pensamento é percebido com naturalidade – é sensato pensar que a atividade política é aquela que visa a pólis e é realizada pelos *politai* – não podemos pressupor que ele fosse assim tão evidente para os atenienses. Ao contrário, a definição estrita da condução política como tarefa do homem visto como *politês* (e não o *idiotes*, o homem do *idios* e da *Ética*, já que a virtude do cidadão e a do "indivíduo" não são a mesma coisa) parece ser uma concepção bem desenvolvida e recorrente dentro das escolas filosóficas, que eram instituições privadas frequentadas por muitos discípulos, certamente, mas das quais a sociedade ateniense recebia notícias mais através dos rumores de ágora, das críticas de políticos democráticos ou de comediantes como Aristófanes, do que por conta de sua popularidade. Ao menos nos textos do século V, transmite-se uma preocupação, ou no mínimo uma tematização, das práticas políticas tomadas na dimensão de outros grupos. A *Constituição dos Atenienses*, texto fortemente oligárquico do já mencionado Pseudo-Xenofonte, preocupa-se muito com as flutuações da multidão, e não fica claro se o autor concebe essa multidão pejorativamente como os cidadãos de pleno direito da classe dos tetas ou se ele se refere a *toda a gente* da qual Atenas precisa para sua auto-suficiência, contando aí artesãos, comerciantes, etc, com outros *status*, estrangeiros domiciliados, escravos e ex-escravos, etc. Várias tragédias de Eurípides, por seu turno, colocam nas palavras de personagens femininas discursos cívicos e políticos que, para serem tomados como conselhos ou aprendizados possíveis, precisam dirigir-se, ao menos, à prática dos cidadãos (Andrade, 2001: 94-123) E é em Aristófanes, novamente, que vamos encontrar argumentos como os que se seguem:

> LIS, vv.635-645. "Escutem todos, ó cidadãos, pois abordamos um assunto útil à cidade, o que é natural posto que ela me nutriu no luxo e no brilho. Já na idade de sete anos, eu era arréfora; aos dez anos eu triturava o grão para nossa Patrona; depois, coberta com a pele, eu fui 'ursa' nas Brauronias. Enfim, ao me tornar grande e bela moça, fui canéfora, e carreguei um colar de figos secos ".

> LIS, vv. 570-585. "Primeiro, seria necessário, como fazemos com a lã bruta lavada em um banho, após ter retirado as impurezas da cidade, sobre um leito, à golpes de bastão, eliminar os mesquinhos

> e separar os pelos duros; aqueles que se aglomeram e fazem tufos para chegar aos cargos, separá-los e arrancar as cabeças uma a uma; depois, reunir em uma cesta a boa vontade comum e geral, e juntando metecos e, no estrangeiro, aqueles que nos são amigos, e os devedores do tesouro, misturá-los também. E, por Zeus, quanto às cidades povoadas com colonos desta região, seria preciso reconhecer que são para nós como tantos pelos da lã caídos pelo chão, cada um de seu lado; em seguida, tomando a todos o seu fio, trazê-lo aqui, reuni-lo em uma só massa, em uma grande bola, e com ela tecer, então, um manto para o povo. "

Uma proposta, cômica, certamente, de inclusão na pólis de todos aqueles que, de alguma forma, fazem parte da sociedade políade – a multidão – uma proposta apresentada como característica do governo das mulheres. Ressalto que o caráter cômico da proposta é o que nos permite escutar um argumento de inclusão com o qual Aristófanes não concorda e do qual faz piada atribuindo ao governo das mulheres referências tirânicas – e isso tem, obviamente, um caráter pejorativo – mas que me parece pejorativo e/ou cômico justamente por sua plausibilidade: de vincular o governo das mulheres à tirania de um *demos* (o "demos" das mulheres); de caracterizá-lo pela inclusão de todas as forças sociais que impulsionam o "barco" da pólis;[18] de criticar essa visão de um outro demos possível e de uma inclusão generalizada sugerindo que é "coisa de mulher"; e etc. Uma tal argumentação, se não repetia no teatro "rumores de ágora", certamente pôde contribuir para criá-los. [19]

A ordem "institucional" presente no Livro III da *Política* parece totalmente dependente das flutuações que afetam o caráter dos cidadãos e os humores da *multidão* (*plethos tôn anthropon*); e então reencontramo-nos com a questão dessa miríade que não se define pelo status, mas pela sensibilidade do grande número. É espantoso, contudo, que em nenhum momento a questão da "ordem da pólis" (*taxis*) seja colocada por Aristóteles como problema de controle ou gestão de uma população, problema de gestão dos "outros", mas sempre como questão de se produzir uma boa pólis, autárquica, por bons cidadãos. A "ordem" é uma questão interna ao corpo de cidadãos, e opera como o bom ordenamento de um barco: bons remadores, bons timoneiros, levando o barco com segurança ao seu destino,

[18] A metáfora do barco é utilizada frequentemente para caracterizar a cidadania masculina, como no *Econômico*, de Xenofonte, e na própria *Política*, especialmente no Livro III.

[19] A mesma proposta que faz da tecelagem metáfora da prática política serve como base aos ensinamentos de Sócrates em Platão, *Político*, (279b-283b e seq.).

apesar da revolta ou bonança das águas. Certamente, essa visão do ordenamento político tem suas consequências quando nos voltamos para o que J. Ober chamava de *geopolis* – a pólis tomada como comunidade de habitantes (1996: 161-187) – mas me parece claro que essas consequências não seriam as mesmas de um estado nacional moderno. O problema da multidão não pode ser compreendido, assim, como o problema de governar uma *população*. Ao invés disso, o calcanhar de Aquiles do sistema parece ser o da inclusão ou não do "maior número" no que se entende por *politeía*.[20]

"O homem é um animal político" (*zôon politikôn*, *Política*, 1253a) é uma sentença interessante, nesse sentido. Por que ela deveria dizer, de fato, que o homem possível, quer dizer, em potência, é um animal político. A frase não indica propriamente um estado de coisas, uma substância, mas algo como "vir a ser o que se é" (Wolff, 1999: 35-48; 49-97). Diríamos que se trata, então, de uma assertiva profundamente excludente, já que os únicos homens que praticam a pólis são, na *Política*, aqueles que efetivamente formam a *politeía*. Contudo, as análises concretas das constituições feita por Aristóteles, somadas à conclusão da *Política* – diretrizes para a organização ideal de uma pólis, nos livros VII e VIII – mostram que se trata não tanto da exclusão e diminuição daqueles que não são cidadãos, mas bem mais drasticamente, trata-se de um projeto conceitual que não encontra, nas pólis concretas, nenhum exemplo de realização ou de passagem ao ato (Vlassopoulos, 2007: 68-84). Em outras palavras, concluiríamos, aqui, que Aristóteles, tanto quanto Platão na *República* ou Xenofonte no *Econômico*, visa seus discípulos em senso estrito, ou os "melhores", em sentido amplo e não o efetivo âmbito das instituições políticas e condições dadas de seus mandatários legais.

É nesse ponto que gostaria de inserir a argumentação que permite a Aristóteles considerar a relação conjugal como política.

> *(...) são três as partes da economia, uma despótica [mestre – escravo], sobre a qual falamos primeiro, outra paterna [pais e filhos] e por fim a conjugal – pois pertence à arte de gerir a casa conduzir esposa e filhos (ambos como livres, ainda que não com a mesma forma de condução,* ***pois em se tratando da mulher comanda-se politicamente*** [alla

[20] Sobre a questão do problema político da multidão, principalmente no *Político*, ver Foucault. [1979], p. 10: "(...) os homens que detêm o poder político não são pastores. Sua tarefa não consiste em manter a vida de um grupo de indivíduos. Consiste, sim, em formar e garantir a unidade da cidade. Em breve, o problema político é o da relação entre o um e a multidão no quadro da cidade e dos seus cidadãos. O problema pastoral tem a ver com a vida dos indivíduos. (...)".

> gunaikos mên politikôs; grifo meu]*, enquanto dos filhos, monarquicamente; pois o masculino é por natureza* [to arren phusei] *mais adequado à hegemonia* [hegemonikôteron] *que o feminino* [tou thêleos] *(a não ser quando reunidos de forma não natural) e o mais velho é também totalmente desenvolvido enquanto o mais novo não o é (...)* (I, 1259 a-b)
>
> *De fato, em várias formas políticas os que conduzem* [archôn] *e os que são conduzidos* [archômenon] *trocam de posição (porque eles são iguais na origem de acordo com sua natureza, e não diferem em absoluto), a não ser durante o período em que um predomina e o outro segue, quando procuram a distinção por meio de insígnias, discursos e honras (...); mas o masculino* [arren] *permanece sempre nessa atitude em relação ao feminino* [thêlu]. (I, 1259b)
>
> *Assim, é da ordem da natureza que existam várias formas de primazia e de subordinação. Outras, pois são as atitudes de mando dos livres sobre os escravos, do masculino sobre o feminino, do homem sobre o menino. As várias partes da alma existem dentro de todos, mas elas existem neles diferentemente. Pois o escravo não detém completamente a parte deliberativa, enquanto de fato o feminino a detém, embora sem domínio* [akuron]*, e o menino também a porta, mas ainda inacabada.* (I, 1260a).

O argumento vai em direção à capacidade que ambos, masculino e feminino, têm para a tomada de decisões. A presença dessa capacidade no feminino faz com que o poder dos homens sobre as mulheres se diferencie daquele dos senhores sobre os escravos, já que, nesses últimos, não se encontra a capacidade de zelar, de deliberar, mas apenas a de obedecer. Mulheres não obedecem, mas se encontram sob o poderio de tutores e são, assim, *adunaton*, sem força própria. Elas devem depender dos membros masculinos da casa, portanto.

Sabemos, contudo que, no âmbito das escolas de derivação socrática, desenvolve-se uma discussão tanto da possibilidade das mulheres governarem cidades como de sua parceria com os homens na administração do *oîkos*. As mulheres comandam as casas, ou, como diz Xenofonte, as tarefas ordenadas no interior de uma casa (*Econômico*, VII-X). Independente de se considerar desdobramentos ou consequências desse modo de ver no pensamento aristotélico, podemos considerar essa apreensão de uma relação política

que compõe uma das "partes" da casa, primeiro, como uma possibilidade de explorar uma acepção de "política" que seja menos restrita aos cidadãos; e, segundo, de compreender melhor o *oîkos* e *como* ele faz parte da comunidade política. E então: como *outras formas de comunidade* podem se integrar como parte da comunidade política.

III

Luciano Cânfora nos conta que provavelmente os livros VII e VIII da *Política* surgiram antes dos livros I, II e III, e surgiram ligados aos debates da Academia onde Aristóteles estudava ainda (Canfora, 1994b: 596-597). É uma hipótese interessante, porque são justamente os Livros VII e VIII aqueles mais próximos dos ensinamentos da *República*, inclusive na ênfase que conferem à divisão do trabalho como fundamento da comunidade com vistas à autarquia e à justiça. No livro VII, particularmente, estão reunidas as preocupações mais pragmáticas quanto à localização, construção e administração de uma cidade. Embora não veja necessidade de tornar coerentes as leituras dos livros ou passagens da *Política*, acredito que um experimento de comparação entre o livro I e o VII pode ser aqui revelador não tanto de mudanças nas ideias do autor, mas do quão contraditória e plural podia ser ainda a visão dos próprios aristocratas e dos círculos intelectuais sobre a questão da comunidade em sua identificação imediata com a pólis através da noção estrita de *politeía*.

A questão formulada no princípio do livro VII é a seguinte (1323a): para se constituir a melhor *politeía* (*politeías aristês*) é preciso primeiro perguntar-se qual o melhor modo de vida (*areiótatos bíos*). Algumas conclusões decorrem dessas questões iniciais. Primeiro, que o melhor para a comunidade política deve ser considerado também o melhor para cada indivíduo em particular. Segundo, que as questões relativas à comunidade política como forma de governo dizem respeito somente àqueles membros da *politeía* e *também às partes que compõem a comunidade política*. Terceiro, que a melhor pólis deve ser considerada, *também do ponto de vista* daqueles que fazem parte da cidade mas não da *politeía*, aquela multidão de estrangeiros, demais

homens livres e mesmo os escravos sem os quais a comunidade política não poderia almejar a autarquia.

Antes de abordar o melhor processo para a formação dos bons cidadãos no Livro VIII, Aristóteles precisará conjugar todos esses pontos na discussão da melhor pólis, do ponto de vista de sua *politeía*, de sua *multidão* e de seu espaço (território). Segue-se, para nós, que não é possível, é mesmo impossível conceber a comunidade política sem esse *espaço* em que tem lugar os esforços conjugados das partes da pólis e dos diversos indivíduos (exemplos: o sapateiro, o marmoreiro, etc) em direção ao melhor modo de vida, a bem dizer, o modo de vida autárquico ou livre (das necessidades envolvidas na mera reprodução da vida). Tentemos analisar esses argumentos não tanto a partir das exclusões que eles operam relativamente à "prática da pólis", mas a partir da abertura que sugerem, quando ao invés de se colocar o problema da comunidade relativo à formação da *politeía*, coloca-se a questão da autarquia, ou do melhor modo de vida como finalidade de todos (*pántes*, ver *Política*, 1323a). Certamente estaremos nos desviando da questão estritamente "política", mas apenas para descobrir, talvez, que a *Política* não se sustenta no registro do *estritamente*.

Voltemos à temática do Livro I: as "partes" da pólis e as "partes" das formas de comunidade que constituem a pólis. Parece-me ter ficado claro que essas partes se articulam sobre relações e não sobre grupos, pessoas, indivíduos; relações de poder – *archai*. A casa se produz no mando do pai sobre os filhos, no senhorio do mestre sobre o escravo, na condução do marido sobre a esposa; as aldeias formam-se dessas relações e se encontram sob o comando do mais velho, ou sobre o poder de um déspota ou rei que preserva laços de consanguinidade com as casas; na cidade, aqueles que conduzem as casas são condutores e conduzidos, cada um a seu tempo e "lote". Ora, independente de se colocar em questão a verdade ou inverdade histórica dessas derivações, precisamos reinseri-las num outro processo, histórico com certeza, processo de produção de um argumento bem concreto sobre o vivente político que o *anthropos* é, por natureza.

Com exceção da comunidade política na *Política*, todas as partes da pólis lidam com a reprodução cotidiana da (mera) vida. O assunto é tratado com mais detalhes no livro

A Vida Comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica (2002). Defendia, então, que as fontes textuais atenienses nos conferiam uma visão da dimensão cotidiana como sendo aquela da *vida comum* dos habitantes. Vida comum ou vida "em comum"? A questão da pólis, o modo como ela é cercada pela necessidade de se restringir a *arché* política (o poder político) aos cidadãos, e dentre eles àqueles mais virtuosos e mais nobres, acaba por deixar em aberto a problemática da formação das comunidades e do como elas se articulam justamente em direção à causa final. Não sabemos nada, de fato, sobre a forma de organização dos não cidadãos, costumamos projetar neles as associações que conhecemos por se referirem ao patrimônio dos cidadãos, o *oikos*. A questão é: a comunidade doméstica formada pelos laços da família que coabita, por exemplo, é tão excludente quanto a pólis? Ou é possível falar em comunidades "domésticas" que envolvam, para além do convívio familiar nas casas de cidadãos simplesmente o encontro cotidiano das pessoas que se associam, de diversos modos possíveis, no espaço habitado? Não seriam essas associações a base de um outro argumento, aquele que coloca num mesmo cesto cidadãos, escravos, homens livres, tecendo um manto para o *demos* (Aristófanes, *Lisístrata*, trecho citado acima)?

Precisamente nesse ponto nos deparamos com as forças da vida comum, o que quer dizer: da esfera do *oîkos* a partir de cujas lentes o homem "belo e bom" divisa a comunidade de habitantes, pessoas que se conjugam por laços de consanguinidade, de vizinhança, religiosos, profissionais e mesmo políticos[21] – na dimensão da vida cotidiana. Compreendendo por *oîkos* a esfera em que o homem livre cidadão gere seu patrimônio (*Econômico,* Livro I-VI), nem todos os membros da "casa", em primeiro lugar, são efetivamente cidadãos, no sentido de tomarem assento nas *archai*, as magistraturas da pólis. A dimensão do *oîkos* é, por isso mesmo, mais aberta aos encontros com os não cidadãos. É assim que vemos, por exemplo nos diálogos platônicos, diversos grupos de cidadãos e estrangeiros discutindo filosofia e política em casas de particulares.[22] É no horizonte aberto pelo *oîkos*, em segundo lugar, que vamos encontrar também mulheres, escravos, crianças. E o *idiotês*, o "indivíduo" ético praticante da política, deve lidar com

[21] Ver a curiosa narrativa de Lísias em *Contra Pancleon,* 2-11.

[22] A *República* é significativa em relação a esses cenários que os diálogos platônicos montam para as conversas de Sócrates com seus discípulos, com sofistas e, frequentemente, com convidados estrangeiros. Sócrates é interpelado pelo escravo de Polemarco, meteco ateniense irmão de Lísias, rico e importante. Este o convida a ir até sua casa, estão no Pireu. Lá, o diálogo começa tematizando a justiça numa conversa entre Sócrates e o pai de Lísias, o meteco Céfalos. Estão presentes muitos outros, como Critóbulo e Trasímaco, cidadãos, metecos, hóspedes estrangeiros, vão contribuir para construir uma visão da pólis e da *politeía* ideais.

essas pessoas, a crer nas distinções dos modos de condução feitas na *Política*, não apenas ordenando tarefas mas ainda conversando e convencendo seus *hetairoi* ("amigos") e suas mulheres, no mínimo.

Ao concluir o capítulo 4 de seu livro *Unthinking the Greek Polis*, K. Vlassopoulos propõe que uma noção bastante ampla de política como "*a variedade de debates, práticas, instituições e conflitos em que os humanos se engajam, de modo a produzir e reproduzir suas vidas*" (2007: 118), venha substituir a visão finleyiana da política como atividade de uma sociedade de cidadãos (1983: 67-88). Na medida em que os autores que escrevem sobre a prática política da *politeía* são geralmente os mesmos que se ocupam da ética e da economia / crematística, podemos imaginar que por trás da amplitude da noção persiste um fundamento "impensado". Certamente, não encontraremos equivalente definição de política nos argumentos de Aristóteles. Mas encontraremos *preocupação equivalente* em seu discurso: engajamento dos homens, pluralidade, associações, produção e reprodução da mera e da boa vida, etc. O que os filósofos pretendem fazer ao longo do século IV é delimitar, cercar e garantir à *politeía* o privilégio de uma forma de comunidade, de uma associação "perfeita". E isto geralmente significa que as questões mais pragmáticas – isto quer dizer, questões referidas ao contexto nos quais autores se transformam em praticantes, em agentes – se não negavam ou atrapalhavam, certamente tornavam premente a objetivação de **uma** comunidade perfeita. Nesse sentido, posso sugerir que a *Política* não nos coloca diante de um reflexo especular das instituições políticas da cidade e das condições da prática dos cidadãos – embora ela possa descrever corretamente o "espírito das leis". E que é justamente quando retiramos o peso dos conceitos como finalidade primordial do discurso científico que nós mesmos almejamos, que podemos ver que na própria obra escrita, tal como chegou até nós, uma série de problemas discutidos, agenciados, descartados, suscitados apenas, *menores* – talvez possamos arriscar – nos fazem desviar em direção ao pressuposto fundamental da vida em comum e da necessidade inescapável de associar-se. E a pólis passa a ser uma forma de associação dentre outras, que muitas vezes envolvem conflitos políticos sérios

– como por exemplo a questão das leis suntuárias aplicadas aos funerais privados e a concorrência dos funerais públicos no *demosion séma*, gerando tensões entre os familiares dos mortos e o *demos* –[23] que ultrapassam as atividades estritas de uma *politeía*.

[23] Humphreys, 1983; Morris, 1992 e 1994; Andrade, 2004. Uma boa referência é a peça *Antígona*, de Sófocles.

Mas prefiro uma outra citação àquela de Vlassopoulos, que não define a política mas nos coloca diante de um outro horizonte. As palavras são de Pierre Clastres, em *A Sociedade contra o Estado*.

> Mesmo nas sociedades onde esta ausente a instituição política (por exemplo, onde não existem chefes), *mesmo aí* o político está presente, mesmo aí se põe a questão do poder (...). Pode pensar-se o político sem a violência, não se pode pensar o social sem o político: noutros termos, não existem sociedades sem poder. (1978: 20-21)[24]

[24] certamente, Clastres vê nos gregos e na pólis grega a forma ocidental do estado, e portanto uma formação política estatal e coercitiva. Porém, é a partir de Aristóteles e da tradição da história política grega na França e na Alemanha, principalmente, que Clastres opera essa identificação dos "gregos antigos" com o estado europeu, com uma naturalidade que se encontra aberta ao debate, e que na verdade foi brilhante mas timidamente criticada por Loraux, 1987.

Precisamente, onde foi parar a questão do poder quando deslocamos toda a problematização da *arché*, da "condução" ou do governo, na *Política*, para a questão da *politeía*? O poder que o próprio Aristóteles distribui entre as diversas modalidades do viver-com, acaba por limitar-se ao já esperado âmbito da cidade-estado, restando aos "outros", os não-cidadãos, a subordinação ao grupo hegemônico dos cidadãos em maior ou menor grau. Contudo, seria esta uma descrição correta das relações de poder na sociedade políade? Não é o que me parece. Pois não é justamente porque o homem possível é um vivente político que se colocam todas as problemáticas da comunidade, da vida em comum e do poder (coercitivo), seja ele despótico, monárquico, político? Não é porque busca restringir, delimitar o espaço de atuação da *politeía*, que Aristóteles reflete sobre a *política* de um modo propositalmente restritivo? Se pensarmos diferentemente dessa assertiva – "Não se pode pensar o social sem o político" – estaremos abertos novamente à naturalização que leva ao círculo vicioso e nos faz considerar que uma necessidade "científica" leva Aristóteles a analisar uma realidade *neutra* para a qual propõem chaves conceituais também neutras e que passam a fazer parte do domínio do saber mais universal, contrariando o particular, isto é, a história. E para

reencontrar a história, é preciso seguir o primeiro argumento, aquele que coloca de modo similar a Pierre Clastres, mas na *Política*, não tanto que "o homem é político", mas que *a vida em comum é a finalidade de todo animal humano tomado em particular*. Porque é daí que decorre a necessidade de formar comunidades, das quais a comunidade política pode ser o sopro final, mas de forma alguma a sua realidade final. Ao constituir como pensável a pólis, Aristóteles a faz plural, no mínimo porque considera que a comunidade política é a causa final de outras formas de comunidade que, por sua vez, são síntese de outras tantas "partes"; ele a faz plural e não o Um (Loraux, 1987; Clastres, 2011; Prado Jr, 2011). Então, resta-nos explorar essa pluralidade, a começar pela mudança de perspectiva que pode nos levar em direção ao *oîkos*, ou melhor, ao *espaço doméstico*:

> "(...) o *espaço doméstico* – o espaço habitado e tomado pelas práticas da vida comum – nada tem a ver *a priori* com os termos em que se têm colocado em discussão a casa ou o privado (e seu contraponto, o "público"). O *espaço doméstico* configurava, antes, um espaço "cotidiano", e um dos caminhos que ainda estão por ser trilhados é justamente o da "dinâmica" do público e do privado na perspectiva da vida cotidiana. Conferir visibilidade a tal dinâmica seria importante, na medida em que perpassa aí a questão das relações de poder no espaço e no cotidiano urbano: em que medida a hegemonia dos "cidadãos" se estendia de fato sobre o espaço da cidade nas relações cotidianas? Em que medida o cidadão tinha "prerrogativas" sobre os outros grupos que habitavam a cidade? (...)" (Andrade, 2002: 112-3)

E ainda, como esses outros grupos se associavam aos cidadãos e a outros tantos grupos para influenciar, discutir, criticar não apenas a prática da pólis pelos *polites*, mas, ainda, propondo alternativas para a própria comunidade política, alternativas oligárquicas, democráticas ou simplesmente utópicas ou heterotópicas? A começar pelo próprio Aristóteles vendo-se diante da necessidade de justificar por que as mulheres são viventes políticos que não exercem poder e, daí, que não praticam a pólis. Ou da necessidade de explicar a diferença entre a falta de mando nos escravos e nas mulheres. Posso concluir que os textos políticos ligados aos círculos filosóficos atenienses no século IV buscam restringir o espaço

da política ao encontro entre pólis e *politeía* ao definir categorias e conceitos. Mas que eles o fazem tendo em vista uma comunidade, um contexto, para o qual a questão do poder ainda não se coloca naturalmente como a questão da comunidade política, apenas. As consequências desse quadro para os grupos sociais não vinculados à *politeía* ainda precisam ser exploradas, e espero ter demonstrado que ainda há muito a se compreender dos textos que temos, de nossas fontes escritas. Nada de novo precisa ser desencavado; é preciso mudar o ponto de vista e voltar a ter alguma fé em nosso tão curioso *discurso do particular*.[25]

[25] Como Darbo-Pechansky (1998) se refere à retórica das *Histórias* de Heródoto. E, ainda, como Aristóteles propõe estabelecer a diferença entre filosofia e história: "diferem (história e poesia) porque enquanto uma fala do que aconteceu, a outra fala do que podia acontecer. Por essa razão, a poesia é mais filosófica e rigorosa que a história, pois a poesia fala majoritariamente do universal, enquanto a história fala do particular. (*Poética*, 1451b). Na contramão das conclusões do próprio filósofo, considero positivo e inspirador esse *kath'hékaston légein*.

Obras citadas

ANDRADE, M. M. *A Cidade das Mulheres. Cidadania e Alteridade Feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

ANDRADE, M. *A Vida Comum: Espaço, Cotidiano e Cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Público, Privado e Contextos Funerários. *Phoînix*, v. 10, 2004, p.229-245.

AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.

_____ (ed.). *Aristote Politique — Études sur la* Politique *d'Aristote*. Paris: PUF, 1993.

AUSTIN, M.&VIDAL-NAQUET, P. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1986.

BODÉÜS, R. *Le Philosophe et la Cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

BOEGEHOLD, A.L. & SCAFURO, A. C. (ed.). *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994.

BALOT, R. K (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Blackwell, 2006.

CANFORA, L. O Cidadão. IN: Vernant, J-P. (org.) *O Homem Grego*. Lisboa: edl. Presença, 1994a, p. 105-129.

CANFORA, L. *Histoire de la Littérature Grecque*. Paris: Desjonquères, 1994b.

_____. *Une Profession Dangereuse. Les Penseurs Grecs dans la Cité*. Paris: Desjonquères, 2001.

CLASTRES, P. "Copérnico e os Selvagens". *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 7-20.

_____. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

DARBO-PECHANSKY, C. *O Discurso do Particular. Ensaio sobre a Investigação de Heródoto*. Brasília: UNB, 1998

FINLEY, M. I. *Os Gregos Antigos*. Lisboa: eds. 70, 1984.

_____. *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: eds 70, 1983.

FLENSTED-JENSEN, P. et. al. (ed.). *Polis+Politics*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2000.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

_____. *Omnes et Singulatim*. [1979]. Tradução sediada em: espac¸o michel foucault – www.filoesco.unb.br/foucault

HANSEN, M. H. The Political Powers of the People's Court in Fourth Century Athens. In: MURRAY, Oswyn and PRICE, Simon (ed.). The Greek City: from Homer to Alexander. Oxford : Clarendon Press, 1990, p. 215-43.

_____. *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène : structure, principes et idéologie*. Paris, Les Belles Lettres, 1993 [1ª edição: 1991].

_____. The 'Autonomous City-State'. Ancient fact or modern fiction? In: HANSEN, M. H.; RAAFLAUB, K. (eds). *Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995. p. 21-43.

_____. Polis as the generic term for State. In: NIELSEN, T. H. (ed.). *Yet more studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997a. p. 9-15.

HANSEN, M. H. A tipology of dependent poleis. In: NIELSEN, T. H. (ed.). *Yet more studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997b. p. 29-37.

_____. *Polis and City-State: an ancient concept and its modern equivalent.* Copenhagen: Munksgaard, 1998.

_____. & NIELSEN, T. H. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: OUP, 2005.

_____. *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City State*. Oxford: OUP, 2006.

HUMPHREYS, S. "Family Tombs and Tomb Cult in Classical Athens: tradition or traditionalism?" *The Family, Women and Death*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 79-130.

KRAUT, R. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LEVÊCQUE, P. & VIDAL-NAQUET, P. *Clisthène l'Athénien*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

LORAUX, N. Repolitiser la cité. In: *L'Homme*, v.26, n. 97-98, p. 239-55, 1986.

_____. "Note sur l'Un, le Deux et le Multiple" In: ABENSOUR, M, org.. *L'Esprit des Lois Sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique.* Paris: Seuil, 1987, p. 155-172.

_____. *Les Enfants D'Athéna*. Paris: La Découverte, 1990.

_____. Comment repolitiser la cité. In: *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, v. 9, n. 9-10, pp. 121-127, 1994a

_____. *A invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994b.

_____. *La cité divisée: l'oubli dans la memoire d'Athènes.* Paris: Éditions Payot & Rivages, 2005.

MANVILLE, Ph. B. Toward a new paradigm of Athenian citizenship. In: BOEGEHOLD, A. L. & SCAFURO, A. C. (ed.). *Athenian identity and civic ideology.* Baltimore/London, The John Hopkins University Press, 1994. p. 21-33.

MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

MAYHEW, R. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Oxford: UP, 1997.

MEIER, C. *Introduction à l'Anthropologie Politique de l'Antiquité Classique*. Paris: PUF, 1984.

MENESES, U. "As Marcas da Leitura Histórica: a Arte Grega nos Textos Antigos". *Manuscrítica*. (7), 1998, p. 69-82.

MOLINO, J. Interpréter. In: REICHLER, C. (ed.). *L'Interprétation des Textes.* Paris: Minuit, 1989, p.9-52.

MORRIS, I. "Taking it with you: grave goods and athenian democracy". *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 103-127.

_____. "Everyman's Grave". In: BOEGEHOLD, A. L & SCAFURO, A. C. *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994, p. 67-101.

MURRAY, O. Cities of Reason. In: MURRAY, O.; PRICE, S. (eds.). *The Greek City : from Homer to Alexander.* Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 1-25.

NICHOLS, M. *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1992.

OBER, J .*The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory.* Princeton, Princeton University Press, 1996.

_____. "The Polis as a Society: Aristotle, John Rawls and the Athenian Social Contract". *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton, Princeton University Press, 1996, p.161-187.

PRADO Jr, Bento. Prefácio, IN: Clastres, P. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011. p. 4-17

SANTAS, G. *Goodness and Justice: Plato, Aristotle and the Moderns.* Oxford: UP, 2001

SOARES, F. M. Estado, poder e liberdade: a política como categoria de análise da democracia ateniense clássica. *Reconcavos*, , vol 4(1), 2010, p. 1-23.

STRATHERN, M. *O Gênero da Dádiva. Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia*. Campinas: UNICAMP, 2006.

STE. CROIX, G. E. M. *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to he Arab Conquests.* London : Duckworth, 1981.

SCHOLLMEIER, P. Aristotle and Women: Household and Political Roles. *Polis* 20: I, II, 2003, p. 22-42.

WEBER, M. *Economia e Sociedade.* v.2. Brasília/São Paulo: Editora UnB/Imprensa Oficial, 1999. [1ª edição: 1921].

WOLFF, F. *Aristoteles e a Política*. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento Grego*. São Paulo: Difel, 1982.

_____. *Mito e Pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra 1990.

_____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

VEYNE, P. Os Gregos Conheceram a Democracia?. *Diógenes*. UNB, 6, 1984, p. 57-82.

_____. *Como se Escreve a História e Foucault Revoluciona a História*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

VIDAL-NAQUET, P. *La Démocratie Grecque Vue d'Ailleurs*. Paris: Flammarion, 1990.

VLASSOPOULOS, K. *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History beyond Eurocentrism*. Cambridge: CUP, 2007a.

VLASTOS, G (ed.). *Plato*, 2 vols. Princeton: UP, 1971.

_____. *Platonic studies*. Princeton: UP, 1981.

YACK, B. *The Problems of a Political Animal. Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley, Los Angeles and London, 1993.

SOBRE A METAPOESIA EM PROPÉRCIO E NA POESIA ERÓTICA ROMANA: O POETA RUFIÃO*

Paulo Martins **

* Este artigo apresenta resultados parciais da pesquisa realizada por mim, como Visiting Fellow, junto ao departamento de *Classics* da Yale University, entre 2013 e 2014, financiada pela FAPESP. Agradeço a colaboração dessa Universidade que me franqueou a *Classics Library* no *Phelps Hall*, 24 horas por dia, 7 dias por semana, e também, a Sterling Library e suas "*facilities*". Também agradeço o apoio do meu amigo, Kirk Freudenburg, e dos colegas, Niek Jenssen, Benjamin Jerue, Collin McCaffrey e Mike Zimm do *staff* de Yale.

**Professor Livre-Docente da Universidade de São Paulo e Bolsista Pq do CNPq. Universidade de São Paulo
paulomar@usp.br

RESUMO: Este artigo tem a preocupação de mapear a construção das *personae* poéticas na poesia erótica romana, entre final da República e o início do Principado, a fim de redimensionar alguns aspectos sobre o "jogo poético" que orienta programaticamente esse tipo de poesia entre a realidade e a ficção. Assim observo, de um lado, aspectos denotativos ou referenciais dessas *personae* poéticas – masculinas e femininas –, resgatando sua *uitae modus* ou *sua maneira de ser*, além do ambiente decoroso, adequado a essa *forma mentis,* a essa maneira de pensar e de agir. De outro lado, procuro revelar como estas mesmas *personae* devem e podem ser lidas conotativa ou poeticamente, isto é, entendidas como tropos. Dessa forma, se associamos esse aspecto das personagens poéticas àquela imagem referencial ou contextual, não só podemos ter clareza sobre o "jogo poético" a que está sujeita a recepção de poesia erótica do referido período, como também esse mesmo jogo, fronteiriço por excelência, referencia uma leitura metapoética.

PALAVRAS-CHAVE: Poesia erótica romana; elegia; metapoesia; devassidão; prostituta; rufião.

ON METAPOETRY IN PROPERTIUS, AND IN ROMAN EROTIC POETRY: THE POET PIMP

ABSTRACT: This paper is concerned with mapping the construction of the poetic *personae* in Roman erotic poetry from the late Republic and the early Principate, with a view to reevaluate some aspects of the "poetic game" which programmatically orients this kind of poetry between reality and fiction. Then, on the one hand, I observe some denotative and referential aspects of these poetic *personae* – both male and

female –, restoring their ways of life (*uitae modus*) as well as the decorous ambience, appropriate to this *forma mentis*, this way of thinking and acting. On the other hand, I try to reveal how these same *personae* can and must be read connotatively and poetically, i.e., they must be understood as tropes. Therefore, if we associate these aspects of the *personae* to the denotative and referential aspects, we will not only be clear about the "poetic game" to which the reception of the erotic poetry of this period was subordinate, but also that this same game, a border genre, par excellence, provides a metapoetic reading.

KEYWORDS: Erotic Roman poetry; Elegy; meta-poetry; depravity; whore; pimp.

> I think that we are conscious, in Virgil more than in any other Latin poet – for Catullus and Propertius seem ruffians, and Horace somewhat plebeian, by comparison – of a refinement of manners springing from a delicate sensibility", and particularly in that test of manners, private and public conduct between the sexes.
>
> T. S. Eliot

1. Os agentes da devassidão – alguns referentes

A poesia erótica romana revela um ambiente necessário à narração de seus eventos e à caracterização de suas *personae* em consonância com sua textualidade. De um lado, já foi amplamente discutido que os agentes da poesia erótica[1] cujo exemplo significativo é Propércio, em que pese a inegável importância de Catulo e, posteriormente, Ovídio, são construídos a partir de uma matriz constituída de jovens rapazes e moças de "vida irregular",[2] ou ainda, de uma juventude de alto estrato social, alheia às preocupações de cunho civil e, em certa medida, em desacordo com o *mos maiorum*. De outro lado, eles mesmos, os jovens, estão ou submetidos a um padrão de vida boêmia, ou por si constroem seu ambiente pouco familiar, em que a conduta devassa, licenciosa e/ou luxuriosa lhes seja absolutamente decorosa e, portanto, em precisa coadunação com aquilo que são, logo, com os seus ἤθη. Griffin nesse sentido afirma:

[1] Wike (1987a); (1987b); (2002); Fear (2000); (2005); Greene (1995b); Sharrock (2000); Fantham (2009); Miller (2013).

[2] Veyne (1985, 10).

The existence of a given pattern of conduct influences the conception which people have of the ways in which it is possible to behave or to live. If this were not so, the existence of fashions in these matters would be inexplicable.[3] Indo além, mais do que uma moda, posso pensar também em gêneros poéticos, ou mesmo em séries de autores, de obras e de gêneros, cânones ou πίνακες, comuns entre os antigos,[4] que nada mais são, acredito, do que listas de gêneros, autores e obras cuja significação é importante ou sob ponto de vista pessoal, ou sob perspectiva de um "senso comum".

A comédia latina, por seu turno, mesmo que as prescrições do cômico potencializem os vícios, amplificando-os ao ponto da deformação,[5] descortina o comportamento desses jovens romanos, atribuindo-lhes uma *maneira grega de ser*, isto é, no âmbito das representações literárias, comportar-se contrariamente a valores morais vigentes, é comportar-se à maneira dos gregos. A fuga dos "bons costumes" – *boni mores* –,[6] assim, se liga a liberalidades e a licenciosidades gregas que, no mais das vezes, também é restrita ao mundo helenístico – descarta-se, dessa forma, um lapso mais largo de tempo –; assim como a própria poética do período,[7] que, antes de se aproximar da poética clássica, ou mesmo, arcaica, filia-se à alexandrina.[8] Griffin sintetiza que é justamente esta *maneira de ser – uitae modus*[9] – a que encontramos nos poemas de Lucílio e também em Catulo e em seus contemporâneos, isto é, uma vida de amores, festas, bebidas, ciúmes, e, para alguns, até mesmo, de poesia e música, e completa: *And this is the life, one of inertia and nequitia, which the Augustan elegists proclaim as their own. And of course from an early date such a life was felt to be Greek: the meaning of congraecare and pergraecari in Plautus.*[10] Assim, posso afirmar que muito além da elegia helenística de Calímaco ou Filetas, é a comédia latina que oferece à elegia romana seus "heróis", já que nela, na comédia nova, frequentemente, os jovens amantes agem em contexto urbano e em suas características não encontramos a capacidade de realização de eventos especiais ou diferentes, ao contrário, suas ações estão focalizadas em aspectos banais, triviais da vida privada, deixando de lado o universo político.[11] Entretanto, por outro lado, é reconhecível o lugar institucional da "vida irregular" entre os romanos, já que a própria origem de

[3] Griffin (1976, 88).

[4] Quint., *Inst.* 10.85-131; Plin., *Nat.* 34.55; D.L. 8.86; Ath. 6.244a e 13.585b. As obras antigas seguem as abreviaturas de citação do *Oxford Latin Dictionary*, daqui em diante **OLD** e do *Greek-English Lexicon* de Liddell, Scott, and Jones (**LSJ**). Ver Schein, S. L. (2008), Farrell (2012).

[5] Arist., *Po*. 1449a 32-36.

[6] Sen., *Con.* 2.6.

[7] Estabeleço como recorte temporal o nascimento de Catulo e a morte de Ovídio: 87 a.C. – 18 d.C., isto é, os anos finais da República e os anos iniciais do Império e/ou Principado.

[8] Gibson (2005, 166).

[9] Prop. 1.7.9.

[10] Griffin (1976, 90). **OLD**: *congraecare*: To squander like a greek (Pl., *Bac*. 743.); **OLD**: *pergraecari*: To behave like a greek; corouse; make merry (Pl., *Mos*. 64 e *Poen*. 603.).

[11] Gibson (2005, 167): Yet, for all the obviousness (to us) of the influence of Roman comedy on love elegy, there is not one explicit reference in love elegy to a Roman comic poet. The elegists were happy to give prominence instead to more prestigious Hellenistic elegists, as well as to the Greek predecessor of Plautus and Terence, Menander.

Roma associa-se ao mito de Aca Laurência, cuja relação com a prostituição é explícita. Salles propõe que "as lendas relativas a duas 'lobas',[12] nas quais a falta de respeito dá as mãos ao maravilhoso, não teriam interesse para nós se não nos dessem uma representação curiosa de Roma das origens",[13] ou seja, uma Roma em que a vida do *bas-fonds* caminha paralelamente à da moral ilibada e severa, de sorte que é possível encontrarmos entre o patriciado romano a ideia de que a busca física dos prazeres é indispensável à sociedade e, assim, a prostituição passa a ser uma "componente essencial da ordem social."[14]

Outra questão que deve ser pesada é o conceito de *delicata iuuenta*.[15] Em uma das *Catilinárias*, Cícero, expondo quais são os comparsas de Catilina, enumera um rol com cinco tipos diferentes de homens viciosos, e o último deles caracteriza a própria *maneira de vida* de Catilina, não só pelo se vestir, pelo se pentear ou pelo se barbear, como também por representar um homem cuja principal *atividade da vida* se manifesta nas ceias da madrugada, na boemia, nas vigílias e no orgias do Suburra. Sobre eles termina dizendo: *in his gregibus omnes aleatores, omnes impuri impudicique versantur. hi pueri tam lepidi ac delicati non solum amare et amari neque saltare et cantare, sed etiam sicas vibrare et spargere uenena didicerunt.*[16] Assim, os jovens afeitos à luxúria, ao sexo e ao amor são os mesmos que se ocupam da degradação política da República. Talvez a melhor forma de delinear o ἦθος dessa pessoa seja dizer que ele é um *nequam*,[17] isto é, alguém sem valor cuja moralidade é desprezível, um patife, abertamente indecente, dada a sua sexualidade. Curiosamente em Cícero, a *maneira de ser* sob o prisma moral corrobora o posicionamento político indevido. No *Sobre os Deveres*, ele propõe um contraste entre *modos de vida*, que parece justificar as afirmações propostas no discurso. Um primeiro: *parce, continenter, seuere, sobrie*; e um outro, *diffluere luxuria et delicate ac molliter uiuere*.[18] Obviamente, tal construção binária remete a uma ética que opera, de um lado, vícios e, de outro, virtudes, onde estão assentadas, pois, as categorias retóricas do discurso demonstrativo. Assim as qualidades morais elevadas, para Cícero e para alguns romanos no final da República, estão imbricadas obrigatoriamente com qualidades políticas

[12] ver Prop. 4.1.37-38.

[13] Salles (1982, 172).

[14] Salles (1982, 173).

[15] Cic., *Att.* 1.19.8.

[16] Cic., *Off.* 1.106: Atque etiam, si considerare volemus, quae sit in natura excellentia et dignitas, intellegemus, quam sit turpe diffluere luxuria et delicate ac molliter vivere, quamque honestum parce, continenter, severe, sobrie. Se quisermos saber o que é a dignidade e a excelência na natureza, entendamos que é torpe ceder à luxúria e viver no luxo e na languidez – e que é honesto viver com parcimônia, continência, austeridade e fragalidade. Tradução de Angélica Chiappetta.

[17] **OLD**: 2. Morally worthless, depraved, bad, scoundrelly; 3. Naughty, roguish (esp. in erotic context). *Nequam+ia, ies = nequitia, nequies*.

[18] Cic., *Off.* 1.106: Atque etiam, si considerare volemus, quae sit in natura excellentia et dignitas, intellegemus, quam sit turpe diffluere luxuria et delicate ac molliter vivere, quamque honestum parce, continenter, severe, sobrie. Se quisermos saber o que é a dignidade e a excelência na natureza, entendamos que é torpe ceder à luxúria e viver no luxo e na languidez – e que é honesto viver com parcimônia, continência, austeridade e fragalidade. Tradução de Angélica Chiappetta.

igualmente elevadas. Assim, hipoteticamente, quem venha a defender a República romana, seguramente não irá defender uma *maneira grega de ser*. Parece-me que tal "regulagem" comportamental e política vaza para o campo poético-retórico a que Cícero se refere no *Orator* quando faz crítica aos *poetae noui*[19] ou mesmo, as *Tusculanas*[20] ao usar a expressão cantores Euphorionis, a fim de tratar dos νεώτεροι.

A. Rapazes

Fear[21] a fim de estabelecer características das *personae* masculinas na elegia romana, recupera os conceitos de *tirocinium adulescentiae* (aprendizado da mocidade) e de *uacatio adulescentiae* (diversão de juventude), compreendidos com base em Sêneca[22] e em Cícero respectivamente. Antes de tudo, vale dizer que o conceito de *adolescentia* em Roma difere do nosso, já que lá esse período da vida vai dos 15 aos 30 anos e, assim, corresponderia à nossa ideia de juventude, de mocidade, e não ao período que segue a infância e precede à juventude, como nos dias atuais. Cícero, por exemplo, no *Pro Caelio*, como está preocupado em associar a imagem de Célio a de um *adulescens*, constrói sua argumentação a fim de mostrar que no estrato social e na faixa etária a que Célio pertence existem certas ações que podem ser consideradas "diversão de juventude"[23] – *uacatio adulescentiae* – ou "deslizes da idade" – *perfugia aetatis*. Tais ações estariam, assim, no cerne do conceito de *concessa omnibus iura*,[24] isto é, direitos concedidos a todos a que Cícero irá se reportar no discurso como forma de inocentar seu cliente. Ele, Célio, agia encantado pelas *libidines* da *meretrix*,[25] *Clodia Metelli*, que, segundo Fear, era *the malignant erotic influence*[26] para o *adulescens*. Assim essa *mulier* o fazia permanecer imerso na *nequitia*. Cícero, portanto, a partir de um caso específico, desenha uma *modus uitae, maneira de ser* próprio dos jovens patrícios romanos. Explicita, entretanto, que muitas dessas ações, que são viciosas, serão corrigidas ao longo dos anos, logo não podem ser responsáveis por revelar o caráter definitivo de um *uir bonus*.[27]

[19] Cic. *Orat*. 161.

[20] Cic. *Tusc*. 3.45.

[21] Fear (2005, 17).

[22] Sen., *Con*. 2.6: Duo luxuriantur una in domo: alter iuuenis, alter senex; alter filius, alter pater; uterque aeque licenti cultu per publicum incedit. Alter uobis hoc ait: 'Concessis aetati iocis utor et iuuenali lege defungor; id facio quod pater meus fecit cum iuuenis esset. Negabit? Bona ego aetate coepi; simul primum hoc tirocinium adulescentiae quasi debitum ac sollemne persoluero, reuertar ad bonos mores.' – Em uma única casa, dois vivem libertinamente: um jovem, outro velho; este é pai, aquele, filho; cada um dos dois caminha igualmente por lugares públicos com costumes licenciosos. Um deles vos diz: "Usufruo as graças concedidas à juventude e estou quites com lei da mocidade; assim faço porque meu pai fez quando era jovem. Ele negará? Eu mesmo comecei na idade certa; tão logo eu primeiro tenha cumprido o aprendizado da adolescência, como se fosse uma obrigação e um costume, eu irei retornar aos bons costumes.

[23] Gonçalves (2008, 206).

[24] Concessus iocus aetati em Sen., Con. 2.6.

[25] Leigh (2004, 303-8) propõe uma excelente leitura dos termos *adulescens* e *meretrix* no *Pro Caelio*, tendo em vista as relações já estabelecidas entre esse discurso e a comedia nova grega e romana, já que ambos caracteres são tópicos no cômico.

> Multa enim nobis blandimenta natura ipsa genuit quibus sopita uirtus coniueret interdum; multas uias adulescentiae lubricas ostendit quibus illa insistere aut ingredi sine casu aliquo ac prolapsione uix posset; multarum rerum iucundissimarum uarietatem dedit qua non modo haec aetas sed etiam iam conroborata caperetur.[28]

Daí amplia seu argumento, ressaltando que se deve ter complacência com os jovens:

> Postremo cum paruerit uoluptatibus, dederit aliquid temporis ad ludum aetatis atque ad inanis hasce adulescentiae cupiditates, reuocet se aliquando ad curam rei domesticae, rei forensis reique publicae, ut ea quae ratione antea non perspexerat satietate abiecisse et experiendo contempsisse uideatur.[29]

Cícero completa sua argumentação, propondo uma generalização, ou seja, todos os romanos em sua formação estão sujeitos aos deslizes de conduta, entretanto isto jamais impediu que fossem homens que valorizassem a República e os *mores*. Parece-me que a posição de Cícero flutua entre opostos, já que, de um lado, ele condena as ações dos *delicati* e, de outro, minimiza as ações da *uacatio adulescentiae*. Veyne, reconstituindo o quadro do *demi-monde* elegíaco, por seu turno, utiliza uma carta de Cícero para justamente mostrar desconforto pessoal do Arpinate com a *mauvaise société*,[30] ao ser obrigado a privar da companhia de uma atriz, Volúmnia Citéride, durante um jantar. Afirma categoricamente que a convivência com mulheres deste "tipo" não lhe moveu quando jovem, quanto mais agora depois de velho: *me uero nihil istorum ne iuvenem quidem mouit umquam, ne nunc senem*.[31] Dessa maneira, ainda que houvesse por parte de Cícero um interesse profissional no caso de Célio e ele mesmo, nesse sentido, entendesse a dinâmica e funcionamento da sociedade romana; sob a perspectiva de sua vida privada, ele se mantinha distante deste tipo de vida. Entretanto, é curioso observar que ele abre uma concessão à convivência com mulheres do *bas-fonds*, quando se é um jovem. Mas é fato que devemos entender que mesmo nessas informações que Cícero apresenta de si, ainda que seja uma carta de caráter privado,

[26] Fear (2005, 15).

[27] Manwell (2007, 113): *uir bonus* is recognizable by distinctive, positive, traditional attributes that are taken to be normative: he is Catonic, stoic, self-controlled, self-sacrificing, strong, and excelling in manly deeds. Roman male behavior is prescribed by a complex matrix of positive moral qualities, including *disciplina* (discipline), *pietas* (dutiful respect), *fides* (loyalty), *continentia* (self-restraint), and, of course, uirtus (manly excellence). Ver Schofield (2009, 199-201).

[28] Cic., *Cael*. 41.10: "a natureza criou muitos atrativos, aos quais, por vezes, a virtude fecha os olhos, complacente; mostrou à juventude muitos caminhos escorregadios, que esta dificilmente pode pisar e percorrer sem nenhuma queda ou deslize; ofereceu uma grande variedade de coisas agradabilíssimas, com que seduz não só essa idade como também uma já mais resistente". Tradução de Sara Mariana Moreira Maurício.

[29] Cic., *Cael*. 42.16: Finalmente, depois de ter cedido aos prazeres, de ter dedicado algum tempo às diversões da idade jovem e às frívolas paixões próprias da juventude, um dia voltará a interessar-se pelos assuntos domésticos, pelos assuntos do fórum, pelos assuntos públicos, de modo que se veja que as coisas que anteriormente não avaliara racionalmente, as abandonou por enfado

é ainda uma construção discursiva que está seguramente a serviço da construção do seu próprio ἦθος de homem público.

Ainda de acordo com Fear,[32] o narrador elegíaco, ou o *ego*-elegíaco é um *adulescens* aos moldes de um Célio que age em conformidade ao *tirocinium adulescentiae* senequiano, ou à *uacatio adulescentiae* delimitada por Cícero. Dessa forma é possível se observar no discurso elegíaco, jâmbico e/ou erótico, dois elementos que devem balizar construção desse narrador: a) delimitação etária[33] e b) a condição sócio-econômica. Parece-me, entretanto, que a argumentação de Fear a fim de localizar o primeiro elemento soa frágil, levando em consideração a ficcionalidade[34] elegíaca, já que busca sua sustentação nas elegias tendo em vista as possibilidades biográficas sugeridas em Propércio 4.1B. 131-4 e em Ovídio, *Tristia* 4.10.58. Não que não possa coexistir auto-referências "biográficas" nesses textos, entretanto essas jamais devem ser observadas sem as devidas aspas, como Freudenburg propôs como chave de leitura para *Sermones* de Horácio: "*Thus, the poet's autobiographical entries into his work I take not as documentary evidence for who he was, but as the first moves of a back-and-forth game played between writer and reader.*"[35] O que não ocorre, a meu ver, na leitura de Fear.

Creio que melhor é adotarmos como argumento favorável à construção do *ego*-elegíaco jovem, um dado calcado na textualidade do gênero poético em questão, isto é, as inumeráveis circunstâncias em que a ideia de juventude é expressa, decalcada no destinatário preferencial ou quando o próprio narrador se assume jovem em sua atividade poética. Nesse sentido a elegia é realizada por um jovem para um público igualmente jovem. No que se refere ao narrador, em Propércio 3.5.19-20 temos: *me iuuat in prima coluisse Helicona iuuenta/ Musarumque choris implicuisse manus*,[36] ou seja, logo nos primeiros anos da juventude, suponho, portanto, já na *adulescentia*, o *ego*-elegíaco não só cultuou o Hélicon, como dançou de mãos dadas às Musas. Em 1.7, também afirma: *nec tantum ingenio quantum seruire dolori/ cogor et aetatis tempora dura queri./ hic mihi conteritur uitae modus, haec mea fama est,/ hinc cupio nomen carminis ire mei*.[37] Por outro lado, no que tange ao destinatário, o lugar-comum do epitáfio, parece-me útil nesse caso, pois é

e menosprezou pela experiência. Tradução de Sara Mariana Moreira Maurício.

[30] Veyne (1985, 107).

[31] Cic., *Fam*. 9.26.2.9-10: Nada disso, é certo, nunca me moveu jovem, nem agora velho.

[32] Fear (2005, 17).

[33] Lopes (2010, *passim*). A variação de modos elegíacos em Ovídio segue uma ordem cronológica, de sorte que quanto mais velho ele se torna, mais elevada torna-se sua poesia. Assim o caráter, digamos, juvenil apresentado nos *Amores* contrasta com o mais maduro, por exemplo, nas *Pônticas* ou nos *Tristia*.

[34] Martins (2015b).

[35] Freudenburg (2010, 271).

[36] Prop. 3.5.19-20: Alegre-me ter na tenra juventude cultuado o Hélicon/ e ter dado as mãos aos coros das Musas. Ver Conte (2000, 308).

[37] Prop. 1.7.7-10: E sou levado mais a servir à dor e menos ao engenho/ e a lastimar as duras horas da juventude./ Este meu modo de vida transcorre, esta, minha fama,/ Assim desejo que siga a glória de meus poemas. Juventude aqui traduz *aetas*, a partr do **OLD** 4a = youth. Ver Prop. 1.6.21 ou 2.33.33.

frequente encontrarmos sinalizado nele a quem compete louvar o poeta de amor, que já morreu: *nec poterunt iuuenes nostro reticere sepulcro/ 'ardoris nostri magne poeta iaces'*.[38] O pentâmetro do dístico ao ser proposto como voz dos jovens inclui o poeta entre os jovens, afinal ele seria o cantor que representa "o nosso ardor", o ardor da juventude que inclui, assim, o próprio poeta. Algo semelhante ocorre em: *hac ego nunc mirer si flagrat nostra iuuentus?/ pulchrius hac fuerat, Troia, perire tibi*.[39] Ainda que a juventude não seja o interlocutor direto da elegia, é constatada sua reação diante da mulher amada, isto é, os jovens são instados pelo poema.

[38] Prop. 1. 7.23-4: E os jovens não poderão se calar diante de meu túmulo/ 'Descanças, ó grande poeta de nosso ardor!'

[39] Prop. 2.3A.33-4: Devo eu hoje admirar que os jovens ardam por ela?/ Tróia, te seria mais belo que moressses por ela.

B. Moças

Mas que mulher é esta que está exposta na elegia como a contraparte desses *adulescentes*? Ainda que eu tenha já observado duas *personae* femininas históricas como as de Clódia e Volúmnia, essas vieram à tona de maneira colateral, já que era minha preocupação observar os jovens do sexo masculino que se coadunassem a um modo de vida "irregular". Há, por exemplo, quem defenda que a *puella* elegíaca seja uma *meretrix*, a partir das próprias referências indicadas em seu discurso que é absolutamente coadunado com o das meretrizes de Plauto e de Terêncio de maneira que não nos surpreende que, nesse discurso, encontremos representadas perspectivas e interesses da profissão, em vez de as de uma mulher romana "de família", dedicada à *domus*, uma matrona.[40] Sob esse ponto de vista, a posição adotada pela *persona* da "cortesã" não revela uma personalidade, mas características de seu ofício, suas interações com seus amantes e clientes e a maneira como se expressa com eles, seu discurso.[41] Fato é, entretanto, que não há uma equivalência no binômio meretriz – matrona, ou seja, não ser uma meretriz não significa ser matrona. Outras nuanças podem ser encontradas, matizes do feminino podem e devem ser explorados a fim de que o quadro de papéis da elegia se complete. Mas, isto também não significa que a proposição de Sharon James não seja válida, ao contrário, acredito, como iremos ver, que Cíntia e, antes dela Lésbia, são *personae* que podem e devem ser pensadas como meretrizes, já que é

[40] James (2010, 315).

[41] James (2010, 316).

justamente dessa maneira que o discurso erótico, por vezes, as apresenta. Ainda assim, é sempre bom ponderarmos que as leituras, que hoje fazemos das representações da mulher, muitas vezes são distorcidas, já que, amiúde, há claras diferenças entre a imaginação e a realidade, inclusive quando se ficcionaliza representações que supostamente podem fornecer dados concretos[42] e não somente quando, no caminho inverso, procuramos a realidade na ficção.

Horácio em 23 a.C.[43] curiosamente apresenta um quadro "hiperbolizado" – parece-me – da sociedade romana e, consequentemente, de sua juventude quando foi publicado o terceiro livro de *Odes*. Tratando da decadência dos *mores*, o eu-lírico defende que a impiedade e a falta de disciplina familiar causaram a ruína moral de Roma, de sorte que, dos pais de antanho, poder-se-ia esperar somente ações condignas à indisciplina.

fecunda culpae saecula nuptias
primum inquinauere et genus et domos:
hoc fonte deriuata clades
in patriam populumque fluxit.

motus doceri gaudet Ionicos
matura uirgo et fingitur artibus
iam nunc et incestos amores
de tenero meditatur ungui.

mox iuniores quaerit adulteros
inter mariti vina neque eligit
cui donet inpermissa raptim
gaudia luminibus remotis,

sed iussa coram non sine conscio
surgit marito, seu vocat institor
seu navis Hispanae magister,
dedecorum pretiosus emptor.[44]

A virgem desenhada por Horácio contribui para o mapeamento da *persona* feminina que age na elegia e na poesia erótica. Ela possui um marido libertino, afeito a banquetes e a orgias na madrugada. Ele, por sua vez, admite que sua jovem esposa mantenha relações sexuais com quem

[42] Hallett (2012, 373).

[43] Vale lembrar que o primeiro livro de Propércio é de 25 a.C. e o quarto, de 16 a.C.

[44] Hor., *Carm.*3.6.17-28: Tempos fecundos de males antes sujaram/ as uniões, depois as casas e as famílias:/ vinda de tal fonte, a ruína fluiu sobre a pátria e as gentes// Uma virgem se alegra precoce/ de ser experta em danças jônicas/e se modela às essas artes/ e ainda novinha se aplica ao sexo louco.// Sem demora procura jovenzinhos mais tesos,/ entre os vinhos do marido e não elege/ a quem açodado lhe dará,/ gozos proibidos no escuro,// mas surge, bem à vista, mandada,/ não sem que o corno/ saiba, chamando-a o mercador ou o piloto espanhol,/ comprador contumaz de putarias.

quer que seja, à vista de qualquer um, inclusive dele. Esse jovem de posses se compraz com venda do corpo de sua mulher, afinal não lhe falta um *emptor pretiosus*, isto é, um comprador que não se nega a pagar qualquer preço para tê-la. Essa *puella*, uma *uirgo matura*[45] – que ainda há de envelhecer –, tem um ἦθος que corresponde a uma *maneira grega ou "elegíaca" de ser*. Isto é, sob o aspecto moral tanto os rapazes em seu *tirocinium adolescentiae*, como as moças podem agir viciosamente.[46] Outro elemento, entretanto, que é apresentado poeticamente nesse trecho de Horácio é: assim como os rapazes de alta ordem social devem ter sua educação realizada nas escolas de retórica, as moças também devem ser *doctae*,[47] além de serem obviamente devassas, *nequam*, dado que vivem sob a bandeira da *nequitia*. Assim as mulheres referidas nessa poesia augustana e na republicana, a que às vezes irei me reportar, estão construídas com base em dois alicerces, um intelectual e, outro, comportamental.

Essas mesmas características fazem-me voltar à Clódia. De acordo com Sara Maurício,[48] podemos mapear sua *persona* discursiva de acordo com algumas categorias que servem ao epidítico invectivo. Assim, ainda que esta mulher seja de ordem social elevada, de estirpe inegavelmente distinta (*nobilis mulier*; e *mulieris beatae ac nobilis*),[49] será o alvo de Cícero, a fim de, por contraste, inocentar Célio. Logo no início do discurso, acentua o caráter libidinoso que irá perpassar o discurso (*libidinem muliebrem*)[50] ou em 57: *in qua inusitatae libidines, luxuries, omnia denique inaudita uitia ac flagitia uersentur*. Não são poucas as passagens em que termos associados à venalidade de sua vida sexual é posta a nu, ao utilizar *meretrix* e *meretricius.*[51] Tal atividade, por corolário, a coloca no cerne da promiscuidade.[52] E Maurício salienta que a qualidade mais bem figurada no discurso é a da desfaçatez:

> "com que exibia tal comportamento, sem se preocupar minimamente com as aparências. Assim, é-nos dito que não só não procurava esconder a sua lascívia (47, *unius mulieris libidinem esse prolapsam ut ea* […] *solitudinem ac tenebras atque haec flagitiorum integumenta non quaerat*), como nem sequer se refreava em público, continuando a mostrar-se sedutora e atrevida (49, *non nupta mulier domum suam patefecerit omnium cupiditati*

[45] Ainda que o sentido primeiro de *matura* seja madura, isto é, aquela que já alcançou seu pleno desenvolvimento, nesse contexto, o sentido é de prematura, precoce. Neste sentido ver Ces., *Gal.* 4.45.

[46] McNeill (2001, 108-9) salienta que apesar do tom obscuro e pessimista da ode em questão ela funciona como confirmação do poder de Augusto, isto é, Augusto veio a fim de dar um basta ao estado de coisas apresentado pela ode.

[47] vv. 21-22: motus doceri gaudet Ionicos/ matura uirgo et fingitur artibus.

[48] Maurício (2013, 20-38).

[49] Cic., *Cael.* 36 e 67.

[50] Cic., *Cael.* 1. Ou ainda em 70: mulieris libidines et delicias; ou em 78: libidini muliebri.

[51] Cic., *Cael.* 1, opibus meretriciis; em 38, meretricio more e em 49, meretricia uita e proterua meretrix procaxque.

[52] Cic., *Cael.* 32: quam omnes semper amicam omnium potius quam cuiusquam inimicam putauerunt; 38: quae se omnibus peruolgaret; 57: in eius modi domo […] seruos non esse seruos; 58: istos quoque seruos familiares dominae esse.

> *palamque sese in meretricia uita conlocarit* […]*, si hoc in urbe, si in hortis, si in Baiarum illa celebritate faciat* […] *ut non solum meretrix, sed etiam proterua meretrix procaxque uideatur*).[53]

[53] Maurício (2013, 22).

Parece-me, entretanto, que o discurso de Cícero, ainda que possibilite a inclusão de Clódia entre as mulheres de família nobre, não é eficaz para consolidar historicamente o outro aspecto importante, porque complementar ao da devassidão, aquele que, sob a perspectiva ciceroniana, deveria ser valorizado: o da *puella*, ou da *femina docta*. Nesse sentido, me parece que o retrato possível e interessante a ser verificado é o da Semprônia de Salústio. Essa assim como, aquelas duas, mesmo que sejam construções discursivas a serviço de suas textualidades específicas, valorizam algo que não é intrinsecamente associável à devassidão: o viés intelectual. Mesmo que atrizes e dançarinas não sejam um exemplo de virtude para esta sociedade, Sêneca num coro de Agamêmnon diz: *tibi fila mouent docta puellae/ carmine molli*, "as jovens vibram doutas cordas,/ num carme melodioso",[54] assim nesse caso o caráter douto, está longe de ser intrinsecamente associado à vida viciosa de uma *femina*. Entretanto, na Semprônia de Salústio, tem-se lado-a-lado características morais baixas ligadas ao caráter douto:

[54] Sen., *Ag.* 360-361. Tradução de José Eduardo dos Santos Lohner.

> *mulieres (...) quae primo ingentes sumptus stupro corporis tolerauerunt, (....)* Sed in eis erat Sempronia (...) Haec mulier (...) *litteris graecis latinis docta, psallere et saltare elegantius quam necesse est probae, multa alia quae instrumenta luxuriae sunt (...) lubido sic acensa ut saepius peteret uiros quam peteretur.*[55]

[55] Sal., *Cat.* 24-25. Mulheres que, a princípio, tinham sustentado grandes despesas com o comércio de seus corpos (…) 25. Entre elas estava Semprônia (…). Essa mulher (…). Instruída nas letras gregas e Latinas, tocava cítara, dançava com mais elegância do que convinha a uma mulher de bem; muitos outros dotes que são auxiliaries da devassidão. Tradução de Antônio da Silveira Mendonça.

Wike acertadamente observa que a elegia augustana representa seu herói como um homem fiel à sua amada que é sempre desleal. Apesar desta oposição inicial entre lealdade masculina e deslealdade feminina, ambos os ἤθη funcionam em espelho, uma vez que, se ele está sempre engajado na metáfora da servidão sexual e da guerra erótica, absolutamente fora de suas obrigações civis, portanto; ela, por sua vez, atua fora dos papéis convencionais de esposa e de mãe romana,[56] agindo mais em conformidade com ἦθος de uma cortesã do que com o de uma matrona. Nesse sentido, pode-se inferir, analogamente ao homem elegíaco, a existência de uma

[56] Wike (2002, 34-5).

recusatio matronae, ou seja, uma mulher romana que se recusa a cumprir e seguir o *modus uitae*, um papel negociado tradicionalmente nessa sociedade.

É comum observar que, apesar da dissonância semântica existente entre alguns tipos de representação do feminino, a mulher elegíaca pode se constituir como uma representação poética de um "movimento de liberação sexual da mulher como um símbolo de uma nova liberdade".[57] Ainda que essa posição de King soe-me pouco útil e anacrônica, a compreensão destes ἤθη femininos como reflexos de uma nova circunstância social romana em coadunação com o novo momento político de transição entre a República e o Império parece-me bem razoável.[58] Assim a mulher elegíaca (Cíntia, Délia, Corina, Licóride), assim como a Lésbia da coleção de Catulo, têm suas nuanças também desenhadas na Clódia do *Pro Caelio* e na *Semprônia* da *Coniuratio Catilinae*. Porém, ainda assim, este exemplário feminino não é o retrato instantâneo da nova mulher sob a perspectiva de um documento vivo da realidade, é, antes, a etopéia, o retrato pleno de *euidentia*, de ἐνάργεια, que, pode sim, verossimilmente, conferir *fides* aos discursos elegíacos,[59] líricos, iâmbicos, históricos e forenses. Wike assim bem sinaliza que a Semprônia de Salústio e a Clódia de Cícero têm frequentemente sido empregadas como evidência de uma "New Woman": *Yet it is important to observe that, even outside the poetic sphere, our principal evidence for the lives of ancient women is still on the level of representations, not realities*.[60]

No entanto, mesmo que as representações femininas (na história e na oratória, de um lado e, na poesia elegíaca, polimétrica, de outro lado) possam encontrar pontos de contato, estabelecendo uma relação intergenérica (*genre* e não *gender*), há que se notar que se, muita vez, por exemplo, Cíntia é invectivada por Propércio,[61] em outras tantas ela é o alvo de um discurso laudatório. O que, de forma semelhante, a meu ver, ocorre com a Lésbia de Catulo que, em poucos poemas, é pintada cercada de tantos e muitos beijos e também sofre violentas agressões verbais em outros. Assim, esta duplicidade de representação feminina de um mesmo objeto, muito além de uma simples alteração de humor, parece-me apontar para uma "banal" pluralidade

[57] King (1976, 70); Pomeroy (1995); Balsdon (1962). *Contra* Gibson (2005, 162) e Wike (2002, 42-43): It is not the concern of elegiac poetry to upgrade the position of women, only to portray the male narrator as alienated from positions of power and to differentiate him from other, socially responsible male types (...) generally elegiac metaphors are concerned with male servitude not female mastery.

[58] Johnson (2012, 40): Briefly, that revolution had its origins in a fragmentation of social institutions that took place while its political institutions were being demolished; at the core of the erotic ideology that fueled this revolution was a profound distrust of and an increasing indifference to traditional ideas about sex and marriage and family values that had obtained in Rome for most of its known history. Ver Hallett (2012, 373).

[59] Martins (2009).

[60] Wike (2002, 36).

[61] Martins (2009, 129-140).

de sentimentos a que estão sujeitos um homem e uma mulher em suas vidas amorosas. Logo, a poesia oferece um lugar de expressão fictícia a relações existentes nesse mundo concreto.

É justamente essa questão que impõe uma natureza dúbia – fronteiriça – à produção poética erótica, possibilitando a expressão plural de sentimentos que é operada no limite entre ficção e realidade.[62] Griffin já argumentava que muitos estudiosos menosprezaram os poetas augustanos em certos aspectos importantes, porque se pensou, em princípio, ser possível separar "literatura" e "vida", como se fossem entidades claramente distinguíveis; porém, um afeta o outro em uma interação mútua, de sorte que motivos poéticos e comportamento real estiveram sempre inextricavelmente imiscuídos.[63] Entretanto, vale dizer que tal afirmação não significa que são dados biográficos que devam ser observados e extraídos dessa poesia.

[62] Martins (2015b).

[63] Griffin (1976, passim).

2. Imersos na *nequitia*

Tendo, em certa medida, mapeado os agentes preferenciais da poesia erótica, isto é, moças e rapazes de vida abastada e a relação entre ações concretas e ficcionais da quais essa poesia é devedora, devo considerar o ambiente em que as ações libidinosas desses mesmos agentes. Ainda que Catulo não utilize um termo recorrente, específico para devassidão, como é o caso de *nequitia* em Propércio[64] e Ovídio,[65] é certo que a ideia de vida devassa está presente em alguns de seus poemas, logo não posso deixar de lhe atribuir necessária posição sobre esta questão na poética elegíaca. Suas referências à vida libidinosa, luxuriosa e promíscua são construídas para inserir as *personae nequam*,[66] agindo em sua coleção de poemas. Da mesma maneira que agentes de ações viciosas guardam estreita relação com certos gêneros literários no final da República e no começo do Principado, como vimos a partir de alguns exemplos, é possível também associar o conceito de *nequitia* poética a um concreto ambiente devasso, conhecido em Roma e nas Províncias no período, uma *maneira de ser* comum, ou mesmo, vulgar a esta sociedade. Por exemplo, Propércio

[64] Prop. 1.6.26; 1.15.38; 2.5.2; 2.6.32; 2.24.6; 3.10.24; 3.19.10.

[65] Ov., *Am.* 2.1.2; 3.1.17; 3.4.10; 3.11b.37; 3.14.17; Ov., *Ep.* 4.17; 17.29; Ov., *Ars* 2.392; Ov., *Fast.* 1.414; Ov., *Trist.* 2.1.280.

[66] Cic., *Cael.* 10: Ad quem si accessit aut si a me discessit umquam – quamquam multi boni adulescentes illi homini nequam atque improbo studuerunt – tum existimetur Caelius Catilinae nimium familiaris fuisse. Se alguma vez se aproximou dele ou se afastou de mim – se bem que muitos jovens bem formados se tenham afeiçoado a esse homem vil e desprezível – então pode imaginar-se que Célio foi bastante íntimo de Catilina. Tradução de Sara Mariana Moreira Maurício.

propõe uma elegia ambientada na pequena cidade litorânea de Baias,[67] cujas antigas referências, digamos, não são abonadoras dos *boni mores*. Cidade situada na baía de Nápoles, reconhecida por suas termas, é tratada por alguns autores como uma cidade que deve ser evitada, "porque se transformou num lugar onde reina a vida de prazer",[68] ou, porque a cidade "está transformada num autêntico antro de vícios".[69] Sêneca, enfim, resume o *modus uitae* de alguns frequentadores de Baias, posicionando-se peremptoriamente de forma contrária ao local:

> Videre ebrios per litora errantes et comessationes navigantium et symphoniarum cantibus strepentes lacus et alia quae uelut soluta legibus luxuria non tantum peccat sed publicat, quid necesse est?[70]

Pois é justamente em Baias que Propércio apresenta Cíntia afastada do *ego*-elegíaco e, nesse sentido, esse a interpela questionando se sua paixão a faz se lembrar dele à noite; se ainda há espaço para ele em seu coração; se alguém, talvez um novo amante, lhe roubou de suas elegias. Conclui que sem os devidos cuidados uma *puella* está sempre sujeita à infidelidade. Tudo isto como forma de justificar que o local em que Cíntia está é determinante de ações devasssas. Assim, confirma finalmente que Cíntia é "*omnia tu nostrae tempora laetitiae*,"[71] finalizando a elegia da seguinte maneira:

> tu modo quam primum corruptas desere Baias:
> multis ista dabunt litora discidium
>
> litora quae fuerunt castis inimica puellis:
> ah pereant Baiae, crimen amoris, aquae![72]

Assim há efetivamente uma "*nequitia* histórica" relacionada com a "*nequitia* elegíaca", isto é, uma maneira de ser comum, um *uitae modus* do alto segmento social que podia se reunir em saraus e orgias na madrugada na *urbs*, nas *domi*, como também nas *uilae prouinciarum* no litoral. Por outro lado, sob a perspectiva de uma *nequitia ou corruptela*[73] histórica, por assim dizer, Griffin, por exemplo, afirma que Marco Antônio é um modelo de homem de a

[67] Ver Cic., *Cael*. 27; 35; 38; 47 e 49.

[68] Sen., *Ep*. 5.51.1: quia illum sibi celebrandum luxuria desumpsit.

[69] Sen., *Ep*. 5.51.1: Baias quidem: deversorium uitiorum esse coeperunt.

[70] Sen., *Ep*. 5.51.4: Que necessidade tenho eu de ver bêbados caminhando à beira-mar aos baldões, as orgias de barco ou de lagos ecoando com cantos e orquestras, de ver, enfim, todo o desregramento que a vida de prazer faz gala em cometer e ostentar? Tradução de J. A. Segurado e Campos.

[71] Prop. 1.11.24: "Tu és todos os meus momentos de deleite".

[72] Prop. 1.11.27-30: "Assim, o quanto antes, saia da devassa Baias:/ Esta praia separou muitos casais,/ Praia que foi, que é inimiga de meninas puras:/ Que sequem as águas de Baias, crime de amor."

[73] **OLD**, **1**: Moral corrupting or perverting. c. enticement to sexual misconduct. **2.** A source of corruption; **b.** a brothel. Ver Cic. *Cat*. 1.13.

ação e de prazer – *in uniting the man of pleasure and the man of action* –, ou seja, um homem que simultaneamente adere às responsabilidades civis e participa de todas as esferas de prazer que Roma pode oferecer. Nesse sentido, representa um tipo de vida glamorosa, ao contrário de Otávio que, assim que se torna Augusto (em 27 a.C.), busca apagar "a imagem anti-augustana" de Júlio César.[74]

Curiosamente, quando Marco Antônio serve no Egito, sob Aulo Gabínio, se une à Volúmnia Citéride (a mesma a que me referi na carta de Cícero anteriormente). Ela, também devemos lembrar fora amante de Cornélio Galo, e isto *brings him into pleasingly intimate connection with the elegiac poets; and his life as we see it in the late 40's and 30's is one of nequitia and amours.*[75] Cícero dá um sinal bem interessante acerca do ἦθος de Marco Antônio em uma das *Filípicas*, ao lembrar que certa vez ele chega à noite em casa, disfarçado de mensageiro com uma carta de amor – *amatorie scripta* – dirigida à Fúlvia em que promete abandonar sua amante e ser fiel a ela, agindo assim, Marco Antônio estaria absolutamente de acordo ao ἦθος de uma *persona* elegíaca, afinal para sua atitude, Cícero precisamente exclama: "*O hominem nequam!*"[76]

No início do *Monobiblos*, entre as elegias 1 e 6, Propércio define claramente quais elementos lhe são necessários como material poético para a consecução de sua narrativa elegíaca. Assim, em 1.1 apresenta Cíntia e o amante submisso, o *ego*-elegíaco;[77] em 1.2, constrói visualmente Cíntia e sua estreita intimidade com o luxo, dado importante na elaboração de seu ἦθος; em 1.3, desenha o amante, o ego-elegíaco em atividade noturna, velando o sono da amada, desnudando seus desejos;[78] em 1.4, apresenta um primeiro rival, um *tertius*,[79] Basso que também é um rival literário em gênero iâmbico;[80] em 1.5, é indicado um segundo rival, Galo, igualmente literário, que deseja usufruir dos amores de Cíntia. A elegia 1.6, dirigida a Tulo, desenvolve a tópica da *recusatio amoris*, ingrediente importante na formação do gênero elegíaco,[81] contudo além dessa apresentação tópica, nela está delineado pela primeira vez em Propércio o ambiente preferencial da elegia; o ambiente em que as ações das *personae* elegíacas soem decorosamente aos leitores:

[74] Ramage (1985, 223-224): "the emperor from the beginning of his rise to power carried out a subtle program of propaganda designed to suppress Caesar and to put a distance between himself and his father."

[75] Griffin (1977, 22). Tratando de Cic. *Phil.* 2.44, Manwell (2007, 115) propõe: "His portrayal of Antony as decadent and soft is tied inextricably to what Cicero sees as his moral and political failings. *Mollitia* is not an excuse, but an analysis: surely a man this degenerate and wrong-headed must desire to engage in the worst of sexual depravities."

[76] Cic., *Phil.* 2.77. Griffin (1977, 22).

[77] Fantham (2006, 184): "she is the woman desired, cruel and unyielding, like Atalanta (1.1.10 *saevitiam durae... Iasidos*), because she imposes demands on the man who seeks to be her lover."

[78] Wike (2002, 14); Greene (1998, 519).

[79] Ainda que a ideia do rival seja explicitamente apontada no Livro I, nominando-os, Propércio aponta um bons versos para esse intento, Prop. 1.11.7-8: a*n te nescio quis simulatis ignibus hostis/ sustulit e nostris, Cynthia, carminibus?*. – Ou desconheço um rival que roubou te robou, Cíntia,/ de minha elegias, com um fogo dissimulado?

[80] Heslin (2011, 52); Martins (2015c).

me sine, quem semper uoluit fortuna iacere,
huic animam extremam reddere nequitia;
multi longinquo periere in amore libenter,
in quorum numero me quoque terra tegat.[82]

A *nequitia* que, sob a ótica ciceroniana, é apresentada como viciosa, já que denota as ações de um *nequam*, surge neste contexto como desejo a ser conquistado, ou seja, o *ego*-elegíaco, assumindo a condição imposta pela *Fortuna*, isto é, jazendo, reivindica também que sua alma seja encaminhada rumo à devassidão. Logo, ainda que, sob o ponto de vista ético a *nequitia* soe viciosa, textualizada na elegia romana, assume valor positivo, uma vez que: a) é expressão do desejo do enunciador; b) é uma vontade divina – Fortuna; e c) possui um aspecto transitório para esses rapazes e moças, ao que tudo indica – como já foi visto. Assim, já que o corpo está afeito inexoravelmente ao *otium* e à *inertia*, afinal ele jaz, que alma se dedique a ações próprias do jovem *nequam* que fazem com que num longo amor muitos possam morrer e entre estes ele mesmo, o *ego*-elegíaco. Parece-me que o tripé: *otium*, *inertia* e *nequam*/*nequitia* estão na base das *recusationes amoris*. Um dado curioso dessa formulação é a dicotomia corpo e alma, estabelecendo uma relação de consequência entre a *inertia* e a *nequitia*, que fora já apontada anteriormente por Griffin, como vimos. E também a relação, aparentemente, inconsistente entre o primeiro e o segundo dístico, dado que no primeiro há a *nequitia* e no segundo há o *amor*. Conclusivamente posso compreender, portanto, que a *nequitia* entre os elegíacos ou, pelo menos em Propércio, pode ser alcançada em plena relação amorosa.

Ao se observar o ἦθος do enunciador das elegias de Propércio, que somente em 2A.8.17[83] será nominado, *Propertius*, pode-se notar a proximidade entre essa construção poética e as referências concretas como as de Célio, ou mesmo, as de Marco Antônio, com as quais trabalhei há pouco, ainda que este e aquele tenham indubitavelmente como norte o *cursus honorum*, e, portanto, não possam ser exemplares quanto à recusa da vida civil em nome da vida amorosa (*recusatio amoris*). É justamente esse ponto de diferenciação que pode ser lido como um dos índices da

[81] Fantham (2006, 184): This book confines itself within a tight male circle (Tullus, Gallus, Bassus, Ponticus) – themselves introduced in terms of their misguided indifference to love (Ponticus, 1.7, reversed in 1.9), their criticism of Cynthia (Bassus 1.4), or jealous attempts to seduce her (Gallus 1.5).

[82] Prop. 1.6.25-8: Deixa que eu a quem a *Fortuna* sempre quis prostrado,/ Dedique minha alma para sempre a essa devassidão./ Muitos morreram com prazer num longo amor,/ Entre eles, que a terra também me cubra.

[83] Assumo livro 2. 2A, elegias de 1-11 e 2B, elegias de 12-34, portanto adiro à hipótese de divisão do livro 2, ainda que existam pequenas diferenças sobre quais fossem as elegias: inicial do livro 2B e final de 2A. Por exemplo, Fantham (2006, 186): "What we have as the second book is both the most discontinuous and the most complex of his books; it is almost certainly a fusion of two previous collections, with a second beginning at 2.10 *sed tempus lustrare aliis Helicona choreis*." Ver Lachmann (1816), Hubbard (1974), Skutsch (1975), Goold (1990) 11–12, Lyne (1998a), (1998b), Murgia (2000), Heyworth (2007), Martins (2015a) entre outros.

ficcionalidade operada na elegia romana. Assim, ao sobrepor uma *maneira de ser "elegíaca" ou grega* ao *nomen* real e concreto *Tibullus,*[84] *Propertius*[85] e *Naso*,[86] ou mesmo, antes deles *Catullus,*[87] o poeta elegíaco aponta seu discurso para a fronteira – realidade e ficção –[88] em que se dá a narração elegíaca.

Por outro lado, as elegias do Livro 2A de Propércio parecem-me essenciais para a amplificação do ἦθος de *Cynthia*, dado que ao seu espectro de ação somam-se outras possibilidades. Ela já é não apenas a amada do *ego*-elegíaco, ou apenas uma *puella* cobiçada por vários homens (amigos/rivais), inclusive outros poetas (Galo, Basso, ou Pôntico),[89] ou apenas uma moça refinada e bela comparável a heroínas concorrentes nos mitos como as figuradas no Livro 1. É uma *Cynthia* que será amplificada ao longo das próximas elegias já nos é claramente indicada nos dísticos que fecham a primeira elegia do segundo livro: *seu nuda erepto mecum luctatur amictu, / tum uero longas condimus Iliadas: / seu quidquid fecit siuest quodcumque locuta, / maxima de nihilo nascitur historia*.[90] Cíntia, portanto, retratada nua com o *ego*-elegíaco em cada ato sexual dará razão de existência a "*longas...Iliadas*"; seja lá o que ela diga ou faça, isto irá se transformar numa "*historia*". Cíntia a partir desse ponto não é só o alvo de elegias, antes convém também ao gênero épico e ao histórico. É óbvio sem esquecermos que esta afirmação faz parte do discurso elegíaco – irônico, por excelência – e como tal deve ser considerada. Mais do que isso Cíntia, já que se observada discursivamente, ela está a serviço de uma *narratio*, seja lá qual for o gênero. É-me certo que Propércio narrativamente universaliza o ἦθος de Cíntia, no Livro 2A, fazendo-o ascender genericamente, fazendo-o exceder o ἦθος previamente modulado no *Monobiblos*. Diante disso, a pergunta que nos resta é bem simples. Mas, como isto será realizado discursivamente?

Na terceira elegia do livro dois, temos o seguinte dístico: *Si quis uult fama tabulas anterire uetustas,/ his dominam exemplo ponat in arte meam*[91] que a meu ver, sintetiza a construção de Cíntia que pode ser analisada a partir de uma bricolagem de retratos parciais realizados em 1.3.1-8; 1.15.9-22; 2A.1.4-16; e que virá ser completado em 2B.28.15-24.

[84] Tib. 1.3.55.

[85] Prop. 2.8.17.

[86] Ov., *Am.* 1.11.27.

[87] Catull. 6.1.

[88] Martins (2015b).

[89] Heslin (2011, 52); Martins (2015b).

[90] Prop. 2A.1.13-16: Ou se, ao tirar a roupa, nua, luta comigo,/ Então componho longas Ilíadas./ E seja o que tenha feito, seja o que tenha dito,/ Do nada nasce a maior história.

[91] Prop. 2A.3A.41-42. Se alguém quer superar a fama de antigas pinturas/ tome nesta arte minha mulher como exemplo.

Entretanto, é certo que uma hipérbole já fora produzida em relação a ela:

> haec tibi contulerunt caelestia munera diui,
> haec tibi ne matrem forte dedisse putes.
> non, non humani partus sunt talia dona:
> ista decem menses non peperere bona.[92]

Logo, Cíntia não é uma beleza natural, ela não foi parida por uma mãe, nasceu dos deuses, mas não aqueles a que estamos acostumados a ler em narrativas míticas ou nas teogonias. São de outro jaez. Deuses a serviço da experiência textual e sexual, da produção poético-discursiva do amor, aqueles que permitem que ela seja uma representação hiperbolizada na elegia, uma construção poética que fará com que ela, Cíntia, seja uma glória nascida entre as meninas de Roma;[93] ela será a primeira *puella* romana a deitar-se com Júpiter e irá, assim, obrigatoriamente preterir o *ego*-elegíaco, *Propertius*. A universalização do ἦθος de Cíntia é paradoxalmente sua vulgarização, seu rebaixamento a uma outra condição moral, porquanto mais importante, entretanto viciosa. Ela, amante, não serve mais a um único *adulescens* – *Propertius*, quem sabe –, serve aos romanos, como que os fazendo retornar ao mito de origem de Aca Laurência. Ainda que a vulgarização de Lésbia em Catulo 58,[94] por exemplo, não a associe a um mito esta mantém uma estreita semelhança com aquela. Esta *glubit* os netos de Remo e aquela será a primeira romana a copular com Júpiter. Após este anúncio, Propércio em 2A.4 aponta os efeitos do amor malfadado sobre o narrador, logo indica o *ego*-elegíaco imerso num *morbus amor*. Fantham, por exemplo, afirma que enquanto o primeiro livro reafirmava a escravidão do poeta a Cíntia e evocava sua beleza e seus talentos, o segundo livro amplia o contexto, aplicando direta e indiretamente Cíntia em circunstâncias claramente profissionais associadas ao tipo da *hetaera* grega conhecida dos romanos por conta das comédias de Plauto e Terêncio.[95] Nesse sentido, podemos entender melhor um matiz preciso da mulher elegíaca, já que a *hetaera* não pode ser identificada como uma simples prostituta uma vez que além de seus dotes físicos e sexuais, é extremamente hábil com a flauta e a lira, sabe dançar e cantar.[96]

[92] Prop. 2A.3A.25-28: Os deuses te conferiram celestes dons, assim,/ Não creias que te foram dados por tua mãe/Tais dotes não, não são produtos humanos:/ Dez meses não produziriam tamanhos bens.

[93] Prop. 2A.3A.29. gloria Romanis una es tu nata puellis.

[94] Catull. 58: Caeli, Lesbia nostra, Lesbia illa,/ illa Lesbia, quam Catullus unam/ plus quam se atque suos amauit omnes, /nunc in quadriviis et angiportis/ glubit magnanimos Remi nepotes. - Célio, a minha Lésbia, Lésbia, aquela, / aquela Lésbia só a quem Catulo / mais do que a si amou, mais do que aos seus, / hoje costuma em becos e quadrívios / filhos de Remo descascar magnânimo. Tradução de João Angelo Oliva Neto.

[95] Fantham (2006, 187).

[96] Pomeroy (1995, 92).

Já a elegia 2A.5, tem-se a confirmação concreta da vulgarização de Cíntia, afinal: *Hoc uerum est, tota te ferri, Cynthia, Roma,/ et non ignota uivere nequitia?*[97] Assim não é só o *adulescens* elegíaco que vive em plena devassidão, mas sua *puella* na narrativa passou a também viver. Dormiu com Júpiter, o pai de todos os deuses e homens. Cíntia passa a ser uma metonímia da *meretrix*, uma verdadeira *lupa*, o que curiosamente a se levar em conta a textualidade erótica não é nenhum demérito, haja vista a própria afirmação de Propércio: *nil patrium nisi nomen habet Romanus alumnus:/ sanguinis altricem non putet esse lupam*.[98] Assim como não seria, portanto, depreciativo o jovem amante chamar de *perfida,* vadia (v. 3) e a ameaçando que encontrará outras jovens igualmente *fallaces*, devassas (v.5) entre as quais uma que *fieri nostro carmine nota uelit*.[99] Em seguida, alertando Cíntia como um verdadeiro *praeceptor amoris*, finaliza:

> scribam igitur, quod non umquam tua deleat aetas,
> 'Cynthia, forma potens: Cynthia, uerba leuis.'
> crede mihi, quamuis contemnas murmura famae,
> hic tibi pallori, Cynthia, uersus erit.[100]

Assim, mesmo que o *ego*-elegíaco supostamente devesse agir inconsequentemente, movido pela devassidão programática de um *tirocinium adulescentiae*, este busca na infidelidade da amada, na *devassidão em que está imersa*, um amor quase ingênuo. Aqui o *ego*-elegíaco parece-me distanciar de seus modelos concretos – histórico-oratórios. Mas há um elemento verificável a partir desta ingenuidade quase romântica *avant la lettre*, o fato de este amante ser um poeta e esse dato nos é fundamental. Sua arma contra as iniquidades desta devassa, por ora configurada na narrativa, é seu texto, sua poesia elegíaca que ganha, vez por outra, nítidos contornos jâmbicos.

Tanto isto é razoável que a elegia 2A.6 em seus três primeiros dísticos para caracterizar a vulgarização de Cíntia, a compara às três maiores prostitutas gregas. Laís, Taís e Frina são inferiores na devassidão se comparadas à Cíntia:

[97] Prop. 2A.5.1-2: É verdade o que está na boca de Roma, Cíntia, a saber, que vives em explícita devassidão?

[98] Prop. 4.1.37-38: O novo nada tem de romano senão o nome pátrio,/ não recrimina que a lupa alimentou seu sangue.

[99] Prop. 2A.5.6: há de quer se tornar famosa com minhas letras. Tradução de Paulo Martins.

[100] Prop. 2A.5.27-30: Eu escreverei, pois, o que em tua vida nunca se apagará:/ "Cíntia , beleza ingente; Cíntia diversão, palavras"./ Crê-me, ainda que desprezes os boatos da fama,/ Esses versos, Cíntia, vão te deixar pálida.

Non ita complebant Ephyraeae Laidos aedes,
ad cuius iacuit Graecia tota fores;
turba Menandreae fuerat nec Thaidos olim
tanta, in qua populus lusit Ericthonius;
nec, quae deletas potuit componere Thebas,
Phryne tam multis facta beata uiris.[101]

[101] Prop. 2A.6.1-6: Não vinham assim à casa de Laís de Éfira,/ em cuja porta curvou-se toda Grécia;/Nem outrora for a tamanha turba à de Taís de Menandro/ Na qual brincou o povo de Erictônio; / Nem Frina, que pôde refazer Tebas destruída,/ Tornou-se rica por ter tantos homens.

Mais do que uma comparação com prostitutas helenísticas tópicas, há a superação de Cíntia em relação às atividades de cada uma, de maneira que à casa de Cíntia vão mais homens do que à de Laís para a qual "toda a Grécia" tinha ido; igualmente supera Taís em cuja residência "todo o povo de Atenas" brincou e, finalmente, seu *status* econômico ultrapassa o de Frina que sozinha reconstruiu Tebas com o dinheiro recebido de seus clientes. Cíntia, portanto, é pintada como uma profissional do sexo, muito semelhante à *uirgo matura* de Horácio. Ela é um verdadeiro êmulo em relação a esses tipos figurados na tradição helenística. Os exemplos de beleza e de virtude associados a ela no primeiro livro, neste são trocados pela ação viciosa da *nequitia*, entretanto mais adiante nessa elegia Propércio busca as causas dessa desfaçatez feminina – vale lembrar de Clódia no *Pro Caelio*. Quem teria conduzido moças como Cíntia para a vida da devassidão? Sua conclusão é inusitada: as mãos dos artistas que primeiro pintaram "cenas obscenas" é a resposta. Essa mão corrompeu os ingênuos olhos das meninas e quis que elas conhecessem a devassidão. Parece-me que nesse ponto, Propércio apresenta o vício endemicamente, isto é, Cíntia é aquilo que muitas meninas em Roma são, assim como, Semprônia, Clódia e Volúmnia, ou Lésbia, Licóride, Cíntia e Délia.

quae manus obscenas depinxit prima tabelas
et posuit casta turpia visa domo,
illa puellarum ingenuos corrupit ocelos
nequitiaeque suae noluit esse rudis.[102]

[102] Prop. 2A.6.27-30: Qual foi a primeira mão pintou obscenas quadros/ E pôs em casta casa torpes visões,/ Essa corrompeu os ingênuos olhos das meninas e, rude,/ Quis que elas conhecessem a sua devassidão.

3. A *PUELLA* COMO METÁFORA E O *ADULESCENS* COMO COROLÁRIO

Nas páginas precedentes tracei um perfil referencial da poesia erótica, observando uma base documental que pudesse assentar tanto a construção das *personae poeticae*, que agem na narrativa poética a que se subordina nessa textualidade específica, como também um ambiente no qual sua *maneira de ser* pudesse ser decorosamente constituída. Daí ter verificado a *maneira grega ou "elegíaca", ou "erótica" de ser* de jovens do final da República e do início do Principado, além de seu ambiente de atuação discursiva em que seus papéis soassem verossímeis, o da *nequitia*. A referencialidade deve, assim, constituir um elemento importante para um estudo de poesia antiga, já que se encarrega de oferecer os liames que esta poesia mantém com o mundo coetâneo que a cerca e com uma *forma mentis* que é capaz de decodificar as prescrições e convenções dos gêneros poéticos. Portanto esse elemento, isto é, a referencialidade, contribui para que tenhamos clareza de fatores essenciais numa narrativa que possam nos levar a dizer que o texto foi construído verossimilmente e que fora capaz produzir *fides*, afecção importante já que se encarrega de produzir a nebulosidade necessária entre ficção e realidade no jogo poético. Entretanto, se a poesia for apenas referente, ela deixa de ser poesia, já que a função de sua linguagem é diversa à da própria poesia, ou simplesmente outra, ou, aristotelicamente, deixa de imitar aquilo que poderia ser e passa a imitar aquilo que foi, deixa de ser a representação daquilo que poderia suceder e passa a ser a representação daquilo que sucedeu, deixa de ser universal e passa a ser particular.[103] Nesse sentido, Wike já propôs que entender a escrita dessa poesia como um *happening* amoroso concreto é, em certa medida, negligenciar, ignorar o caráter poético da produção artística.[104] Ainda propõe que esta poesia não se associa a um caso concreto do poeta, mas sim a "grammar of his poetry".[105] Entre as questões que podem envolver a linguagem poética, tem-se o uso polissêmico de alguns termos que resultam a produção de tropos como a metáfora, a alegoria, a metonímia, a sinédoque, a hipérbole, entre outros que ainda segundo a estudiosa fazem despontar

[103] Arist., *Po.* 1451a 36–1451b 11.

[104] Wike (2002,14).

[105] Wike (2002, 17).

uma mulher escrita, uma *scripta puella*, fundada por sua gramática poética e a serviço dela. Tomemos Cíntia e Lésbia, pois creio que ambas não se limitam a serem a contraparte feminina do *ego*-elegíaco, *Propertius*, de um lado, ou do enunciador de poemas, *Catullus*, de outro, como convenções poéticas; têm muito a nos informar uma, porquanto, discursos que são, estão plenamente engatadas a outras formas discursivas do período.

Além disso, mais uma questão deve ser revitalizada: o papel da estrutura narrativa proposta nesses poemas, pois como já anotei a base de minha argumentação consiste na análise de elementos poéticos inerentes à sua própria escrita, à sua própria "gramática", narrativa e poeticamente observável. Ainda que eu mesmo concorde com grande parte das teses de Veyne (1985), em pelo menos um ponto dele divirjo, já que o historiador não vê uma estrutura narrativa nos poemas de Propércio, dado que não possuem uma estrutura típica de uma história de amor. Nesse sentido, Veyne, inusitadamente, dá as mãos a Boucher (1965) que também entendia que não havia começo e fim análogo a uma novela no primeiro livro e o segundo livro é completamente independente de uma cronologia semelhante a de uma novela. Ocorre, no entanto, que ambos buscam nesses poemas marcas ortodoxas da narração, cuja estrutura é fixa e rígida. Liveley, nesse sentido, precisamente informa: *Yet theories of narrative show that even without action or plot, without telos or denouement, without continuity or chronology, both poets and readers can, and do, endow such poems with narrative meaning*.[106] Sob a perspectiva da poesia erótica – e a *Ars Amatoria* é marco essencial – nós podemos observar explicitamente – o subgênero é erotodidático – a função do *praeceptor amoris* como participante e guia de ações eróticas de seu leitor, assim ele assume um papel proativo na textualidade elegíaca: *est tibi agendus amans imitandaque uulnera uerbis*.[107] A narrativa na poesia erótica não se restringe a uma rigidez dos mecanismos ortodoxos, antes os extrapola, principalmente, quando podemos observar nela um posicionamento do *ego*-elegíaco nas ações que estão sendo apresentadas, advertindo os leitores que eles podem internalizar o papel, participando do jogo, fingindo ser aquilo que não são.[108]

[106] Liveley (2010, 212).

[107] Ov., *Ars* 1.611: Tu deves agir como amante e as feridas devem ser imitadas por suas palavras.

[108] Kennedy (2008, 22).

Quando falamos das meninas amadas – *puellae* – na elegia romana ou na poesia erótica, devemos continuamente suspeitar que elas não são exclusivamente o assunto ou o destinatário da poesia, ou seja, não são apenas aquilo do que se fala ou aquela com que se fala na poesia, mesmo porque a narrativa elegíaca é descontínua, características assumidas num momento podem ser absolutamente desmentidas num momento seguinte, assim elas são também a própria poesia também naquilo que há de divergência entre elas. Logo quando os poetas falam das amadas, falam de "fazeres poéticos. Assim, ao se observar os poemas de Lésbia, não observamos apenas o ἦθος ou os ἤθη de Lésbia, mas também a coleção de poemas associados à Lésbia, o mesmo ocorrendo Cíntia. Um bom argumento, como alerta Gibson, decorre do próprio nome que as amadas recebem. De um lado, Cíntia, Délia e Licóride, são nomes associados a Apolo, o deus da poesia, além de Corina e Lésbia manterem conexão direta com poetas gregas,[109] de sorte que esses nomes centrais, Cíntia e Lésbia, na poesia de Propércio e Catulo, por metonímia, são o próprio nome de suas poesias. Ainda que a informação apresentada por Apuleio,[110] associando esses nomes a *personae* históricas em Roma, transformando-os em pseudônimos, não seja algo confiável sob a perspectiva poética, isto é, jamais serão reais, uma vez que são poesia, a própria indicação de que são nomes atribuídos imprimem neles mesmos intencionalidade ficcional e metapoética. Entretanto, parece-me definitiva a compreensão foucaultiana de que na origem tudo tinha um nome – o nome próprio ou singular que progressiva e articuladamente passa a atuar junto de outras coisas que não são as originais e daí surgirem as figuras como a sinédoque, metonímia e a catacrese, ou mesmo, a metáfora se bem que a analogia é menos imediatamente sensível.[111] Diz Foucault que a unidade sólida e cerrada da linguagem é aquela que:

> pelo jogo de designação articulada, faz entrar a semelhança na relação proposicional. Quer dizer, num sistema de identidades e de diferenças, tal como é fundado pelo verbo *ser* e manifestado pela rede de *nomes*. A tarefa fundamental do "discurso" clássico consiste em atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser.[112]

[109] Gibson (2005, 166).

[110] Apul., *Apol.* 10.

[111] Foucault (1990,131).

[112] Foucault (1990, 137).

Lésbia, portanto, antes de ser o nome da amada no(s) Livro(s) de Catulo também deve ser entendida, como uma representante, um vetor poético em Catulo cuja linhagem está explícita no poema 51 com a tradução de Safo, por exemplo. Há que se observar também as referências pósteras operam o conceito. Horácio, por exemplo, associa Lésbio a um tipo de ritmo: *nil sine te mei/ possunt honores. hunc fidibus nouis,/ hunc Lesbio sacrare plectro/ teque tuasque decet sorores*[113] ou em, *Lesbium seruate pedem meique/pollicis orti*.[114] Essa referência a Lésbio como "fôrma" poética de maneira mais específica também irá aparecer associado a Alceu em *barbite, carmen,/ Lesbio primum modulate ciui*[115] e à Safo em Ovídio: *Ergo si remanente ignes tibi pectoris idem,/ Sola tuum uates Lesbia uincet opus*.[116]

Outra possibilidade para Lésbia é entendê-la como uma Musa, uma das *doctae sorores*. Nesse sentido parece-me que Catulo nos oferece uma boa indicação quando nos apresenta na sua dedicatória no v.9 o vocativo "*o patrona uirgo*" e em 2.1, o aposto para "*passer*", "*deliciae meae puellae*" e a dona do passarinho em 3.3 e a *mea Lesbia* no poema 5. Assim, creio que haja aqui uma sobreposição semântica e paradigmática, a deusa virgem, a minha menina e minha Lésbia são as mesmas *personae* com que o poeta há de "brincar" nas próximas *nugae.* Entretanto, a ideia de tratar a destinatária da poesia como musa parece-me muito distante de uma metáfora, antes é uma relação explícita entre o conteúdo e o continente, logo uma metonímia, relativamente simples. Falar que Cíntia e Lésbia são as musas das poesias de Propércio e Catulo respectivamente e, portanto, são seus próprios livros de poesia é algo trivial. Ocorre, porém, que a partir desta construção óbvia e trivial, Propércio já no segundo poema do *Monobiblos*, portanto, logo após o anúncio de seu programa poético em 1.1, sugere índices metalinguísticos materializados ou personalizados como que produzindo ou uma prosopopeia da poesia,[117] ou uma reificação de Cíntia. Ainda que soe anacrônica esta possibilidade – a da reificação – já que pode ser associada a uma visão marxista de *Verdinglichung*, revisitada por Lukács,[118] não tenho essa preocupação com esse possível viés, penso, antes, a reificação ou coisificação como uma simples operação de figuração que proporciona a transformação de

[113] Hor., *Carm*. 1.26.9-12: Sem ti os meus louvores nada podem:/ a ti e às irmãs tuas cumpre agora/ a este consagrar em novas cordas, /a este em Lésbio plectro. Tradução de Elpino Duriensee.

[114] Hor., *Carm.* 4.6. 35-36: guardai o Lésbio ritmo e os sons, que fere/ o meu polgar na lira. Tradução de Elpino Duriense.

[115] Hor., *Carm*. 1.32.4-6: possa viver, ó lira,/ que Lésbio cidadão tocou primeiro. Tradução de Elpino Duriense.

[116] Ov., *Tr*. 3.7.19-20: Se ainda remanessem igualmente os fogos de teu peito/ Somente a poeta Lésbia vencerá tua obra.

[117] Ov., *Am.* 3.1.5-10: *Hic ego dum spatior tectus nemoralibus umbris/ (Quod mea, quaerebam, Musa moueret opus),/Venit odoratos Elegeia nexa capillos,/ Et, puto, pes illi longior alter erat;/ Forma decens, uestis tenuissima, uultus amantis,/ Et pedibus uitium causa decoris erat.* Aqui, eu enquanto vagava, oculto pelas sombras do bosque/ (pois buscava um gênero que a Musa inspirasse), / eis que chega a Elegia, com cabelos cheirosos e trançados /e, acho, tinha um pé mais longo do que o outro. /A bela forma era decente; a vestimenta, muitíssimo tênue; o rosto, de amante:/ E o defeito nos pés era causa do decoro. (Tradução de João Angelo Oliva Neto e Paulo Martins).

[118] Lukács (1971, 83-149).

algo animado em coisa, no caso: Cíntia em poesia, como uma operação inversa da prosopopeia ou da personificação que consiste na transformação de algo inanimado em ser animado, ampliando, portanto, as suas possibilidades de nomeação. Diz Propércio:

> Quid iuuat ornato procedere, uita, capillo
> et tenuis Coa veste mouere sinus,
> aut quid Orontea crines perfundere murra,
> teque peregrinis uendere muneribus,
> naturaeque decus mercato perdere cultu,
> nec sinere in propriis membra nitere bonis?
> crede mihi, non ulla tua est medicina figurae:
> nudus Amor formam non amat artificem.[119]

Quando Propércio opta produzir um vocativo no primeiro verso, "*uita*", isso me parece muito importante, uma vez que indica uma ambiguidade programática que tanto serve a sua função profissional, aquela que lhe dá seu sustento, sua poesia, ou apenas, uma amplificação de sua amada, Cíntia, que acabara de ser apontada no poema anterior como essencial a sua produção poética – sua Musa. Fato é que opta pela ambiguidade deste termo nesse contexto. O mesmo verso produz outro dado poético importante, agora intertextual e metalinguístico: se considerarmos "cabelos enfeitados" como simplesmente o cabelo de Cíntia, temos um dado referencial; mas se entendermos que isso é uma alusão poética cujo tema é o cabelo da amada, temos imediatamente a indicação a dois poetas significativos para Propércio: Calímaco[120] e Catulo[121] e, nesse sentido, o cabelo ornado[122] é a própria poesia elegíaca produzida em moldes helenísticos, em cuja composição o ornamento é virtude da elocução. Outro ponto a ser observado é o fato de a "vida" caminhar com cabelos ornados. Propércio, a meu ver, indica o desenvolvimento escrito da sua própria poesia; essa caminha e se desenvolve (estamos no início do *Monobiblos*), envolta em uma tênue veste, numa roupa transparente que é o limite de uma metáfora compreensível, aquela em que os indicadores de compressibilidade são acessíveis àqueles que comungam da mesma *forma mentis*, dessa maneira a roupa diáfana torna o

[119] Prop. 1.2.1-14: De que te serve, vida, andar com cabelos ornados /E ondular tênues trajes de *Cós* /Ou espargir com mirra de *Orontes* os cabelos/ E aparecer com mimos estrangeiros/ E perder seu decoro natural com luxo comprado/ E não deixar brilhar o corpo com seus dons?/ Crê-me, tua beleza não carece de cosméticos:/ O *Amor* nu não ama artifícios de beleza.

[120] Call., *Fr.* 100.1 Pf.

[121] Catull. 66.

[122] Ver também Ov., *Am.* 1.1.19-20 e 1.3.1.5-10.

verso mais compreensível. A matéria é de Cós, terra de Filetas, um terceiro indicador metalinguístico do poema, sem esquecermos a mirra de Orontes que se ocupa do odor erótico da poesia sinestesicamente. O odor e o sabor da poesia são os da mulher. É digno de lembrança que as dobras da veste, o "*sinus*", apontam para o próprio movimento da escrita, a idas e vindas do verso e do reverso e do movimento e do ritmo do dístico, de versos "*impariter*".[123] Há que se lembrar que o mesmo movimento impresso à roupa e ao verso não pode ser apartado da própria forma curvilínea da mulher que pode ser observada pela transparência das vestes de Cós. Diante disso tudo, entretanto, esta mulher, esta poesia, é vendida, tendo em vista luxos peregrinos. Metalinguisticamente a poesia elegíaca, de acordo com Horácio e Quintiliano,[124] não é um fenômeno poético tipicamente romano, como por exemplo, a sátira.[125] Não só Cíntia pode ser comprada, como também a poesia, já que é uma mercadoria, de sorte que tanto uma como outra, poesia e mulher, são venais, são vulgares e populares. Propércio dissimula, contudo, a tese da beleza natural, uma vez que está sempre aplicado na artificialidade da poesia. A beleza de Cíntia não carece de cosméticos referencialmente, entretanto, a poesia operada por ele é toda ela fundada na artificialidade.

O dístico inicial de 2A.5 sobre o qual me debrucei há pouco, sinaliza a comunhão entre duas imagens de Cíntia: *Hoc uerum est, tota te fieri, Cynthia, Roma,/ et non ignota uiuere nequitia?*[126] A polissemia Cíntia apresenta consequências importantes. Num primeiro sentido temos que: a) Cíntia é afamada, conhecida, pois está na boca de todos em Roma; b) Cíntia vive em assumida devassidão, isto é, suas atividades são condizentes a uma *nequam*. Tomando a *persona* Cíntia como uma amante, ou uma meretriz – o que se confirma na narrativa nos seis primeiros versos do poema 2A.6 –, em ambos os casos significa, ao que parece, um vitupério, sua fama é *mala fama*, vulgar, impudica, venal. O fato de viver sob a égide da *nequitia* do segundo verso, portanto, confirma a afirmação e acrescenta, a meu ver, um componente de promiscuidade, afinal poderia ser ela afamada e não ser promíscua, mas a devassidão imprime uma componente vituperiosa.

[123] Hor., *Ars* 75.

[124] Hor., *Ars* 77-78: quis tamen exiguos elegos emiserit auctor,/ grammatici certant et adhuc sub iudice lis est. – Qual autor, entretanto, teria produzido antes exíguas elegias,/os gramáticos disputam e até hoje, a demanda está sub judice. Quint., *Inst.* 10.1.93: Elegia quoque Graecos provocamus, cuius mihi tersus atque elegans maxime videtur auctor Tibullus. Sunt qui Propertium malint. Ovidius utroque lascivior, sicut durior Gallus – Quanto à elegia nós também rivalizamos com os gregos, dessas o autor Tibulo parece-me muito mais esmerado e elegante. Há quem prefira Propércio. De um lado, Ovídio é mais afetado, assim como Galo, mais grosseiro.

[125] Quint., *Inst.* 10.93: Satura quidem tota nostra est – A sátira na verdade é toda nossa.

[126] Prop. 2.5.1-2: Isto é verdade o que está na boca de Roma, Cíntia,/ E que vives em aberta devassidão?

Mas, Cíntia é definitivamente poesia e o fato de estar na boca de Roma significa ser declamada por todos na cidade, é um livro popular, o *Monobiblos*, afinal o segundo livro está sendo escrito, portanto sua fama só pode advir do livro predecessor. O livro lido é o livro manuseado, um livro que indistintamente é manipulado por muitas pessoas o que implica, portanto, uma "promiscuidade positiva". Ser tocado, ser desenrolado, ser lido por muitos aponta para a sua *vulgarização* e *popularização*, logo afeito ao mundo devasso de inúmeros donos e donas que o(a) compraram. Assim o primeiro sentido dos primeiros versos de 2A.5 aponta para um lado do epidítico que é o vitupério e o segundo sentido aponta para o laudatório. Se Cíntia é uma meretriz, como já vimos em 2A.6, isto significa dizer que ela como livro produz benefícios pecuniários a quem a produziu, elegia; além de produzir a *bona fama*, viés, portanto, inverso ao da *mala fama* que já observamos.

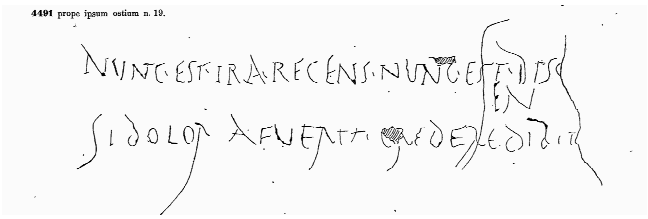
Parece-me também necessário observar o antepenúltimo verso *Cynthia, forma potens: Cynthia, uerba leuis* (v.28). Afinal é óbvia sua estrutura paralela que põe lado-a-lado as duas "Cíntias": a Cíntia-amada, *forma potens* e a Cíntia-palavras, isto é, *uerba*, uma clara indicação à Cíntia-poesia, livro, portanto. Pelo **OLD** *leuis*, cujo referente é *Cynthia*, pode ter o sentido de *suave*, *leve*, entretanto pode ter o sentido de inconstante (**OLD**, 15), ao se referir a pessoas, mas ao se unir a Cíntia-palavras devemos, retirar o referente do âmbito das "pessoas" e, colocá-lo no âmbito discursivo e, dessa forma, parece-me que o sentido de "*intended for amusement*" (**OLD**, 14), isto é, "destinada à diversão" se coaduna ao próprio jogo poético proposto programaticamente para a elegia. Nesse sentido, vale entender que as ações de Cíntia são próprias ao *ludus*, ao *iocus*, *Cynthia, uerba leuis*, é apropriada ao sexo à diversão da vida devassa, do *uitae modus* elegíaco. Essa construção poética, portanto, revela gnomicamente a própria condição discursiva de Cíntia.

Um pequeno exemplo dessa *popularização* ou *vulgarização* de Cíntia, sob o ponto de vista material e referencial, é um grafite encontrado em Pompéia (CIL, IV 4491). Ainda que August Mau, no século 19, proponha uma *visão de arte como arte oficial e monumental*, já que enfatiza a exiguidade de informações contidas nesses meios ou a

pouca importância das expressões "populares", uma vez que essas nada dizem sobre os homens "que desejaríamos conhecer", desprezando, sob o aspecto histórico, índices da vida cotidiana, ainda assim ele afirma categoricamente que com eles, os grafites, "ganhamos uma ideia viva de gostos, paixões e experiências pessoais".[127] Dessa maneira, como não poderia deixar de ser, o tema mais comum nesse meio, o grafite, é o amatório e, nesse sentido, ele pode refletir ou representar uma *forma mentis* daqueles a quem se destinam e de quem falam as elegias. Explicitamente o *scholar* afirma que algumas das linhas são retiradas de poetas cujo verso é o dístico elegíaco; outros foram feitos para uma ocasião especial, e não poucos dísticos foram adaptados, como se o candidato a poeta, tomando contato com a composição original, notou que realizá-la é muito mais difícil do que ele imaginava. Seja como for, a abundância desses grafites de amor evidenciam a popularização dessa fórmula poética – a elegia, de sorte que a vulgarização de Cíntia saiu da boca do *ego*-elegíaco e ganhou as paredes de Pompéia, e, quem sabe, também de Baias, Herculano e, obviamente, de Roma. O CIL IV, 4491 coincidentemente reproduz os versos 9-10 da elegia 2A.5:[128]

[127] Mau (1899, 482-3).

[128] nunc est ira recens nunc est disc[edere tempus]/ si dolor afuerit crede redibit [amor] – Hoje a ira é recente, hoje é tempo de separação:/ Se a dor se for, crê, o amor tornará. Ver Mau (1899, 485).



CIL IV 4491

Logo aquilo de que se ocupa a elegia sob o ponto de vista da constituição de sua *persona* feminina, sua vulgarização ocorre também historicamente sob o ponto de vista da materialidade dos versos de Propércio, de seu livro, de sua Cíntia. Assoma-se a esta estrutura narrativa singular um contraponto metafórico importante, o papel da *lena*.

4. A mulher e a poesia como sustento – Conclusões

Mesmo que metaforicamente Cíntia seja o livro, se a pensarmos referencialmente como *meretrix*, é necessário que ela tenha o auxílio de uma lena, isto é, de uma alcoviteira, de uma cafetina a servir o agenciamento de sua atividade econômica. Myers[129] apresenta uma hipótese para esta *persona* recorrente em Ovídio, Tibulo e Propércio.[130] Afirma que sob o aspecto poético ela é o êmulo do *praeceptor amoris*, assumido discursivamente na textualidade elegíaca e erótica. Isto seria motivado pelo fato de ela fazer a prédica de um código erótico, calcado na própria elegia cujo enunciador privilegiado não é ela, mas o *poeta-amator* ou *ego*-elegíaco. No entanto, referencialmente ela é necessária, logo se impõe à *puella* como instrutora erótica e, consequentemente, poética a fim de que a verossimilhança do discurso seja garantida. Assim, como é prerrogativa da *narratio* que o *preceptor* descreva e construa o amante adequado, a lena põe em risco o poeta, o desafia textualmente, afinal ela também faz seus *carmina*, entretanto esses são capazes de produzir a impotência sexual, portanto incapacidade poética. Tanto isto faz parte da elegia como prerrogativa genérica que todos três poetas elegíacos a amaldiçoam, a lena, denunciando principalmente seus poderes mágicos malévolos, seus carmina, que são dirigidos contra eles e seus *exiguos elegos* – uma invectiva explícita, portanto. A disputa, assim, mais do que sexual e venal, é discursiva, a fim de que se tenha e se estabeleça diante dos leitores quem detém afinal o poder sobre os *uerba*.

Ainda que o papel da lena seja o papel da *puella uetusta*, com a vênia do oximoro, e, assim, o *ego*-elegíaco perca seu interesse e passe a disputar com ela a *noua puella*, a nova poesia de novos poetas novos, posso dizer que sob a perspectiva da narrativa elegíaca, a lena é a voz de uma mulher na elegia como contraposição à voz masculina do poeta, sem aqui entrarmos em considerações de gênero, *gender*, digo. Entretanto, se do ponto de vista discursivo a *puella* é meretriz e poesia, o poeta, obrigatoriamente, além de *poeta-amator*, é também cafetão, proxeneta, rufião como a *persona* lírica da ode 3.6 de Horácio que, como vimos,

[129] Myers (1996, 1).

[130] Prop. 4.5.1-4.

busca para sua mulher, sua musa – talvez sua nova poesia, uma *uirgo matura* –, um *emptor pretiosus*, ele busca para Cíntia um melhor preço. Ele a deseja falada por toda Roma, para que lhe renda mais dividendos do que Laís, Taís e Frina.

A conclusão a que podemos chegar a partir do estabelecimento dessas relações referenciais e poéticas que se apresentam na elegia e na poesia erótica romana são: 0)a) Cíntia, Lésbia, Délia ou Corina são a amada ou a meretriz e a própria poesia; b) a *nequitia* é ambiente decoroso às ações dessas mulheres e seus pares; c) no decurso das narrativas eróticas e/ou elegíacas elas sofrem um processo de vulgarização e/ou popularização poética e/ou moral que podem ser lidos referencial ou poeticamente e d) esta estrutura de constituição das *personae*, esta estrutura poética, nos encaminha ao entendimento da proposição de T. S. Eliot quando, comparando a poesia de Catulo e de Propércio com a de Virgílio, diz: *Catullus and Propertius seem ruffians.* Ainda que Eliot tenha apenas detratado a poesia de ambos, Catulo e Propércio, por uma óbvia, clara preferência poética, isto é, a fim de elevar a poesia de Virgílio, posso dizer que acerta precisamente na tradução da alegoria que o conjunto da narrativa/ do discurso elegíaco de Propércio e da poesia erótica romana descortinam. Assim Cíntia e Lésbia, mais do que musas, amadas ou poemas são o eco-chave de preceitos poético-eróticos que estão na base de uma fronteira discursiva que foi articulada genericamente em Roma sob a rubrica da elegia ou de um enigma que estamos empenhados em decifrar.

Bibliografia

BALSDON, J. P. V. D. *Roman Woman: Their History and Habits.* London: The Bodley Head, 1962.

BOUCHER, J-P. *Études sur Properce: problèmes d' inspiration et D'art*. Paris: de Boccard, 1965.

CONTE, G. B. A Humorous Recusatio: On Propertius 3.5. *CQ* 50.1: 307-310, 2000. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1093/cq/50.1.307.

DYSON, J. T. The Lesbia Poems. In SKINNER, M. *A Companion to Catullus*. Malden & Oxford: Wiley & Blackwell, 2007. p. 254-275. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1111/b.9781405135337.2007.00016.x.

FANTHAM, E. The Image of Woman in Propertius' Poetry. In GÜNTHER, H.-Ch. *Brill's Companion to Propertius*. Leiden: Brill, 2009. p. 183-98. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1163/9789047404835_009.

FARRELL, J. Calling out the Greeks: Dynamics of the Elegiac Canon. In GOLD, B. K. *A Companion to Roman Love Elegy*. Malden & Oxford: Wiley & Blackwell, 2012. p. 11-24. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1002/9781118241165.ch1.

FEAR, T. The Poet as Pimp: Elegiac Seduction in the Time of Augustus. *Arethusa*, 33.2:217-240, 2000. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1353/are.2000.0009.

FEAR, T. Propertian Closure. In ANCONA, R.; GREENE, E. (eds.). *Gendered Dynamics in Latin Love Poetry.* Baltimore: The Jonhs Hopkins University Press, 2005, p. 13-40. **URI**: http://oro.open.ac.uk/id/eprint/9263.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FREUDENBURG, K. Horatius Anceps: Persona and Self - revelation in Satire and Song. In DAVIS, G. *A companion to Horace*. Malden & Oxford: Wiley & Blackwell, 2010: **DOI**: 10.1002/9781444319187.ch14.

GIBSON, R. Love Elegy. In HARRISON, S. *A Companion to Latin Literature*. Malden & Oxford: Blackwell, 2005, p. 159-173. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1002/9780470996683.ch12.

GONÇALVES, J. M. T. O poeta, a amada e o rival: contributos para um retrato. *Classica*, 21.2, p. 205-220, 2008. **DOI**: http://dx.doi.org/10.14195/2176-6436_21-2_4

GOOLD, G. P. *Propertius. Elegies*. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, s/d.

GREENE, E. Elegiac Woman: Fantasy, Materia , and Male Desire in Propertius 1.3 and 1.11. *AJPh*,116.3, p. 303-18, 1995b. **DOI**: http://dx.doi.org/10.2307/295446.

GREENE, E. *The Erotics of Domination*: Male Desire and the Mistress in Latin Love Poetry. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

GREENE, E. (2000). Gender Identity And The Elegiac Hero In Propertius 2.1. *Arethusa* 33.2 p. 241-261, 2000. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1353/are.2000.0010.

GRIFFIN, J. Augustan Poetry and the Life of Luxury. *JRS* 66, p. 87-105, 1976. **DOI**: http://dx.doi.org/10.2307/299782.

GRIFFIN, J. Propertius and Antony. *JRS* 67, p. 17-26, 1977. **DOI**: http://dx.doi.org/10.2307/299915.

HALLETT, J. P. Women in Augustan Rome. In JAMES, S. L.; DILLON, S. (2012). *A Companion to Women in the Ancient World*. Oxford: Blackwell, 2012. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1111/b.9781405192842.2012.00041.x

HESLIN, P. Metapoetic Pseudonyms in Horace, Propertius and Ovid. In *JRS* 101, p. 51–72, 2011. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1017/S0075435811000062.

HEYWORTH, S. J. *Cynthia. A Companion to the Text of Propertius*. Oxford: OUP, 2007.

HUBBARD, M. *Propertius*. London, 1974.

JAMES, S. L. Introduction: Constructions of Gender and Genre in Roman Comedy and Elegy. *Helios* 25, p. 1-16, 1998.

JAMES, S. L. *Learned Girls and Male Persuasion*: Gender and Reading in Roman Love Elegy. Berkeley: California University Press, 2003.

JAMES, S. L. 'Ipsa Dixerat': Women's Words In Roman Love Elegy. *Phoenix* 64.3/4, p. 314-344, 2010. **DOI**: http://dx.doi.org/10.2307/23074749

JOHNSON, W. R. Propertius. GOLD, B. K. *A Companion to Roman Love Elegy*. Malden & Oxford: Wiley & Blackwell, 2012. p. 39-52. **DOI**: http://dx.doi.org/ 10.1002/9781118241165.ch3.

KENNEDY, D. Elegy and the Erotics of Narratology. In LIVELEY, G.; SALZMAN-MITCHELL, P. *Latin Elegy and Narratology*: Fragments of Story. Columbus: The Ohaio Syate University Press, 2008, p. 19-33.

KING, J. K. Sophistication vs. chastity in Propertius' Latin love elegy. *Helios*, 4, p. 67–76, 1976.

LACHMANN, K. (ed.). *Sexti Aurelii Propertii Carmina*. Leipzig: Teubner, 1816.

LANGLANDS, R. *Sexual Morality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LEIGH, M. The Pro Caelio and Comedy. *CPh*, 99.4, p. 300-335, 2004. **URL**: http://www.jstor.org/stable/10.1086/429939.

LIVELEY, G. Cynthia prima fuit, Cynthia finis erit: Time and Narrative in Propertius 4. *Helios*, 37.2, p. 111-127, 2010. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1353/hel.2010.0005.

LOPES, C. G. *Confluência genérica na Elegia Erótica de Ovídio ou a Elegia Erótica em elevação*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2010. **URL**: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-03032010-133009/pt-br.php

LUKÁCS, G. Reification and the Consciousness of the Proletariat. In *History and Class Consciousness*: Studies in Marxist Dialectics. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Mass: MIT Press: 1971. p. 83-149.

LYNE, R.O.A.M. Propertius 2.10 and 11 and the Structure of Books '2a' and '2b'. *JRS*, 88, p. 21-36, 1998a. **DOI**: http://dx.doi.org/10.2307/300803.

LYNE, R.O.A.M. Introductory Poems in Propertius 1.1 and 2.12. *PCPhS*, 44, p. 158-81, 1998b. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1017/S006867350000225X.

MCNEILL, R. L. B. *Horace Image, and Identity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

MANWELL, E. Gender and Maculinity. In SKINNER, M. *A Companion to Catullus*. Malden & Oxford: Wiley & Blackwell, 2007. p. 111-138: **DOI**: http://dx.doi.org/10.1002/9780470751565.ch7

MARTINS, P. *Elegia Romana*: Construção e Efeito. São Paulo: Humanitas, 2009. **DOI**: http://dx.doi.org/10.13140/2.1.3644.9605

MARTINS, P. Ekphrasis, Digression and Elegy: Propertius 2.12. (2015a: texto inédito).

MARTINS, P. O jogo elegíaco: fronteiras entre a cultura material ou intelectual e a ficção poética **DOI**: http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.1.3535.7608 (2015b: artigo inédito – sob referee).

MARTINS, P. Rumor, lei e elegia: considerações sobre Propércio, 2.7 **DOI**: http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.1.1110.9285 (2015c: artigo inédito – sob referee).

MAU, A. *Pompeii. Its Life and Art*. Translated by Francis W. Kelsey. New York: Macmillan, 1899.

MAURÍCIO, S. M. M. *Cícero em Defesa de Célio*. Dissertação de Mestrado. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013. **URI**: http://hdl.handle.net/10316/23960.

MILLER, P. A. The *Puella:* accept no substitutions! In THORSEN, T. S. (ed.). *The Cambridge Companion to Latin Love Elegy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 166-79. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1017/CCO9781139028288.015.

MURGIA, C. E. (2000). The Division of Propertius 2. *MD*, 45, p. 147–252, 2000. **DOI**: http://dx.doi.org/10.2307/40236186.

MYERS, K. S. (1996). The Poet and the Procuress: The Lena in Latin Love Elegy. *JRS* 86, p. 1-21, 1996. DOI: http://dx.doi.org/ http://dx.doi.org/10.2307/300420.

POMEROY, S. B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Woman in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books, 1995.

RAMAGE, E. S. Augustus' Treatment of Julius Caesar. Historia: Zeitschrift fu¨r Alte Geschichte, 34. 2, p. 223-245, 1985. URL: http://www.jstor.org/stable/4435922

SALLES, C. *Nos Submundos da Antiguidade*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SCHEIN, S. L. 'Our Debt to Greece and Rome': Canon, Class and Ideology. In HARDWICK, L.; STRAY, C. *A companion to classical receptions*. Malden & Oxford: Wiley & Blackwell, 2008. p. 76-85. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1002/9780470696507.ch6.

SCHOFIELD, M. Republican Virtues. In BALOT, R. K. *A companion to Greek and Roman political thought*. Malden & Oxford: Blackwell, 2009. p. 199-213. DOI: http://dx.doi.org/10.1002/9781444310344.ch13.

SHARROCK, A. Constructing Characters in Propertius. *Arethusa*, 33.2, p. 263-84, 2000. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1353/are.2000.0013.

SKUTSCH, O. The Second Book of Propertius. *HSCP* 79, p. 229-33, 1975.

VASCONCELOS, P. S. de *Catulo, O Cancioneiro de Lésbia.* São Paulo: Hucitec, 1991.

VEYNE, P. *A Elegia Erótica Romana.* São Paulo: Brasiliense, 1985.

WYKE, M. Written Woman; Propertius'scripta puella. *JRS*, 77, p. 47-61, 1987a. **DOI**: http://dx.doi.org/10.2307/300574.

WYKE, M. The elegiac woman at Rome. *PCPhS*, 33, p. 153-78, 1987b. **DOI**: http://dx.doi.org/10.1017/S0068673500004971.

WYKE, M. *Roman Mistress*: Ancient and Modern Representations. Oxford: Blackwell, 2002.

SELF-REVELATION AND CONCEALMENT IN CAESAR'S *DE BELLO GALLICO*: CICERO, ORGETORIX, AND THE BELGAE

William Henry Furness Altman*

* Universidade Federal de Santa Catarina

ABSTRACT: Building on the work of others who have seen an allusion to the First Triumvirate in the tripartite Gallic conspiracy led by Orgetorix, this article shows how Caesar reveals himself as formidable between the lines of *De bello Gallico*, and particularly in its famous opening.

KEYWORDS: Julius Caesar, *De bello Gallico*, First Triumvirate, Cicero.

AUTORREVELAÇÃO E DISSIMULAÇÃO NO *DE BELLO GALLICO* DE CÉSAR, CÍCERO, ORGETORIX E OS BELGAS

RESUMO: Baseando-se no trabalho de outros estudiosos que viram uma alusão ao Primeiro Triunvirato na tripartite conspiração gálica comandada por Orgétorix, este artigo mostra como César se revela como alguém formidável nas entrelinhas da obra *De bello Gallico*, e particularmente em sua famosa abertura.

PALAVRAS-CHAVE: Júlio César, *De bello Gallico,* Primeiro Triunvirato, Cícero.

1. Introduction

Caesar apparently delays his "entrance into history."[1] Although by no means hesitant to make himself conspicuous in *De Bello Gallico*,[2] he mentions himself for the first time at 1.7.1, using the dative form *Caesari*. Even at 1.7.1, then, it is only after information

[1] The reference is to Strasburger 1938.

[2] *De Bello Gallico* 7.88.1. References will be to Du Pontet 1890, and will be cited by book, chapter, and section numbers alone.

has come "to Caesar" that he assumes his characteristic role as the subject of three verbs—parallel to his more famous triplet *veni*, *vidi*, *vici*—*maturat*, *contendit*, and *pervenit*. The fact that his first entrance is marked by precisely three verbs reminds us of his book's famous opening sentences, where triads multiply: Gaul has been divided into three parts (1.1.1), its inhabitants differ among themselves in three respects (1.1.2), and three rivers are required to divide them geographically (1.1.2). Moreover, when Caesar explains why the Belgae are the strongest/bravest of them all (*fortissimi omnium*), he gives three reasons for their strength in 1.1.3: (1) their greater distance from the *cultus* and *humanitas* of the Roman Province of Narbonese Gaul,[3] (2) the fact that merchants seldom come among them, importing "those things that pertain to effeminizing spirits,"[4] and (3) they are continuously waging war with their neighbors, the Germans. In addition to seeing these triads as signs of careful composition in general,[5] I will argue more specifically in this paper that it was Caesar's intention to reveal what I will call his "formidable" position among the secret conspiracy of Crassus, Pompey, and Caesar, known to posterity as "the First Triumvirate," and will furthermore suggest that this intention should be considered in the context of Caesar's rivalry not only with his fellow-triumvirs, but with Cicero.

2. The dialectic of self-revelation and concealment

Following a hint from Hermann Fränkel,[6] Yves Gerhard argued in his path-breaking 1991 article "*Orgétorix l'Helvète et la* Bellum Gallicum *de César*" that the conspiracy of Orgetorix the Helvetian, Dumnorix the Aeduan, and Casticus the Sequanian was an allusion to the First Triumvirate.[7] Gerhard remarks six important parallels: (1) the secret character of the alliance, (2) the chronological simultaneity of the two triads, (3) the common goal of the two conspiracies, i.e., the achievement of kingly power (*regnum*), (4) the use of marriage for a political goal in both, (5) a common appeal to the people against the aristocracy, and (6) the eventual defeat of the coalitions.[8] Before

[3] The rival claims of Massilia and Narbo are discussed in Holmes 1911, p. 3-4.

[4] 1.1.3. Unless otherwise indicated, all translations are my own.

[5] See Torigian 1998, p. 46-47.

[6] Fränkel 1955, p. 304: "Die Parallele mit Caesars eigenem Aufstieg liegt um so näher, als zu Orgetorix' Unternehmen auch ein Triumvirat mit zwei anderen Männern gleichen Schlages gehört, dessen Ziel die Beherrschung Galliens war (1.3.8)."

[7] Gerhard 1991, p. 271: "il faut examiner le parallélisme frappant, quique jamais encore étudié, entr la coalition des trios princes gaulois et le triumvirat de César, Pompée et Crassus."

[8] Gerhard 1991, p. 273: "6. *L'echec de la coalition*. Orgétorix, dénoncé, inculpé, incarcéré, mourut en prison (1, 4). Le triumvirat de Cesar, Pompée et Crassus, s'il ne connut pas une fin analogue, était en réalité dissous lors de la rédaction du *Bellum Gallicum*, en 52 ou 51." The attached note cites Michel Rambaud, pioneer of the critical reading of Caesar's commentaries. "Le mort en couches de Julia en septembre 54 puis celle de Crassus en juin 53 rompirent l'alliance entre César et Pompée, et déclenchèrent l'hostilité que déboucha la guerre civile." The parallel

modifying Gerhard's conclusions, particularly with regard to "(6)," it is important to state that I fully endorse his approach and intend to extend it. Admiring Gerhard, I also note with pleasure that Catherine Torigian[9] cites his article in the important collection *Julius Caesar as Artful Reporter* and, more recently, so does Randy Fields,[10] yet another high school Latin teacher.[11]

There is good reason for this connection: high school Latin teachers are accustomed to begin at the beginning, and it is in the famous opening words of Caesar's *De Bello Gallico* that the curious dialectic between concealment and self-revelation that is my subject first appears. To begin with, the use of the word "dialectic" suggests philosophy and Caesar introduces dialectic in this sense by the words *Gallia est omnis divisa in partes tres*. The philosophical dialectic in play here is, or rather involves, the ancient problem of the One and the Many: if Gaul is actually one, i.e., if there exists such a thing as *Gallia omnis*, then "it" is not divided into many parts. On the other hand, if it is essentially "divided," then it is not one. Impatient of philosophical conundrums, we reply that it is obviously both: hence the applicability of the word "dialectic." With the word "dialectic" having been justified, then, the dialectic of self-revelation and concealment is implicit in the words *divisa est*. Nothing would be easier than to tell the budding Latinist that these words mean: "Gaul is divided." But if the intent is actually to teach Latin, then these words must be recognized as the classic example of the perfect passive: as a matter of grammar, then, "Gaul has been divided."[12] To delve a bit further into the subterranean simplicities that are the lowly high school teacher's stock in trade, the verb *dividere* does not involve an act of what we would call "dividing" (i.e., cutting, splitting, or separating) but rather, primarily, an act of "seeing": Gaul has been seen in its discrete, distinct, (pardon the etymological neologisms:) dis-verse, and indeed dis-ferent parts. But "having been seen" (as dis-tinct and dis-visible) by whom? Certainly not by the Romans: there is no reference here to Cisalpine, Narbonese, and the non-Roman "hairy" or "trouser-wearing" Gaul beyond it—the obvious triad from a contemporary Roman's perspective—but instead, the two parts of Gaul

between Orgetorix giving his daughter in marriage to Dumnorix and Caesar giving Julia to Pompey would have been the decisive clue for a Roman reader and should be so as well for us; see Gerhard's fourth parallel at 272.

[9] Torigian 1998, p. 60 n. 14 and 52-53: "Yet such connections as he [sc. Gerhard] makes between Orgetorix and Caesar are, in Gerhard's own opinion, insufficient grounds for Caesar's inclusion of the Orgetorix story, and Gerhard ends his study with the admission that he does not know why the episode is there. The notion of a parallel triumvirate is indeed a captivating one, but it does not take into consideration the presence of a rhetorical link between Orgetorix' thinking and Caesar's own which reveals how inclusion of the episode serves Caesar's propagandistic goals. The link is established when a statement pronounced initially in Caesar's voice reappears as *oratio obliqua* [cf. following note] in the mouth of Orgetorix."

[10] Fields 2005, p. 20 n. 61. This citation is attached to the following sentence: "The speech is framed by Orgetorix' exhortation to assume supreme command (Caesar uses a form of the word *regnum* three times in the narrative surrounding Orgetorix' speech), and immediately before the speech, the Helvetian king arranges the marriage of his daughter to Dumnorix,

that every Roman knows (Cisalpine and Narbonese Gaul) are ignored while that distant Transalpine Gaul—well beyond the Roman *provincia*—has been seen by an unnamed someone as not only being "all Gaul," but also as divided into three parts. Quite apart, then, from exposing his readers to the dialectic of the One and the Many, Caesar is not only revealing himself to be the missing ablative of agent by whom Gaul "has been divided" in a totally unfamiliar, and indeed in a non-Roman way,[13] but has unquestionably concealed himself as this secret agent. In short: introduced in the dative in 1.7 (*Caesari cum id nuntiatum esset*), Caesar has already both revealed and concealed himself as the missing ablative of agent in 1.1. This, then, constitutes the first example of the dialectic of revelation and self-concealment in play here; indeed no earlier example would be possible, given that this is how Caesar chose to begin his text. I will suggest that he did so in order to make himself "formidable."

3. Caesar as "formidable"

The patent purpose of the first six chapters of *De Bello Gallico* Book I is to explain the Helvetian migration as a threat to Rome, and thus to justify Caesar's apparently defensive actions in response. It is therefore significant that Caesar derives the threat posed by the Helvetians from their similarity to the Belgae. This is at first sight curious: the Belgae are the first of the three parts of his newly divided Gaul that Caesar chooses to discuss, but the Helvetians—the primary subject of Book I—are not Belgae, who only take center stage in Book II. And there is another problem: there is no pressing need for Caesar to mention Orgetorix at all here, because by the time of the threatening Helvetian migration, Orgetorix is already dead. But there is even less reason—unless, that is, we are prepared to find "reason" in Caesar's conscious dialectic of self-revelation and concealment—to introduce the Belgae at this early stage. My claim is that he does so for the same reason that he is writing *De Bello Gallico* in the first place: in order to make himself fearsome or "formidable" (L. *formidabilis*) in a Rome

a political arrangement that undoubtedly recalled to Caesar's audience the parallel *Roman* arrangement between Caesar and Pompey [n. 61]."

[11] Fields teaches Latin at a private high school in Atlanta, Torigian is an experienced secondary school Latin teacher, formerly of the Browning School, and GERHARD teaches Latin at the Gymnasium 'Les Cloches' in Lausanne.

[12] Kraner, Dittenberger, and Meusel (ad loc.) cites 6.16.1 as a parallel; more pertinent is 1.4.1.

[13] Given Caesar's implicit but disguised agency in dividing Gaul, it is tempting to consider the opening words of *De Bello Gallico* as the simultaneous revelation and concealment of an *arcanum imperii*. Vogt 1960 explores the implications of the interesting fact that the words "*divide et impera*" (see the humorous note at 211 n. 29) are not to be found in classical Latin literature. Unfortunately, Vogt attempts to explain this lacuna by denying that the Romans made a conscious practice of this policy; rejecting the commonsense dialectic of "first divide, then unite" (see Vogt's citation of F. E. Adcock at 210 n. 26), he argues that dividing enemies was at most an "instinct" (210 and 218) and that already divided enemies—Gaul is his principal example (207-8)—made Roman unification possible.

that, thanks to the Triumvirate, already "has been divided into three parts." Before identifying himself with the dead Helvetian architect of what I will call "the Gallic Triumvirate"—the "historical" Orgetorix (whose only actual claim to historical significance is that he was the instigator of the Helvetian migration that is now being undertaken without him, after his death)—Caesar links the Helvetians to the strongest inhabitants of his own tripartite or rather self-divided three-fold Gaul. Having first divided Gaul into three parts in accordance with his own conceptions and purposes, he incongruously turns next to the distinctive excellence of the Belgae, a topic with no conceivable relevance to Book I. And having explained their excellence by yet another triad (i.e., distance from the province, paucity of imported luxuries, and continuous fighting with Germans), he derives the formidability of the Helvetians—which of course is highly relevant to Book I—from the Belgae by means of the last of these explanations. I want to show that the second step in Caesar's concealed self-revelation is the otherwise illogical emphasis he places on the Belgae.

> Of all these, the bravest-strongest [*fortissimi*] are the Belgians, on account of the fact that they are farthest removed from the culture and humanity [*humanitate*] of our province and least often to them do merchants come, importing those things that pertain to the effeminizing of spirits [*ad effeminandos animos*], and because they are nearest to the Germans who dwell across the Rhine, with whom they continuously wage war. For which reason, the Helvetii also surpass the other Gauls in virtue [*virtute*]…[14]

4. Caesar and cicero on *virtus* and *humanitas*

The crucial trope in Caesar's description of the Belgae is the sharp division between *virtus* and *humanitas*: to begin with, the Belgae are *fortissimi* because they are farthest away from *humanitas*. The words Caesar uses to describe the Belgae indicate the ghostly presence of another of Caesar's rivals: Cicero. The literary phase of this competition begins with *de Bello Gallico*, and Caesar's attempt to divorce *virtus* from *humanitas* in his description of the Belgae is best understood in the context of Cicero's *Pro Archia* (62 B.C.).

It seems more likely that the curious coincidence of this maxim's repeated application and its literary absence indicates that whatever other errors are to be found in Hohl 1933, he was correct to conclude that *divide et impera* was an *arcanum imperii* (144; cf. Vogt 1960, p. 200 n. 7 and 213). This would then constitute another example of Caesar's self-revelation and concealment.

[14] Caesar, *de Bello Gallico* 1.1 (translation mine); see McDonnell 2006, p. 300-2 and Riggsby 2006, p. 83-90 for Caesar's conception of virtue.

In a pertinent linguistic echo, Caesar reverses the meaning of the following sentence in Cicero's speech when pointing out the absence among the Belgae of *ea quae ad effeminandos animos pertinent*: *Etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum, et quasi cognatione quadam inter se continentur*.[15] In addition to the fact that Cicero must depend throughout on the jury's *humanitas* (*pro Archia* 2.3.9 and 12.31.13-14), his defense of literature also involves supplementing manly *animi*, not undermining them/it:

[15] Cicero *pro Archia* 1.2.19-21; cf. 3.4.19; references to *pro Archia* include line-numbers based on Clark 1911.

> *An tu existimas aut suppetere nobis posse quod cotidie dicamus in tanta varietate rerum, nisi animos nostros doctrina excolamus; aut ferre animos tantam posse contentionem, nisi eos doctrina eadem relaxemus? Ego vero fateor me his studiis esse deditum.*[16]

[16] Cicero *pro Archia* 6.12.7-11.

As this last sentence indicates, Cicero is aware that a defense of literature can be made to seem un-Roman, and Caesar knew well how to exploit this sentiment. But Cicero's defense is strong enough to have put Caesar on the defensive (8.17.15-16): *Quis nostrum tam animo agresti ac duro fuit ut Rosci morte nuper non commoveretur*? Clearly Caesar's Belgae would not be so moved. But Cicero's chief weapon is not the ridicule reserved for those who are *longissime absunt a cultu atque humanitate* but rather a reasonable and moderate blending of *virtus* and *humanitas*:

> *Ego multos homines excellenti animo ac virtute fuisse, et sine doctrina naturae ipsius habitu prope divino per se ipsos et moderatos et gravis exstitisse, fateor: etiam illud adiungo, saepius ad laudem atque virtutem naturam sine doctrina quam sine natura valuisse doctrinam. Atque idem ego contendo, cum ad naturam eximiam atque inlustrem accesserit ratio quaedam conformatioque doctrinae, tum illud nescio quid praeclarum ac singulare solere exsistere.*[17]

[17] Cicero *pro Archia* 7.15.19-27.

It is against this Ciceronian synthesis that Caesar responds in his self-revealing description of the Belgae. It is further noteworthy that Caesar's disjunction between *virtus* and *humanitas* is sexualized: since the luxuries imported by merchants contribute *ad effeminandos animos*, the masculine element in *virtus* is emphasized. As a whole,

then, the passage argues that the Belgae, and by extension the Helvetii, are manly while those closer to Rome—whether these be Gauls or Caesar's fellow Romans—are effeminized by this proximity and its effects. It is, then, as the Roman analogue of the Belgae that Caesar makes his second appearance. Indeed his first appearance (as the concealed agent ablative of *divisa est*) yields its first harvest precisely by permitting Caesar to suggest that it is he, alone among the Romans, who is *fortissimus*, just as the Belgae are *fortissimi* among those who inhabit Gaul. It is Caesar—as opposed to Pompey and Crassus in particular—who is farthest removed from the culture of Rome: he is not only at present living beyond the reach of the luxuries that effeminize his rivals, but he is also fighting those who have fought the Germans, and soon enough, in the person of Ariovistus, he will himself be fighting Germans as well. But in this first triad, Caesar makes no effort to distinguish himself from Pompey and Crassus, as he will do later in the case of the Gallic Triumvirate: no details about the Aquitani or Celtae/Galli are offered to the reader here. It is therefore tempting to say that Caesar's sole purpose in lavishing attention on the formidable Belgae is to begin the process of distinguishing Caesar himself as "formidable" by explaining his conception—his frightening conception, it should be added—of what makes a man *fortis*.

5. Caesar, analogy, and the gallic triumvirate

The Helvetian revolutionary Orgetorix is the first person mentioned in Caesar's *De Bello Gallico*: *Apud Helvetios longe nobilissimus fuit et ditissimus Orgetorix* (1.2.1). The Belgae are *longissime absunt*; Orgetorix is *longe nobilissimus*; so much for intra-textual linguistic analogy. As far as the extra-textual analogy between Caesar and Orgetorix is concerned—and it is worth mentioning that Caesar was an expert on analogy[18]—Caesar is, from the start, making himself more formidable than he actually was: *ditissimus* applies to him much less than *nobilissimus*,[19] at least, that is, at the start of the campaign in Gaul. But then again, he does not claim that Orgetorix was *longe ditissimus*; even in his exaggerations, he seems conscious

[18]

[19] Beginning with the sentence: "The origin of the Iulii was shrouded in myth deriving their ancestry from Aeneas and Venus long before the age of Caesar" (11), Badian 2009 deserves careful attention.

of the need for a certain, if severely limited, degree of verisimilitude. The important thing to be learned here is (1) that "formidable" has a double meaning, and (2) that Caesar is willing to exaggerate his formidability. In the face of foes, "formidable" should be taken in its etymological purity: Caesar is willing to exaggerate in order to make himself appear to be terrifying. But he is also writing for friends, and for those, the French word *formidable* applies: he is both (as in colloquial English) "awesome" (for his friends) and "awful" to his foes. In addition to encouraging his supporters with the belief that he can afford to reward them generously, Caesar's *ditissimus* inaugurates a curious but ongoing suppression of the man who had once paid his debts: M. Licinius Crassus (Suetonius, *Caesar* 18.1, Plutarch, *Life of Caesar*, 11.2-3, *Life of Crassus* 7.6, and Appian, *Civil War*, 2.27).

> *Is, M. Messala et M. Pupio Pisone consulibus, regni cupiditate inductus coniurationem nobilitatis fecit, et civitati persuasit ut de finibus suis cum omnibus copiis exirent: perfacile esse, cum virtute omnibus praestarent, totius Galliae imperio potiri*. (Caesar, *De Bello Gallico*, 1.2.1-2).

Since Orgetorix simply does not exist outside of the pages of Caesar's *De Bello Gallico*, it hardly matters that he lies to his people: although the Helvetians may well surpass the remaining Gauls in virtue (1.1.4), he elides the Belgae. More importantly, Orgetorix tells the people that he aims to do what Caesar actually did: gain the *imperium* of all Gaul. In this light, Orgetorix become the inevitable third form in which Caesar both appears and disappears in the opening pages of *de Bello Gallico*. In the case of Orgetorix, the promise of this *imperium* is strictly for popular consumption: his real goal is to secure kingly power for himself, and Caesar's *De Bello Gallico* is a monument to an analogous truth about himself. In this light, Caesar's *De Analogia* should not be judged entirely lost: just as Caesar can only become first man in Rome by leaving Rome and conquering "all Gaul," so also can Orgetorix only secure his *regnum* by leaving his homeland behind. The conquest of *tota Gallia* is merely a means to an end for both, and that end is *regnum*. But the word "both" does not really

apply. Just as the division of Gaul into three parts cannot conceal the fact that all Gaul is actually one, so also the invention of the completely unnecessary Orgetorix—the Helvetians are on the move in 58 B.C. even though Orgetorix is dead—is Caesar's way of allowing Caesar to dominate *De Bello Gallico* even before he mentions himself for the first time at 1.7. In describing or rather by recreating Orgetorix, then, Caesar is actually describing himself. And Caesar's most famous book—like the speech of Orgetorix to its Helvetian counterpart—is Caesar's speech to his own, i.e., to the Roman *civitas*. Funny for his friends, terrifying to his foes, Caesar's formidability is announced in the jocular threat of his book's deceptive opening word: Caesar's concern is not Gallia: thanks to the Triumvirate of which he is part, the truth of the matter is rather that *Roma est omnis divisa in partes tres*.

Even though Caesar's detailed treatment of "the Gallic Triumvirate" will be delayed until 1.3.4-5, it has really been his subject from the start. Announced by the multiplying triads of 1.1.1-3, the Triumvirate reappears when the triads return in the context of Orgetorix. In addition to the three geographical features that confine the Helvetians,[20] the plan of Orgetorix is based on the most significant of political triads: the interplay of monarchy, oligarchy, and democracy.[21] As befits a descendent of Venus, Caesar employs his analogue Orgetorix to inform us that "he" is motivated by *cupiditas*: an erotic passion for kingly power (*regnum*). Having situated himself in relation to monarchy, he introduces the Triumvirate for the second of three times: it is a *coniuratio nobilitatis*. More importantly, like the triad-completing *civitas* that he will persuade by democratic means,[22] this *coniuratio* is merely a means to an end. But it is also something more: it is the means by which the dream of Orgetorix will survive his death. Although Caesar does not name the noble co-conspirators of the dead Orgetorix, the fact that the Helvetian state carries on the project that these men surreptitiously promulgated, proves conclusively that a *coniuratio* can survive the death of its founder. This observation will prove to be significant.

[20] 1.2.3 (triad annotated): *Id hoc facilius iis persuasit, quod undique loci natura Helvetii continentur:* [1] *una ex parte flumine Rheno latissimo atque altissimo, qui agrum Helvetium a Germanis dividit;* [2] *altera ex parte monte Iura altissimo, qui est inter Sequanos et Helvetios;* [2] *tertia lacu Lemanno et flumine Rhodano, qui provinciam nostram ab Helvetiis dividit*.

[21] Cf. Herodotus 3.80-83.

[22] The reference to the Social Democratic bogey in pre-War Germany at Kraner, Dittenberger, and Meusel 1913, p. 85 is tragic-comic in retrospect with tragedy dominating with respect to the note as a whole.

6. Caesar's intention

For the present, Caesar leaves no doubt that Orgetorix is the architect of the conspiracy. He also leaves no doubt as to the timing: the second and third individuals mentioned in *de Bello Gallico* are the Roman Consuls who allow Caesar's readers to date the origin of the Helvetian conspiracy to 61 B.C. In the context of the Roman Triumvirate, it is easy to see that Caesar is lying: the Roman Orgetorix probably did not initiate the analogous conspiracy and, regardless of who did, it was probably not formed in 61 B.C. On the other hand, it is impossible to prove either statement: that's the thing about conspiracies. In other words: we simply do not know who initiated the plan for "the First Triumvirate" or when it finally came together. Caesar's apologists are particularly useful here: Erich S. GRUEN in particular does whatever he can to delay its formation and our scanty information—it was a secret, after all—allows him to do so.[23] But this lack of data cuts the other way: if we have no solid grounds for refusing to allow GRUEN to push the date forward from the traditional 60 B.C. to 59, we likewise have no solid grounds for refusing to allow Caesar's Helvetian analogy to push the date back to 61. After all, Caesar is the only one of the three Triumvirs who can still speak to us through the written word, and his book *De Bello Gallico* is the closest in time to the formation of the Triumvirate. In short: as one of only three who knew the truth about that formation, and moreover as the only one of them who may have revealed—if the Helvetian-Roman analogy is entertained—its secret circumstances, his testimony deserves careful consideration. And that testimony indicates that Caesar was the Triumvirate's architect, and that he formed it in 61 B.C.

[23] See Gruen 2009, p. 31.

On the other hand, Caesar's intention is not to instruct posterity as to the true circumstances of the Triumvirate's formation or, for that matter, about anything else: he is rather attempting throughout *De Bello Gallico* to make himself appear "formidable", to both friends and foes. A decision in 60 B.C. by the rivals Pompey and Crassus to jointly support Caesar's bid for the Consulate in 59 B.C. is no doubt a considerably more plausible account of the

Triumvirate's origins. But this account diminishes the formidability of Caesar, and therefore the author of *De Bello Gallico* has no good reason to confirm it. I suspect, by the way, that the truth about the importance of the three men with respect to the Triumvirate is precisely the opposite of how it seems to us in retrospect: arranged in order of importance, the Triumvirate consisted of Crassus, Pompey, and Caesar, and not Caesar, Pompey, and Crassus. It is interesting that GRUEN supports the rather implausible notion of Caesar's constructive agency;[24] apparently equally well disposed to Rome's two powerful rivals, Caesar seems like more of a go-between to me.[25] But Caesar's account of the originative agency of Orgetorix,[26] especially after the marriage he arranges between his daughter and Dumnorix leaves no doubt that the latter is Pompey,[27] serves Caesar's purpose—once we understand his intention—despite the fact that the truth may well have been quite different.

In short: Caesar's Helvetian analogy suggests that he was responsible for the Triumvirate and that his agency bore fruit earlier than our other sources indicate. Regardless of one's attitude to the existence or applicability of the analogy, it cannot be denied that all of these sources are necessarily less well informed than Caesar himself about this particular matter. And Caesar's historical accuracy is irrelevant to the question of the analogy's applicability: his purpose is not to write history. Nor is it germane that the conspiracy of the Helvetian nobility that Orgetorix created in 61 B.C.—if indeed it actually existed—was something different from the inter-tribal triumvirate Caesar tells us the Helvetian created at some later time by joining with Dumnorix and Casticus.[28] The important point is that Caesar's Orgetorix is Caesar's creation, and whatever truth there may be about Orgetorix in Caesar's narrative is incidental to Caesar's purpose. On the other hand, because Orgetorix is Caesar's created character—one of the means by which Caesar reveals his own formidability—every detail Caesar tells us about him needs to be carefully considered in the context of Caesar himself. My claim is that every one of those details reveals something about Caesar and, moreover, that each of those details makes Caesar more formidable. In fact, the experience of reading Caesar between

[24] Gruen 2009, p. 31: "Caesar's determined efforts to bring Pompey and Crassus together (and even to add Cicero to the coalition) had broader objectives: implementation of a serious program of social and civic changes advantageous to the body politic as a whole. The trio carried substantial collective clout. But it was Caesar who had the agenda—and who drove the engine."

[25] Gruen 2009, p. 31: "What Crassus had to gain is less obvious." Cf. Gruen 1977, p. 124: "An improved understanding of Crassus will come when more attention is paid to what he did than to what he might have been doing behind the scenes. Evidence, of course, is too scanty for a total picture."

[26] 1.3.7: *Hac oratione adducti inter se fidem et ius iurandum dant et regno occupato per tres potentissimos ac firmissimos* [*populos totius Galliae*] *sese potiri posse sperant.*

[27] 1.3.5: *itemque Dumnorigi Haeduo, fratri Diviciaci, qui eo tempore principatum in civitate obtinebat ac maxime plebi acceptus erat, ut idem conaretur persuadet eique filiam suam in matrimonium dat.* Without much support from others who have expressed opinions on the subject, I take *qui* to refer to Dumnorix, not Diviciacus.

[28] 1.3.3-4: *Ad eas res conficiendas Orgetorix deligitur. Is sibi legationem ad civitates suscipit. In eo*

the lines in the manner proposed here is itself a formidable experience. The insiders—those warlike fellow-revolutionaries who are "in on" (understand) Caesar's ongoing joke—will be delighted and inspired by their fearless leader's clever recklessness and smooth audacity. And even more fearsomely, Caesar will once again have divided his enemies into three parts: (1) the trusting fools who will miss the joke entirely, (2) the Cassandra-like seers who, having allowed themselves to fear the worst while reading between the lines, will then try to rally his foes by using Caesar's hints as evidence, and finally (3) those whose indolence, good-natured incredulity, or boundless capacity for self-deception will lead them to join forces with the fools in the name of the facts, and oppose the lonely prophet who sees Caesar for what he is, i.e., "led on by a desire for kingly power."

One more aspect of Caesar's partially concealed self-identification with Orgetorix deserves mention: Caesar's description of the effectiveness of Orgetorix as a speaker is particularly revealing.[29] Like Caesar himself, Orgetorix relies on facts and personal authority in order to persuade: his auditors are *his rebus adducti et auctoritate Orgetorigis permoti* (1.3.1). It is therefore not by flowery speeches—like those of Cicero—that "his" audience is inspired: a calm recitation of the facts (*his rebus* is introduced at 1.2.4), combined with his *auctoritas*, creates inordinate passions among his chosen audience, those whom Caesar calls *homines bellandi cupidi*.[30] To state the obvious: Caesar's *De Bello Gallico* has masqueraded for two thousand years as a calm and unadorned narrative of the facts—of Caesar's *res gestae*—and the schoolmasters who have kept this text alive have counted on the fact that their pupils are, for the most part, little boys interested in war. Caesar's unaffected style as a writer, combined with the repeated demonstration of his skill in the face of his foes, appeals to the warlike, just as the speech of "Orgetorix" appealed to "his" *civitas*. Of course there is no "speech of Orgetorix" outside of Caesar's text, but there are still readers of that text—those who, even after two thousand years, are *permoti autoritate Caesaris* and *his rebus adducti*—who have been persuaded that Caesar's narrative is factual. Instead, as I am trying to demonstrate, it is far better understood in relation to Caesar's intention to present himself as "formidable."

itinere persuadet Castico, Catamantaloedis filio, Sequano, cuius pater regnum in Sequanis multos annos obtinuerat et a senatu populi Romani amicus appellatus erat, ut regnum in civitate sua occuparet, quod pater ante habuerit;

[29] 1.3.1-2 (brackets mine): [1] *His rebus adducti et auctoritate Orgetorigis permoti constituerunt ea quae ad proficiscendum pertinerent comparare iumentorum et carrorum quam maximum numerum coemere,* [2] *sementes quam maximas facere, ut in itinere copia frumenti suppeteret,* [3] *cum proximis civitatibus pacem et amicitiam confirmare. Ad eas res conficiendas* [1-2] *biennium sibi satis esse duxerunt;* [3] *in tertium annum profectionem lege confirmant.* Caesar's continuing use of triads is both striking and deliberate.

[30] 1.3.6: *Perfacile factu esse illis probat conata perficere, propterea quod ipse suae civitatis imperium obtenturus esset: non esse dubium quin totius Galliae plurimum Helvetii possent; se suis copiis suoque exercitu illis regna conciliaturum confirmat.*

7. Conclusion: from catiline to clodius

Finally, there is Gerhard's sixth point to be considered: the parallel "failure" of the two Triumvirates. It is certainly an important question: why would the ambitious and ultimately successful Caesar—past master of analogy—make himself analogous to Orgetorix, who lost and was forced to make his plea in chains (1.4.1)? As indicated at the outset, it is only in response to this question that Gerhard stumbles: Caesar is not pointing forward to the Triumvirate's ultimate failure through dissolution, but rather to its origins in Cicero's Consulate (63 B.C.). A great advantage of seeing Cicero as Caesar's principal rival is that it offers a convenient template for detecting the interconnections between Cicero's various enemies. It is, of course, currently unfashionable to present Cicero in this light, and a scholar who seriously maintained today that Cicero was Caesar's principal rival would be thought not only to have grossly exaggerated Cicero's importance but even worse, to have erroneously diminished Caesar's. It is a curious thing about their rivalry: the more formidable Caesar is considered to have been from the start, the more astute Cicero, who recognized all this very early, will seem. But a world-historical Caesar requires Cicero to be an inconsequential windbag who had the shortsightedness to resist "the historically inevitable."[31]

[31] Hegel 1956, p. 312-13.

Consider a simpler point: Cicero is generally criticized or lampooned as a self-important braggart who praised himself profusely. What allows us to think that he exceeds the author of *De Bello Gallico* in this particular respect? Was there ever a greater braggart than Caesar, whose "Caesar" is the third-person hero of the famous book he lives by? But even if we underestimate Cicero, Caesar did not. Although it is unlikely that Caesar knew while writing *de Bello Gallico* that Cicero would later attribute both *humanitas* and *virtus* to his daughter Tullia,[32] he accurately recognized that Cicero's considered allegiance was to *humanitas* and that even Cicero's conception of *virtus* was something very different from the strictly etymological and warlike manliness he attributes to the Helvetii, the Belgae, and by extension, to himself.

[32] See Cicero, *ad Fam.* 14.11 and McDonnell 2006, p. 163-64.

With the Ciceronian template in mind, then, it is obvious that Antonius, Cicero's last opponent, was Caesar's avatar. Although it is considerably less obvious that Caesar himself was Catiline's avatar, this is nevertheless what the analogy of the Gallic Triumvirate suggests. By identifying himself with Orgetorix, Caesar is announcing his continuing loyalty to the failed Catiline, and unhesitatingly, if surreptitiously, identifying himself as upholding his only apparently lost cause. As presented in the pages of Sallust—who ought to know—the speech of Cato was predicated on precisely the suspicion that Caesar was a supporter of Catiline.[33] But the crucial text here is not Caesar's speech for clemency in Sallust; it is Cicero's lost speech *Pro Antonio* (59 B.C.). Although his words are gone, the circumstances of its immediate reception survive: it was in response to this speech that Clodius—whose subsequent actions likewise bear eloquent witness to Catiline's enduring appeal—was transferred to the plebs so that he could run Cicero out of town as Tribune.[34] It deserves emphasis that it was not until Cicero was driven from Rome that Caius Julius Caesar made his notorious *Eintritt in der Geschichte* by taking up his command in Gaul, as recorded in *De Bello Gallico*. Be that as it may, when *Pro Antonio* failed in a third way—it has not only failed to survive, but it led to its maker's exile—the supporters of Catiline marked the conviction of Antonius by covering the tomb of Catiline with flowers.[35] As Shakespeare's tribune asked about a considerably later version of an all too similar story (*Julius Caesar* I. i. 54-55): "Do you now strew flowers in his way who comes in triumph over Pompey's blood?" It is the flowers of 59 B.C. that explain Caesar's willingness to identify himself with Orgetorix despite his "failure," and it will be as Catiline-reborn that Caesar will cross the Rubicon on the road from Gaul, *cupiditate regni inductus*.

Florianópolis,
August 18, 2014

[33] Sallust, *Catilinae Coniuratio* 52.16.

[34] Caesar does not mention Marcus Cicero in *De Bello Gallico* but he does mention his enemy Clodius at 7.1.1. The pro-Caesarian position among historians—see Gruen 1966 and more recently Tatum 1999—presents Clodius as an independent agent: Caesar had nothing to do with Cicero's exile and indeed had spoken against it—cf. Dio Cassius, 38.17.1-2 and Cicero's *post reditum in Senatu*, 32—having crossed the *pomerium* without as yet leaving Rome; on this, see Suetonius, *Divus Iulus*, 22.1 and Gelzer 1968, p. 97-8. Cicero's cumulative testimony quietly undermines this position from within: while permitting Caesar to appear to be a better citizen than he actually was, Cicero's own skills as a speaker remain hidden unless one realizes that he knows the truth about Clodius (e.g. *De haruspicum responsis*, 45). As if to ensure that no student is fooled by Cicero's carefully constructed pose, all our post-Cicero sources—Suetonius (*Julius Caesar*, 20.4), Velleius Paterculus (*History of Rome*, 2.45.2), Appian (*Civil Wars*, 2.2.14), Dio Cassius (38.11-12), and Plutarch (*Life of Cicero*, 30)—offer useful indications that Clodius was working in Caesar's interest with respect to the removal of both Cicero and Cato; see Strachan-Davidson 1894, p. 235-

36 for the *status quaestionis* before Strasburger 1938. Despite the regrettable fact that the dominant position in Anglo-American scholarship since the second half of the twentieth century has been pro-Caesar on this important point (see Altaman 2015), Caesar himself suggests the truth: the murder of Clodius (*Clodii caede* at 7.1.1) and the resulting tumult in Rome (*urbano motu* and *in tantis dissensionibus* at 7.1.2) was accurately perceived by the Gauls as a check to Caesar's power and it was precisely this perception (*hac impulsi occasione* at 7.1.3) that temporarily put an end to *quieta Gallia* (7.1.1) in 52 B.C.

[35] See Gruen 1973. For their debt to Strasburger 1938, see Syme 1939, p. 25 n. 2, Syme 1964, p. 96-101, and Gruen 1974, p. 75 n. 117.

BIBLIOGRAPHY

ALTMAN, W. H. F. Cicero and the Fourth Triumvirate: Gruen, Syme and Strasburger. In ALTMAN (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, 215-246. Leiden and Boston: Brill, 2015. p. 215-246.

BADIAN, E. From Iulii to Caesar. In GRIFFIN, M. (ed.). *A Companion to Julius Caesar*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 11-22.

CAESAR. *C. Iulii Caesaris, Commentarii de bello gallico*. Ed. F. Kraner, W. Dittenberger, H. Meusel. Hildesheim: Weidmann, 1913.

CAESAR. *De Bello Gallico.* In *C. Iuli Caesaris Commentariorum* I. Ed. Du Pontet. Oxford: Clarendon Press, 1890.

CICERO. *M. Tulli Ciceronis Orationes* VI. Ed. A. Clark. Oxford: Clarendon Press, 1911.

FIELDS, R. 2005. *Voices of the Enemy*: *oratio recta* and *oratio obliqua* in Caesar's *De Bello Gallico*. M.A. thesis. Georgia: University of Georgia, 2005.

FRÄNKEL, H. *Wege und Formen frühgriechishen Denkens*. Munich: Beck, 1955.

GELZER, M. *Caesar*: Politician and Statesman. Translated by Peter Needham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

GERHARD, Y. Orgétorix l'Helvète et la *Bellum Gallicum* de César. *Les Études classiques* 51, p. 267-274, 1991.

GRIFFIN, M. (ed.). *A Companion to Julius Caesar*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.

GRUEN, E. S. P. Clodius: Instrument or Independent Agent? *Phoenix* 20, p. 120-130, 1966.

_____. The Trial of C. Antonius. *Latomus* 32, p. 301-310, 1973.

_____. *The Last Generation of the Roman Republic*. Berkeley: University of California Press, 1974.

_____. Licinius Crassus: A Review Article. *American Journal of Ancient History* 2, p. 117-128, 1977.

GRUEN, E. S. P. Caesar as Politician. In GRIFFIN, M. (ed.). *A Companion to Julius Caesar*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 23-36.

HEGEL, G. W. F. *The Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. Dover: New York, 1956.

HOHL, E. Review of VOGT, *Die römische Republik* in *Römische Geschichte*, erste Hälfte. *Gnomon* 9, no. 3, p. 141-145, 1933.

HOLMES, T. R. *Caesar's Conquest of Gaul*. Second edition. Oxford: Clarendon Press, 1911.

MCDONNELL, M. *Roman Manliness*: *Virtus* and the Roman Republic. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.

RIGGSBY, A. *Caesar in Gaul and Rome*: War in Words. Austin: University of Texas Press, 2006.

STRACHAN-DAVIDSON, J. L. *Cicero and the Fall of the Roman Republic*. London: Putnam's Sons, 1994.

STRASBURGER, H. *Caesars Eintritt in der Geschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1938.

SYME, R. *The Roman Revolution. Oxford*: Oxford University Press, 1939.

_____. Sallu*st.* Berkeley: University of California Press, 1964.

TATUM, J. The Patric*ian Tribune: Publius C*lodius Pulcher. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

TORIGIAN, C. The Λόγος of Caesar's Bellum Gallicum, especially as revealed in its first five chapters. In WELCH, K., POWELL, A (eds.). Julius Caesar as Artful Reporter: The War Commentaries as Political Instruments. London: Duckworth, 1998. p. 45-60.

VOGT, J. Divide et *impera* — *die* angebliche Maxime der römischen Imperialismus. In VOGT, J. *Orbis*: Ausgewählthe Schriften zur Geschichte des Altertums. Freiburg: Herder, 1960. p. 199-218.

WELCH, K., POWELL, A. (eds.). *Julius Caesar as Artful Reporter*: The War Commentaries as Political Instruments. London: Duckworth, 1998.]]

HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA NO ESTUDO DA ECONOMIA DA CIDADE DE JERUSALÉM NO SÉCULO I D.C.

Monica Selvatici* * Universidade Estadual de Londrina

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo analisar as evidências da cultura material datadas dos séculos I a.C. e I d.C. trazidas à superfície por escavações arqueológicas realizadas na cidade velha de Jerusalém, de maneira a jogar luz sobre a questão da economia e da circulação de bens e pessoas (judeus e não judeus) naquele espaço urbano no tempo de Jesus e dos primeiros cristãos.

PALAVRAS-CHAVE: Jerusalém antiga; história; arqueologia; economia.

HISTORY AND ARCHAEOLOGY IN THE ECONOMIC STUDY OF JERUSALEM IN THE 1ST CENTURY CE

ABSTRACT: The purpose of the present article is to analyze the material culture from around the turn of the Common Era brought to light by way of archaeological excavations taken place in the old city of Jerusalem so as to shed light on matters like economy and circulation of goods and people (Jews and non Jews) in that city during the time of Jesus and the early Christians.

KEYWORDS: Ancient Jerusalem; history; archaeology; economy.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo apresentar um estudo de aspectos econômicos da cidade de Jerusalém no século I d.C., de forma a contextualizar a presença de judeus oriundos da diáspora e de não judeus na cidade no tempo de Jesus e dos primeiros cristãos. Este estudo se vale dos resultados de escavações arqueológicas conduzidas na 'Cidade Santa' nas últimas décadas do século XX, aliados aos dados trazidos pela literatura antiga, em especial, as obras do historiador judaico do século I d.C., Flávio Josefo.

No caso específico da presente análise, conclusões mais precisas acerca do tema não se mostraram possíveis sem a contribuição dos dados arqueológicos, apresentados nos relatórios de escavação e artigos produzidos pelos arqueólogos responsáveis, elencados ao longo do texto e da bibliografia apresentada ao final. Não se tratando mais de serva da História, a Arqueologia aparece no cenário acadêmico das ciências sociais como uma área de pesquisas, munida de aparato teórico e objetivos próprios, e que pode dialogar francamente com as disciplinas cuja constituição é mais antiga, como é o caso da História. Este é um dado importante no sentido de afirmar o aspecto muito frutífero da interdisciplinaridade, hoje defendida e cada vez mais praticada no campo das humanidades.

***

O erudito alemão da escola de Tübingen, Martin Hengel, em texto bastante autobiográfico publicado em 2001, levanta uma questão importante, porém não muito trabalhada na historiografia acerca do cristianismo antigo. Ele aponta o fato de que a reconstrução do templo de Jerusalém empreendida por Herodes o grande (soberano do reino judaico entre 37 e 4 a.C.) foi um ato político seu de extrema importância porque fomentou a prática da peregrinação ao santuário por parte de judeus palestinos e daqueles residentes na diáspora e também a visitação de não judeus à cidade de Jerusalém. Essa política de Herodes foi responsável por transformar uma cidade provinciana

como fora Jerusalém até então em uma "metrópole renomada no oriente romano e parto", nas palavras de Hengel (2001: 25). O autor desenvolve no texto seu argumento, já trabalhado em outras obras suas sobre o período helenístico e sobre o século I d.C.,[1] de que Jerusalém se tornou com este processo uma 'cidade helenística', porém de forma peculiar e independente, ou seja, sem a presença de santuários pagãos, estátuas, imagens ou um ginásio.

Partindo da ideia proposta por Hengel de que Jerusalém se tornou uma metrópole oriental, no período romano, com grande afluxo de peregrinos da diáspora de fala grega para visitações ao templo, eu desenvolverei a questão dos resultados socioeconômicos da política adotada por Herodes em seu território, questão esta que não é muito difundida na historiografia sobre a formação do movimento cristão, apesar de algumas alegações em contrário.[2] Acredito que a grande movimentação em Jerusalém e, mais amplamente, em todo o território sob o controle de Herodes, criada pelas peregrinações de judeus e pela visitação de não judeus, entre outras medidas, promoveu um aporte de recursos bastante expressivo para o seu reino, fazendo aquecer a economia local.

Entende-se, normalmente, que Herodes tenha seguido os modelos de seu tempo, ou seja, aqueles ditados pela era augustana,[3] porque durante o seu reinado ele não apenas construiu palácios e templos de tendência arquitetônica greco-romana, como rapidamente instituiu os jogos olímpicos tanto em Cesareia como em Jerusalém. Este fato, considerado ofensivo pelos judeus mais piedosos, foi apenas tolerado por eles em razão da pressão da autoridade externa romana.

Na cidade santa, três grandes estruturas foram erigidas por Herodes como espaços de entretenimento. Josefo relata (*Antiguidades Judaicas* XV, 267-79) as funções desempenhadas por tais prédios durante os jogos olímpicos organizados pelo soberano judaico: o teatro era local para as performances teatrais e musicais, o anfiteatro era destinado aos espetáculos dos gladiadores e animais e, por fim, no hipódromo aconteciam as corridas. Lee I. Levine (1999: 63) afirma que Herodes

[1] Em especial, *Judaism and Hellenism* (1974); *Jews, Greeks, and barbarians: aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian period* (Philadelphia: Fortress, 1980); e *"Hellenization" of Judaea in the first century after Christ* (London / Philadelphia: SCM / Trinity International, 1989).

[2] Martin Goodman (1999: 69) afirma existirem muitos estudos gerais sobre a economia de Jerusalém no fim do período do Segundo Templo, mas ele próprio indica em nota apenas a obra de Joachim Jeremias, *Jerusalem in the time of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1969). É certo que grandes compêndios como o de Schürer (revisado por Vermès *et alii*) e aquele de Safrai e Stern sobre a história dos judeus no século I d.C. discorrem, de forma genérica, sobre a questão econômica na Palestina judaica. No entanto, a política econômica de Herodes o Grande não parece ter sido abordada num estudo mais restrito e pormenorizado. O artigo de Hengel somente aponta a questão e segue em direção diferente: aquela do processo de helenização. Já o artigo de Goodman de apenas oito páginas sobre 'a economia da peregrinação de Jerusalém no período do Segundo Templo' (1999) aborda o assunto e se mostra, como observado, uma exceção na historiografia.

[3] Período de governo do imperador Augusto – primeiro imperador romano – entre 27 a.C. e 14 d.C.

> construiu esses prédios com a intenção de introduzir as muito conhecidas e disseminadas instituições greco-romanas na sua capital, assim colocando Jerusalém na linha de frente cultural ao lado de outros grandes centros urbanos do oriente romano.

O autor está correto em caracterizar as intenções do rei Herodes como aquelas de um eterno aspirante ao status da cultura grega e às boas relações com o poder romano. Afinal, Herodes construiu a imagem de protetor das comunidades judaicas ao longo do Império Romano,[4] ganhando prestígio aos olhos de Roma ao mostrar que a sua influência era muito mais ampla do que apenas sobre seu próprio território.[5] Entretanto, a análise de Levine sobre as obras de Herodes em Jerusalém e outras cidades dentro de seu reino permanece, tal como a análise de Hengel em seu artigo autobiográfico, no quadro dos estudos sobre o processo de helenização dos judeus e do judaísmo.

Goodman, diferentemente, toma o rumo da economia e observa que a cidade de Jerusalém no final do período do Segundo Templo constituía um centro urbano próspero economicamente embora não apresentasse as características que faziam outras cidades do império se sobressaírem em termos de riqueza: sua prosperidade não fora conquistada por meio da exploração do espaço rural das colinas da Judeia que eram muito pobres e muito afastadas da costa para o desenvolvimento do comércio inter-regional. Ademais, Jerusalém não se localizava em nenhuma grande rota de comércio, diferentemente de Antioquia, capital da Síria, que era caracterizada pela circulação de muitos mercadores e mercadorias do oriente em direção a Roma e no sentido inverso. O autor (1999: 69) aponta ainda para o fato de que Jerusalém nunca desenvolveu uma sociedade ou uma economia baseada na presença de uma corte real, já que no reinado de Herodes e no período dos procuradores romanos, o poder estivera baseado em outros centros urbanos que não a cidade santa. A riqueza de Jerusalém era derivada única e exclusivamente de sua santidade, assim entendida pelos judeus, e a concretização desta santidade estava na presença do templo no monte mais alto da cidade que atraía para ela massas de peregrinos, principalmente no período das festas religiosas. Goodman (1999: 71) afirma que a pergunta que suscita a sua investigação não fora feita, até

[4] David Jacobson (1988: 386) afirma que "a atividade de construção e os atos de generosidade pública de Herodes refletem um desejo seu de ganhar a reputação de benfeitor, piedoso e heroico, todas as virtudes caras à imagem pública cultivada pelos monarcas helenísticos".

[5] Ver: Schürer/Vermès (1973): 319; Goodman (1999): 74; Selvatici (2012): 139.

então, por outros eruditos: "quando tal peregrinação internacional em massa [a Jerusalém] começou?".

As fontes escritas até o período de Herodes não fornecem indícios de peregrinação estrangeira a Jerusalém. Os autores judaicos e gentílicos antigos atestam, diferentemente, o envio de dinheiro da diáspora para sacrifícios e oferendas no templo. Entretanto, a questão da visita concreta de tais judeus ao santuário não é mencionada na documentação. Por que a peregrinação em massa a Jerusalém começou no tempo de Herodes? Muito provavelmente em razão de medidas adotadas pelo próprio soberano judaico. A primeira delas, com toda a certeza, foi a reconstrução do templo de Jerusalém.

Herodes o grande iniciou a reconstrução do templo em 20 ou 19 a.C. e o santuário só foi completado no período do procurador Albino (62 a 64 d.C.), embora a sua estrutura básica já estivesse pronta em 12 a.C. (ver Schürer/Vermès (1973): 292, nota 12; Goodman (1999): 74). Para o propósito de reconstruir o templo, Herodes aumentou a contribuição monetária anual de meio siclo / estáter ou ainda (na transliteração do termo em hebraico) *shekel*, que é a moeda judaica. Essa contribuição monetária era designada o 'imposto do templo'[6] e era cobrada tanto dos judeus na Palestina, quanto daqueles residentes na diáspora.

O imposto do templo fora resultado da interpretação da passagem do Êxodo 30:13 em diante, na qual se lê: "Todo aquele que estiver submetido ao recenseamento dará meio siclo, na base do siclo do santuário: vinte geras por siclo. Esse meio siclo é o tributo a Yahweh...". Três fontes do período intertestamentário que se atêm à questão das ofertas do templo – Tobit 1: 6-8, a Carta de Aristeas e o livro dos Jubileus – não mencionam o imposto anual de meio siclo, sugerindo, assim, que ele não existisse naquele momento, em função de o subsídio para os sacrifícios no templo ser provido pelo rei selêucida. Victor Tcherikover (1999: 155, nota 6; 157, nota 12) questiona o peso de tal silêncio como sinal da inexistência do imposto argumentando que, na realidade, não há menções aos rendimentos do templo nas fontes judaicas até o período romano. Mais certa, porém, é a informação de que a coleta anual de meio siclo para o templo se tornou regular no período hasmoneu, provavelmente no

[6] Após a destruição do Templo em 70, o imposto do templo foi transformado pelos romanos no *fiscus iudaicus*, um valor a ser pago por cada judeu residente dentro do Império como punição pela iniciativa da revolta contra o domínio romano, iniciada em 66.

governo de Alexandra, ou mais tarde (ver Horbury, 1984: 278; Hengel, 2001: 25). Hengel (2001: 25) acredita que a medida de implantação do imposto pelos hasmoneus teve como objetivo ganhar influência na diáspora ocidental e atrair peregrinos, visitantes e recursos daquela área. Os hasmoneus configurariam como precursores, em escala muito menor, da política mais tarde adotada por Herodes.

William Horbury, em seu texto sobre o imposto do templo (1984), também confere maior peso à criação tardia do imposto e acredita que, no século I d.C., ele fosse controverso por seu estabelecimento ainda configurar como recente naquele momento. Em favor de tal hipótese, o autor levanta o texto das Leis de Qumran (4Q159) que afirma que o imposto de meio siclo deveria ser pago pelos judeus apenas uma vez durante a vida. A polêmica estaria na quantidade de vezes que o imposto deveria ser pago. Horbury acredita que a opinião expressa no texto de Qumran seja resultado de uma interpretação da lei anterior ao triunfo da visão farisaica, a partir da qual o imposto passou a ser pago todo ano. O autor (1984: 279-80) levanta ainda, nas fontes rabínicas, a negação do rabino Johanan ben Zaccai (*Shekalim* i, 4) de que os sacerdotes pudessem se isentar do pagamento de meio siclo, demonstrando assim o significado moral redentor do pagamento do imposto do templo para os fariseus. Johanan ben Zaccai é entendido aqui como um descendente do grupo dos fariseus porque a própria tradição rabínica que se desenvolve após a queda do templo em 70 d.C. é inspirada no (e descendente do) farisaísmo.

Horbury constrói o argumento de que, no século I, os judeus palestinos não fossem assíduos no pagamento anual de meio siclo ao templo de Jerusalém. Ele afirma:

> O imposto, provavelmente de origem recente como uma instituição regular, era fortemente defendido pelos fariseus. Sua incidência universal intitulava todo [o povo de] Israel aos benefícios do culto. Seu significado redentor era sentido, mas havia, de qualquer forma, na Palestina, um desejo menos difundido de pagá-lo do que é normalmente sugerido. Os sacerdotes reivindicavam isenção, a seita de Qumran não concordava com o fato de que o imposto fosse anual, e havia muitos que, por quaisquer razões, na prática não o pagavam (1984: 282).

A opinião do autor sobre um desejo menor na Palestina de se cumprir com o pagamento do imposto do templo é plausível se pensarmos que esta região sofria com o pagamento de altos tributos a Roma e que, durante o governo de Cláudio (41-54 d.C.), segundo relata Lucas em Atos 11:28, houve uma grande fome em todo o império que deixou, particularmente na Judeia, a comunidade cristã de Jerusalém em grande necessidade.[7] No entanto, Horbury deseja mostrar que a pouca constância no pagamento do meio siclo acontecia já no período de Jesus e a reconstrução histórica que ele faz tem por objetivo contextualizar a passagem do evangelho de Mateus 17:24-27. Nesta passagem, Pedro é questionado pelos coletores do imposto do templo quanto ao fato de Jesus pagar ou não o imposto. Jesus pergunta, então, a Pedro: "Que te parece, Simão? De quem recebem os reis da terra tributos ou impostos? Dos seus filhos ou dos estranhos?" Ao que Pedro responde "Dos estranhos", Jesus conclui: "Logo, os filhos estão isentos. Mas, para que não os escandalizemos, vai ao mar e joga o anzol. O primeiro peixe que subir, segura-o e abre-lhe a boca. Acharás aí um estáter. Pega-o e entrega-o a eles por mim e por ti".

Horbury defende o fundo histórico da referida passagem de Mateus, ao contrário de outros autores, como Adela Yarbro Collins (2001: 50-51), que acreditam que esse episódio tenha sido redigido após a destruição do templo em 70 e dirigido a um público que se debatia com a questão do pagamento ou não do *fiscus iudaicus* – o imposto do templo que, naquele momento, era coletado por oficiais romanos para o benefício de Roma e não mais de Jerusalém. Para Horbury (1984: 282), no entanto, Mt. 17:24-27 demonstra claramente que Jesus não concorda com o pagamento e que o imposto é errôneo em princípio. Jesus paga o imposto de uma forma muito peculiar: ao recorrer a uma propriedade perdida (o estáter dentro da boca do peixe), ele não admite estar sujeito ao pagamento. O trecho "para que não os escandalizemos" remete a Marcos 9:42 (e os paralelos Mateus 18:6 e Lucas 17:2): "Se alguém escandalizar um destes pequeninos que crêem, melhor seria que lhe prendessem ao pescoço a mó que os jumentos movem e o atirassem ao mar". Jesus não contradiz o ensinamento farisaico para não 'ofender os pequeninos', mas também não o aprova.

[7] Em At. 11:30, Paulo e Barnabé são responsáveis por levar as contribuições dos cristãos de Antioquia "aos irmãos que moravam na Judeia". Já a primeira epístola de Paulo aos Coríntios 16:1-9 e a epístola aos Gálatas 2:10 atestam a grande coleta que Paulo fez entre as igrejas que fundou ao longo do Mediterrâneo de modo a auxiliar os 'pobres' de Jerusalém.

Várias hipóteses foram levantadas quanto ao motivo da possível desaprovação do imposto do templo por parte de Jesus, desde uma rejeição sua à própria instituição do templo até, mais provavelmente, a sua noção de que o templo dedicado a Yahweh não deveria estar ligado a cobranças de ordem material, mundana. Se recordarmos o fato de que Herodes aumentou, em torno de cinquenta anos antes do início da pregação de Jesus, a contribuição anual de meio siclo com o objetivo de reconstruir e embelezar esteticamente o santuário, a possível desaprovação do imposto por parte de Jesus ganharia mais sentido. Entretanto, como o presente estudo não tem por objeto uma busca pelo Jesus histórico, as discussões sobre a historicidade ou não da passagem de Mateus serão deixadas de lado. Ainda assim, parece certo afirmar que Jesus não aprovava a forma como o templo remodelado por Herodes o grande era utilizado para fins não religiosos. A importância da passagem mateana está em sua possível – porém dificilmente comprovável – relação com o contexto de reconstrução do templo, iniciado no século anterior, por Herodes.

O menor desejo de contribuir anualmente com o imposto do templo na Palestina, sugerido por Horbury, não encontra paralelos na diáspora, onde o pagamento de tal imposto não parece ter sido um problema. O templo de Jerusalém reconstruído por Herodes era motivo de orgulho para os judeus residentes no exílio que peregrinavam à cidade santa na época das festas judaicas. Aliás, trata-se de uma hipótese muito provável aquela de Goodman (1999: 69-76) de que Herodes tenha resolvido reconstruir o templo de maneira a atrair mais judeus peregrinos das regiões da diáspora nas quais sua influência se fazia presente.

Há indícios arqueológicos, inclusive, de uma grande doação por parte de um homem, provavelmente um judeu, residente na diáspora para a reconstrução do santuário, algo que poderia ser interpretado como um maior entusiasmo dos judeus distantes de Jerusalém em relação àquele empreendimento iniciado por Herodes e também como uma busca por prestígio em função da grande soma doada.

Nas escavações ao sul do Monte do Templo no início da década de 1980, foi encontrada uma inscrição indicando a doação para a construção do templo de um homem, de

origem possivelmente judaica, habitante da ilha de Rodes, na entrada do mar Egeu.[8] Essa inscrição foi descoberta entre diversos fragmentos que preenchiam uma piscina em um palácio do período herodiano destruído em 70 d.C. O tamanho da peça sugere que ela fosse uma placa inserida em uma parede. O texto fragmentário da inscrição[9] permite a extração das seguintes informações: uma benfeitoria foi feita por Paris (ou Sparis), filho de Akeson, residente em Rodes, para um pavimento (*p]rostrōsin* ou melhor, *pròs strōsin). O* termo *strōsis* é uma expressão comum para 'pavimento', segundo Isaac (1983: 89). A data fornecida pela inscrição é o ano 20 (k' corresponde, como numeral, a 20) de um soberano que não pode ser outro senão Herodes o grande. Como o início do reinado de Herodes data de 37 a.C., o ano da doação só pode ser 18-17 a.C., quando a reconstrução do templo estava ainda em seu início (considerada a data mais antiga de 20-19 a.C. fornecida por Josefo para o princípio da obra). De acordo com Goodman (1999: 74), é sabido que Herodes ampliou significativamente a área do Monte do Templo para comportar o seu complexo monumental. Então, o pavimento para o qual a doação foi feita devia estar relacionado à questão da ampliação da área do Monte. Neste sentido, Benjamin Isaac (1983: 92) conclui, sem maiores informações sobre sua localização, que se tratava de um pavimento em algum lugar sobre o Monte do Templo ou próximo a ele. O autor destaca o fato de que a inscrição "é importante como um dos poucos documentos epigráficos relacionados ao templo de Jerusalém" (1983: 92). Ele observa também que "se trata de uma evidência rara de uma doação feita para o complexo do templo e levanta a questão de serem tais doações mais importantes como um meio de financiar o trabalho do que admite Josefo" (1983: 92).

Ao mencionar Josefo, Isaac recorda que o autor judaico antigo deixa a impressão nas *Antiguidades Judaicas* e também no texto da *Guerra Judaica* de que Herodes financiara e levara adiante, sozinho, o projeto da reconstrução do templo. Josefo afirma o seguinte: "e ele [Herodes] ultrapassou os seus antecessores em gastar dinheiro, de tal maneira que se acreditava que ninguém mais havia adornado o templo tão esplendidamente"

[8] Benjamin Mazar foi o arqueólogo responsável pela escavação. Ver: Isaac (1983): 86-92.

[9] A inscrição segue o estilo padrão das inscrições em grego: o uso das letras capitais. A adaptação dela para letras minúsculas permite a seguinte leitura:
(linha 1)] *(étous) k' ep' archierēōs*
(linha 2)] *Páris Akésōnos*
(linha 3)] *en Ródōi*
(linha 4)] *p]rostrōsin*
(linha 5) *d]rachmás*

(*Antiguidades Judaicas* XV, 396). É sabido, no entanto, que Josefo obteve as informações de que precisava sobre o reinado de Herodes nos escritos de Nicolau de Damasco, o orador grego que desempenhou o cargo mais importante em seu governo. Nicolau de Damasco se tratava, por isso, de um pró-Herodiano que, obviamente, deve ter descrito o soberano a quem ele serviu como o único responsável pela obra do templo.[10] Já no texto da *Guerra Judaica* (V, 189), entretanto, Josefo prefere se referir ao templo como o resultado de um trabalho coletivo de todo o povo judaico. Afinal, ele próprio veicula a informação de que o imposto do templo era pago por todos os judeus da Palestina e da diáspora. Além disso, ele também nomeia (*Guerra Judaica* V, 205), de forma bem específica, Alexandre, o alabastro de Alexandria e irmão de Fílon, como o responsável pelo folheamento a prata e a ouro de nove portões do pátio do templo. Este último dado não apenas reforça a hipótese de Benjamin Isaac de que as doações voluntárias para o templo foram meios importantes de financiar e levar a cabo a sua reconstrução, como também ilustra a ideia de que os judeus da diáspora estavam entusiasmados com a reconstrução do santuário.

[10]A ele, Herodes delegou suas missões diplomáticas mais importantes e confiou também o papel de seu tutor no aprendizado das artes da filosofia grega, retórica e história.

Benjamin Mazar (1978: 237) aponta, a partir dos resultados de seu trabalho arqueológico a sul e a sudoeste do Monte do Templo na década de 1970, que

> durante o período de Herodes, as áreas adjacentes aos muros que sustentavam o Monte do Templo (...) desempenharam um papel muito importante como um centro da vida pública em Jerusalém e como o ponto focal para as massas de jerusalemitas e peregrinos antes dos portões do complexo do templo.

De acordo com Schürer/Vermès (1973: 308), a grandiosidade do santuário suscitou na época o provérbio: "Quem nunca viu o templo de Herodes, nunca viu nada belo". Duane W. Roller (1998: 216) argumenta que Herodes desejava imitar, de certa maneira, nas *stoas* em torno do templo em Jerusalém, os pórticos que, em graus variados de monumentalidade, corriam ao longo das ruas da Roma contemporânea, especialmente as lojas em torno do *Forum Iulium* e as colunas do *Saepta* e do teatro de Pompeia.

A planta do templo de Jerusalém, tal como concebida

no primeiro livro de Reis e no livro de Ezequiel, tinha, no entanto, uma série de critérios que deveriam ser contemplados. O grau de santidade dos diversos espaços do templo era maior ou menor conforme a sua proximidade em relação ao 'santo dos santos', o centro do santuário, entendido metafórica ou, segundo a opinião mais difundida, concretamente, como o local que continha a presença de Deus. Assim, do exterior para o interior, a santidade e a pureza dos recintos da construção seguia de forma crescente. O rigor em relação ao trânsito das pessoas nos diversos espaços era diretamente proporcional a esta escala de santidade. Apenas aos sacerdotes era permitida a entrada no local santo (o mais próximo do 'santo dos santos') e, logo em seguida, no pátio dos sacerdotes. Aos homens israelitas era conferido o direito de seguir até o pátio dos israelitas, que ficava na área mais externa em relação ao pátio dos sacerdotes. Seguindo para o exterior, encontrava-se ainda o pátio das mulheres israelitas, consideradas mais impuras que os homens.

No templo construído por Herodes, havia, entretanto, uma inovação no esquema dos pátios – relatado pelo primeiro livro de Reis e atualizado no segundo livro das Crônicas[11] – segundo o plano de Salomão de construção do complexo do templo:[12] como o templo de Herodes se tratava de uma construção muito maior que a do templo de Salomão, ele possuía ainda um pátio externo, como era chamado, sobre o qual podiam transitar os visitantes não judeus. Na realidade, esta prática já havia ocorrido na época da reconstrução do templo de Salomão por Zorobabel e Josué. Em algum momento durante o século III a.C., um pátio externo foi acrescentado. Como bem destaca Richard Bauckham (2005: 100), os gentios eram, no entanto, entendidos como impuros e, principalmente, como profanos aos olhos dos judeus porque não faziam parte do povo de Deus. A sua presença no templo profanava, maculava o santuário. Percebe-se nitidamente essa compreensão do que fosse o caráter profano dos gentios, difundida entre os judeus do século I d.C., quando se lê *Atos* 21:28, passagem na qual Paulo de Tarso é acusado de levar um gentio para dentro do templo, cometendo, assim, um grave crime.

Neste sentido, a permissão para a permanência dos

[11] Em 2Cr. 20:5, constata-se a construção de outro pátio no complexo do templo de Salomão. Diz a passagem: "Durante essa Assembleia de Judá e dos habitantes de Jerusalém no Templo de Yahweh, Josafá pôs-se de pé diante do pátio novo".

[12] Para uma análise detalhada da questão do plano ideal e real do complexo do templo de Jerusalém, a partir dos livros bíblicos de 1Reis e Ezequiel, ver: Yarbro Collins (2001): 54-55.

gentios no pátio externo do templo de Herodes só se fazia possível porque este pátio constituía um espaço ao redor do templo em si, não fazendo parte do território sagrado do santuário. Desta forma, ainda que a santidade do templo de Jerusalém fosse rigorosamente mantida por meio do afastamento daquilo que, aos olhos dos judeus, era impuro e principalmente daquilo que era profano – neste caso, os não judeus – Herodes soubera criar uma brecha para a presença deles, os não judeus, no santuário em Jerusalém, permitindo a visitação do monumento a todos que estivessem na cidade. Em minha opinião, esse é um indício claro de que, além dos judeus da diáspora, Herodes estava igualmente interessado em atrair mais visitantes pagãos curiosos em relação à beleza estética do santuário de Jerusalém e às outras atrações promovidas na cidade, como as peças, as lutas, as corridas, enfim, os jogos olímpicos.

Tal medida de Herodes parece estar ligada, juntamente com o restante do seu programa de construções em Cesareia – que incluía um anfiteatro polivalente em termos de entretenimento (ver Porath (1995): 15-27) –, ao objetivo de fomentar a economia e o aporte de recursos para seu território por meio da criação de uma infraestrutura de caráter turístico. Neste sentido, a hipótese de Goodman (1999: 74-5) de que os gastos nos quais Herodes incorreu com todo o seu programa de construções foram, na realidade, planejados por ele "como um investimento de capital que seria pago através da promoção do turismo" é muito convincente.

É óbvio que uma definição conceitual do termo 'turismo' não existia no século I a.C. Afinal, este conceito implica a existência de uma 'sociedade do trabalho' – na qual o ato de trabalhar é tido como legítimo e como dignificador do homem – que emerge com a revolução industrial em fins do século XVIII e início do século XIX. Acima de tudo, conforme atentam Funari e Pinsky (2001), a definição do conceito de turismo depende da existência da noção de lazer que também se desenvolve com a revolução industrial. Ainda assim, a prática da visitação a monumentos e locais famosos obviamente existia no tempo de Herodes o grande e, sobretudo, a prática da peregrinação a templos. O Império Romano possuía estradas que ligavam cidades a cidades, províncias a outras províncias; e isto facilitava a

circulação de pessoas e bens e, consequentemente, de visitantes aos muitos monumentos e templos, como aquele de Jerusalém, espalhados por todo o império.

Em termos de conclusão, percebe-se que a maior presença de visitantes e peregrinos fomentou a economia local, já acelerada pelo comércio que se fortalecera com a criação do porto de Cesareia. Associado este processo ao embelezamento arquitetônico do templo e a construção de outros monumentos empreendida por Herodes, toda a Judeia foi beneficiada, e Jerusalém acabou por se tornar uma cidade proeminente no oriente romano e parto. Muitos judeus peregrinos e visitantes, em virtude das condições de vida muito favoráveis na cidade, resolveram estabelecer residência em Jerusalém, revertendo, de certa forma, o efeito da diáspora bíblica.

Referências

Fontes escritas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Novo Testamento.* São Paulo: Paulus, 1994.

JOSEPHUS, Flavius. *Works* (With a translation by H. St. J. Tackeray, Ralph Marcus & L. H. Feldman). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb), 1926-1965.

_____. *The Jewish War*. vol. I. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb), 1989.

_____. *The Jewish War*. vol. II. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb), 1990.

MILLER, D. M.; SCOTT, I. W. (eds.). Letter of Aristeas. Edition 1.0. In *The Online Critical Pseudepigrapha*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. Disponível em: http://ocp.tyndale.ca/letter-of-aristeas. Acesso em: 17/04/2014.

MILLER, D. M.; PENNER, K. M. (eds.). Jubilees. Edition 1.0. In *The Online Critical Pseudepigrapha*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. Disponível em: http://ocp.tyndale.ca/jubilees. Acesso em: 17/04/2014.

BIBLIOGRAFIA

BAUCKHAM, Richard. James, Peter and the Gentiles. In: CHILTON, B., EVANS, C. (eds.). *The Missions of James, Peter and Paul*: Tensions in Early Christianity. Leiden: Brill, 2005. p. 91-142.

BROSHI, M.; GIBSON, S. Excavations along the Western and Southern Walls of the Old City of Jerusalem. In GEVA, H. *Ancient Jerusalem Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994.

FUNARI, Pedro P. A.; PINSKY, Jaime. *Turismo e Patrimônio Cultural*. São Paulo: Contexto, 2001.

GEVA, Hilel. *Ancient Jerusalem Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994.

GOODMAN, Martin. The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period. In LEVINE, L. I. (ed.). *Jerusalem*: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam. New York: Continuum, 1999. p. 69-76.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism:* Studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

_____. Judaism and Hellenism Revisited. In COLLINS, J. J., STERLING, G. E. (eds.). *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001. p. 6-37.

HORBURY, William. The Temple Tax. In BAMMEL, E. ; MOULE, C. F. D. (eds.). *Jesus and the Politics of his Day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 265-86.

HORBURY, William; NOY, D. *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ISAAC, Benjamin. A Donation for Herod's Temple in Jerusalem. *Israel Exploration Journal* 33, p. 86-92, 1983.

JACOBSON, David M. Ideas concerning the Plan of Herod's Temple. *Palestine Exploration Quarterly* 112, p. 33-40, 1980.

JACOBSON, David M. King Herod's 'Heroic' Public Image. *Revue Biblique* 95, n. 3, p. 386-403, 1988.

KADMAN, Leo. Temple Dues and Currency in Ancient Palestine in the Light of Recent Discoveries Coin-Hoards. *Israel Numismatic Bulletin* 1, p. 9-11, 1962.

MAZAR, Benjamin. Herodian Jerusalem in the Light of the Excavations South and South-West of the Temple Mount. *Israel Exploration Journal* 28, p. 230-37, 1978.

OESTREICHER, B. A Contemporary Picture of Caesarea's Ancient Harbour. *Israel Numismatic Bulletin* 2, p. 44-47, 1962.

OLESON, J. P.; BRANTON, G., The technology of king Herod's harbor. In LINDLEY VANN, R. *Caesarea Papers*. (Journal of Roman Archaeology, suppl. 5), 1992. p. 49-67.

PORATH, Y. Herod's 'amphitheatre' at Caesarea: a multipurpose entertainment building. In *The Roman and Byzantine Near East:* Some Recent Archaeological Research. (Journal of Roman Archaeology suppl. 14), 1995. p. 15-27.

RENOV, I. A View of Herod's Temple from Nicanor's Gate in a Mural Panel of the Dura-Europos Synagogue. *Israel Exploration Journal* 20, p. 67-74, 1970.

ROLLER, Duane W. *The Building Program of Herod the Great.* Berkeley: University of California Press, 1998.

SCHÜRER, E.; VERMÈS, G., MILLAR, F.; BLACK, M. (eds.). *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. v. 1. Edinburgh: T & T Clark, 1973.

SELVATICI, Monica. *Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã*: Questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2006. (Tese de Doutoramento)

SELVATICI, Monica. As relações entre judeus palestinos e o poder romano nos séculos I a.C.-I d.C. In FUNARI, P. P. A., CARVALHO, M. M., CARLAN, C. U., SILVA, E. C. M. (orgs.). *História Militar do Mundo Antigo.* v. 3: Guerras e culturas. São Paulo: Annablume, 2012. p. 133-148.

TCHERIKOVER, Viktor. *Hellenistic Civilization and the Jews.* Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999. (1ª edição língua inglesa 1959).

WILKINSON, J. Ancient Jerusalem: Its water supply and population. *Palestine Exploration Quarterly* 106: 33-51, 1974.

YARBRO COLLINS, Adela. Jesus' Action in Herod's Temple. In YARBRO COLLINS, A., MITCHELL. M. M. (eds.). *Antiquity and Humanity*: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. p. 45-61.

EPICTETO: *DIATRIBES* I.7 E II.25 – RELAÇÃO ENTRE A LÓGICA E AS AÇÕES CONVENIENTES

Aldo Dinucci*

* Universidade Federal de Sergipe. Viva Vox. Archai.

RESUMO: Apresentamos aqui a tradução comentada de duas diatribes de Epicteto que tocam o tema da lógica, que lançam luz sobre a questão da importância prática dos estudos lógicos para os estoicos, já que, de acordo com o pensamento epicteteano, o homem, para bem agir, precisa deliberar, e a deliberação humana não pode prescindir da razão.

PALAVRAS-CHAVE: Epicteto, estoicismo, lógica, Diatribes.

EPICTETUS, *DIATRIBES* 1.7 AND II.25: RELATIONSHIP BETWEEN THE LOGIC AND THE APPROPRIATE ACTIONS

ABSTRACT: We present here the commented translations of two Epictetus' diatribes that touch the theme of logic, shedding light on the issue of the practical importance of logical studies to the Stoics, since, according to Epictetus, the human being, in order to well act, must deliberate, and human deliberation cannot exist without reason.

KEYWORDS: Epictetus, stoicism, logic, discourses.

Epicteto, um dos grandes nomes do Estoicismo Imperial, entre os quais se incluem Sêneca, Musônio Rufo e Marco Aurélio, nasceu no ano 55, em Hierápolis, na Frígia, e morreu por volta de 135, em Nicópolis, antiga cidade localizada na entrada do Golfo Ambraciano, no Épiro. Filho de uma serva, recebeu um nome que era comumente dado a servos na Antiguidade e que significa 'adquirido'. Epicteto mesmo nada escreveu.

Tal tarefa coube a Lúcio Flávio Arriano Xenofonte, cidadão romano de origem grega, que compilou (possivelmente com auxílio da taquigrafia) suas aulas em oito livros (*As Diatribes de Epicteto*), dos quais quatro sobrevivem, e constituiu o *Encheirídion de Epicteto*, um breviário de princípios morais epicteteanos.

As seguintes diatribes, extraídas das *Diatribes de Epicteto*, são relevantes no que se refere à importância moral que o Estoicismo (e, particularmente, Epicteto) confere aos estudos lógicos. De fato, Diógenes Laércio nos informa que, para os estoicos, a própria lógica (*dialektikḗ)* é uma excelência (*aretḗ* — cf. *Vida dos Filósofos Ilustres,* 7.46.48), que se subdivide em cinco outras: *aprōptosía* (a ausência de precipitação no juízo[1]); *aneikaiótēs* (cautela ou discrição em relação ao que parece provável (*eikós*) em um determinado momento[2]); *anelenxía* (irrefutabilidade relativa à força no argumento); *amataiótēs* (fervor ou ausência de frivolidade relativos ao hábito de submeter as representações à razão).[3]

[1] Cf. Epicteto, *Diatribes*, 2.8.29.3.

[2] Cf. Epicteto, *Diatribes*, 3.2.3.4.

[3] Cf. Epicteto, *Diatribes*, 1.9.31.1.

Na primeira diatribe cuja tradução apresentamos, Epicteto, confrontado a questão: "Por que devemos estudar lógica?", replica que até para compreender a resposta a essa questão o indagador tem de conhecer lógica, pois a resposta seria na forma de um argumento – e apenas com conhecimento de lógica pode-se distinguir entre argumentos cogentes e falaciosos.

Na segunda diatribe, Epicteto, desenvolvendo o tema da diatribe supracitada, fala dos estudos lógicos em relação às ações convenientes (*tá kathēkonta).* Em linhas gerais, a argumentação é a seguinte: quando ouvindo argumentos ou dialogando, é preciso que o sábio (o filósofo ideal), como em toda outra ocasião, aja convenientemente e não ao acaso. Porém, para agir convenientemente nessas situações, é preciso que o sábio disponha de conhecimentos lógicos, sem os quais não poderá distinguir entre um argumento cogente e um falacioso, nem poderá oferecer demonstrações, nem seguir as que forem apresentadas. Consequentemente, para agir de modo conveniente em tais situações, é

preciso que o sábio aja amparado pela lógica. Assim, mesmo o sábio tem de estudar lógica – e, por outro lado, não se pode ser verdadeiramente sábio (i.e. capaz de, em toda ocasião, agir convenientemente) sem conhecimentos lógicos.

Essas diatribes nos são importantes por dois motivos. Em primeiro lugar, lançam luz sobre a questão da importância prática dos estudos lógicos, já que, de acordo com o pensamento epicteteano, o homem, para bem agir, precisa deliberar, e a deliberação humana, ainda que comporte elementos intuitivos ou de alguma forma não racionais, não pode prescindir da razão, não pode se dar separadamente do bem pensar – e a lógica se dedica a estudar essas regras do pensamento reto.

Em segundo lugar, a partir sobretudo da diatribe 1.7, podemos constituir um glossário de termos técnicos da lógica proposicional estoica, bem como observar a menção a certos tipos de argumentos que eram estudados pelos lógicos estoicos, sobre os quais hoje pouco sabemos e que são, por isso, matéria de investigação atual. Tais termos técnicos são apontados nas notas.

Realizamos a tradução diretamente a partir do texto grego e, a seguir, cotejamos nosso trabalho com as melhores traduções disponíveis das *Diatribes de Epicteto*, dando especial atenção às de Barnes (1997) e de Souilhé (1962).

Diatribe II.25 - quão necessária é a lógica:

(1) Quando algum dos presentes disse:
– Persuade-me de que a lógica é útil.
– Queres, disse Epicteto, que te demonstre isso?
(2) – Sim!
– Portanto, é-me preciso selecionar um argumento demonstrativo[4]?
Quando o outro concordou, <Epicteto disse>:
– E como saberás se eu te apresentar um sofisma[5]?
(3) Quando o homem se calou, Epicteto disse:
– Vês como tu mesmo concordas que a lógica é necessária, já que sem ela não é possível saber se é necessária ou não.[6]

[4] *Lógon apodeiktikón.*

[5] *Se sophísōmai*.

[6] Barnes (1997, p. 59) observa que esse argumento segue o modelo que aparece no *Protréptico* de Aristóteles (cf. Afrodisias, *Comentário aos Tópicos*, 149.9-17): "É preciso estudar filosofia ou não; mas, para determinar se não é preciso estudar filosofia, deve-se estudar filosofia; logo, deve-se estudar filosofia".

ὡς ἀναγκαῖα τὰ λογικά.

Τῶν παρόντων δέ τινος εἰπόντος Πεῖσόν με, ὅτι τὰ λογικὰ χρήσιμά ἐστιν, Θέλεις, ἔφη, ἀποδείξω σοι τοῦτο; (2) {–} Ναί. {–} Οὐκοῦν λόγον μ᾽ ἀποδεικτικὸν διαλεχθῆναι δεῖ; {–} Ὁμολογήσαντος δὲ Πόθεν οὖν εἴσῃ, ἄν σε (3) σοφίσωμαι; {–} Σιωπήσαντος δὲ τοῦ ἀνθρώπου Ὁρᾷς, ἔφη, πῶς αὐτὸς ὁμολογεῖς ὅτι ταῦτα ἀναγκαῖά ἐστιν, εἰ χωρὶς αὐτῶν οὐδ᾽ αὐτὸ τοῦτο δύνασαι μαθεῖν, πότερον ἀναγκαῖα ἢ οὐκ ἀναγκαῖά ἐστιν.

Diatribe I.7 – Sobre a utilidade dos argumentos que se modificam, dos hipotéticos e dos semelhantes:

(1) Escapa ao conhecimento de muitos que é sobre o que é conveniente[7] o estudo acerca dos argumentos que se modificam[8] e dos hipotéticos, e ainda acerca dos que chegam a uma conclusão por questionamento[9] e, em geral, todos os argumentos tais. (2) Pois buscamos como, sobre todo assunto, o homem bom e belo[10] pode descobrir uma via e, nesta, a conduta conveniente. (3) Portanto, que digam ou que o homem virtuoso não se envolverá em perguntas e respostas[11], ou, se envolver-se, não cuidará de não se conduzir sem plano[12] ou ao acaso. (4) Ou, não aceitando nenhuma dessas <alternativas>, é necessário concordar que alguma investigação deve ser feita sobre os tópicos acerca dos quais sobretudo recaem perguntas e repostas. (5) Pois qual é o propósito nos raciocínios? Afirmar o verdadeiro, negar o falso, suspender o juízo em relação às coisas obscuras.[13] (6) Basta, então, aprender somente isso?

– Basta, diz <alguém>.

– Portanto, também basta, ao que anseia não errar no uso do dinheiro, ouvir: "Aceita as dracmas verdadeiras, mas rejeita as falsas"?

–Não basta.

(7) O que então é preciso acrescentar a isso? Que outra coisa senão a capacidade própria para testar e distinguir entre as dracmas genuínas e as que não o são? (8) Portanto, também para o pensamento não basta o que foi dito, mas é <também> necessário tornar-se capaz de testar e distinguir[14] entre o verdadeiro e o falso e o obscuro?

[7] *kathḗkontos*: a expressão *tá kathḗkonta* (do verbo *kathḗkô*, que significa primariamente "ser apropriado", "ser adequado") é o termo técnico estoico para as ações conformes à natureza (razão), ações que são convenientes em cada caso. As ações convenientes assim o são por não ferirem a razão do agente e permitirem a ele manter-se não agitado em toda circunstância.

[8] *Metapiptóntes lógoi*: "Argumentos que se modificam". Seguimos aqui Barnes (1997, p. 136). Outras opções: "argumentos sofísticos" (Long); "argumentos equívocos" (Oldfather (2000), Souilhé (2002)). Diógenes Laércio se refere a dois livros de Crisipo acerca de tais argumentos (Diógenes Laércio, 7.195-196); Sexto Empírico oferece o que talvez seja um exemplo deles (*Esboços de Pirronismo*, 2. 231; 234). Entretanto, somente em Epicteto vemos referência explícita a eles.

[9] Aparentemente, uma classe de argumentos estudados pelos estoicos. Schweighäuser (1799 (2), p. 103-4) crê referir-se ao Sorites. Hadot (1978, p. 69, nota 15) crê tratar-se de argumentos dialéticos; Atherton (1993, p. 433-434), de um tipo de sofisma (cf. Diógenes Laércio, 7, 44); Barnes (1997, p. 137) especula serem argumentos que possuem questões entre as premissas (cf. Diógenes Laércio 7, 191).

[10] *Kalós kaì agathòs.*

[11] *Erṓtēsin kaí apókrisin*: frase padrão usada para distinguir a dialética da retórica. Cf. Alexandre de Afrodísias, *Comentário aos Tópicos,* 5.7-9.

[12] *Eikḗi*: Barnes (1997, p. 138) observa que esse advérbio "é usado de modo padrão para caracterizar o

– É necessário.

(9) – O que se ordena em <matéria de> pensamento em relação a essas coisas? Seguir a consequência[15] das premissas[16] (10) que aceitaste[17] corretamente. Então basta conhecer isso? Não basta, é preciso aprender como uma consequência advém de outras, e quando uma é consequência de uma <coisa> e quando é consequência de muitas em conjunto. (11) Então não é necessário adquirir esse conhecimento quem quiser lidar inteligentemente em <matéria de> pensamento e também demonstrar[18] cada uma das coisas expostas, seguir as demonstrações e não ser enganado pelos que sofismam como <se estivessem> demonstrando <algo>?

(12) Portanto, surgiram entre nós e tornaram-se necessários um estudo e uma prática acerca dos argumentos cogentes[19] e seus modos.[20] (13) Mas há momentos em que aceitamos corretamente as premissas[21] e tal ou qual <conclusão> resulta a partir delas: <embora> sendo falsa, ainda assim resulta. (14) Então o que me convém fazer?[22] (15) Aceitar[23] o falso? Como isso é possível? Direi que "Não aceitei corretamente[24] o que foi acordado"? Certamente isso também não me é dado. E ainda: "Isso não segue[25] das coisas aceitas"? Mas também isso não me é dado.

(16) O que fazer então em relação a essas coisas? Assim como certamente não basta, para se dever dinheiro, tê-lo tomado emprestado, mas é necessário devê-lo a alguém que espera pelo pagamento da dívida e não a anula, assim também, em referência ao ser preciso aceitar uma conclusão,[26] não basta ter tomado as premissas, mas é preciso permanecer aceitando-as.

(17) E se essas <premissas> mantêm-se as mesmas até o fim como foram aceitas, é-nos absolutamente necessário permanecer aceitando-as e aceitar a consequência delas, (18) < mas, não permanecendo, não é preciso aceitá-las[27]>. (19) Pois o que segue não é para nós a conclusão, já que descartamos a aceitação das premissas.

(20) Então nos é preciso examinar[28] também, entre as premissas, as de tal qualidade, bem como a transformação e a modificação delas, em razão do que as premissas, sofrendo mudanças durante perguntas e respostas, ou no silogizar, ou em algum outro <argumento> de tal qualidade, produzem aversão[29] nos ignorantes quando estes não preveem a conclusão.

(21) Por que <é preciso estudar essas mudanças>? Para que, nesse tópico, não nos comportemos de modo inconveniente, nem ao acaso, nem de modo confuso.

modo pelo qual o filósofo não deveria falar ou agir" (Cf. *Aristóteles*, Metafísica, 984 b 17; Alexandre de Afrodísias, *Comentário aos Primeiros Analíticos*, 3.24-30).

[13] *Títhēmi* no sentido de afirmar, em oposição a *aírō* (negar).

[14] Epicteto faz aqui alusão à concepção padrão de lógica dos estoicos (Cf. Diógenes Laércio, 7.62; Sexto, *Esboços de Pirronismo*, 2.94; *Adversus Mathematicos*, 11.187).

[15] *Tò akólouthon.*

[16] "Premissas" aqui traduz *dotheîsin*: particípio aoristo passivo neutro dativo plural de *dídomi* (dar). Aqui, *dotheîsin* significa literalmente "as coisas dadas", referindo-se às proposições aceitas durante um diálogo a partir das quais se deduz uma conclusão.

[17] *Paradéchou*: imperfeito indicativo médio, 2a. do singular de *paradéchomai* (receber, admitir, aceitar).

[18] *Apodeíxein*.

[19] *Synágō*, na lógica antiga, significa "concluir a partir de premissas", "inferir", "provar" (cf. Aristóteles, *Retórica*, 1357a8, 1395b25; *Metafísica*, 1042a3, *Política*, 1299b12); *synágontes lógoi*, na lógica estoica, significa "argumentos cogentes" (Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 2.77).

[20] *trópōn*: genitivo plural de *trópos*: termo estoico para esquema argumentativo (Cf. Diógenes Laércio, VII, 76; Sexto, *Adversus Mathematicos*, 8, 227.

[21] *Tá lḗmmata*.

[22] *Ti oun moi kathḗkei poieîn;*

[23] *Prosdéchesthai*.

[24] *Hygiṓs*.

(22) Dá-se o mesmo em relação às hipóteses e aos argumentos hipotéticos, pois às vezes é necessário postular[30] alguma hipótese como degrau para o argumento seguinte. (23) Então é para se aceitar toda hipótese que nos é apresentada? Ou nem toda? E se nem toda, quais?[31] (24) E, ao se aceitar <uma hipótese>, é preciso agarrar-se de modo absoluto ao que foi aceito ou às vezes é preciso descartá-lo? Não é preciso aceitar as consequências e rejeitar as <proposições> que entram em conflito[32] com elas?

– Sim.

(25) Mas alguém diz: "Farei com que, aceitando uma hipótese possível, sejas levado a uma impossibilidade". O sábio[33] não se envolverá com alguém assim, mas evitará o escrutínio[34] e o diálogo[35] filosófico? (26) E que outro homem é capaz[36] em <matéria de> pensamento e competente em perguntas e respostas e, por Zeus, impossível de ser enganado[37] e insofismável? (27) Ou envolver-se-á <e> não evitará comportar-se ao acaso ou de modo confuso nos raciocínios? Será ainda tal como o concebemos? (28) Sem tal exercício e tal preparo,[38] será capaz de ater-se às consequências[39]? (29) Que eles demonstrem isso, e o homem prudente porá de lado todos esses teoremas como fossem absurdos e não decorrentes da preconcepção[40] de homem probo e sério.[41]

(30) Por que somos ainda preguiçosos, descuidados e lerdos e buscamos pretextos para não nos fatigarmos nem velarmos cultivando a nossa própria razão? (31) "Mas se eu me confundir nessas coisas não matarei meu pai, não é mesmo?" "Prisioneiro, onde, aí, está o teu pai, para que o mates? O que fizeste? (32) O único erro que há nesse assunto, tu o cometes". Pois te digo o mesmo que eu disse a Rufo quando me criticou porque não descobri o que estava omitido em um silogismo:[42] "Com certeza – disse eu— não é como se eu tivesse posto fogo no Capitólio"[43]. E ele me disse: "Prisioneiro, a omissão aqui é o Capitólio". (33) Ou somente são erros incendiar o Capitólio e matar o pai, mas servir-se das próprias representações[44] ao acaso e de modo confuso e não seguir um raciocínio, nem uma demonstração, nem um sofisma, nem, em resumo, perceber em perguntas e respostas o que está e o que não está de acordo consigo mesmo[45] – nenhuma dessas coisas é um erro?

[25] *Symbaínei*: terceira do singular do presente indicativo ativo de *symbaínō*, verbo que, aplicado a conclusões lógicas, significa "resultar", "seguir" (cf. Aristóteles, *Tópicos*, 156b38).

[26] *Tó epipherómenon*: particípio presente passivo neutro de *epiphérō*, que, na lógica, significa "asserir como uma conclusão ou inferência" (cf. *tó légon, tó loipón*: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 2.80). No particípio, tal como aparece no texto, significa a "conclusão que segue de premissas" (Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta,* 2.89).

[27] Lacuna do texto. Seguimos aqui a conjectura de Jonathan Barnes: "*Mḗ menóntōn dé, ou dei prosdéchesthai*" (1997, p. 142).

[28] *Historḗsai*: infinitivo aoristo de *historéō*, que significa "inquirir, examinar, observar".

[29] *Aphormḗn.*

[30] *Aitḗsai*: infinitivo aoristo de *aitéō*, que, na lógica clássica, significa "postular", "assumir" (cf. Aristóteles, *Primeiros Analíticos*, 41b9; *Tópicos*, 163a6).

[31] Lacuna suprida que foi suprida por Wolf (1560-3) com as palavras *Perì tínos hē sképsis: Peri kathḗkontos* ("acerca do que é a investigação? Acerca do que é conveniente"). Seguimos Barnes suprimindo-a (1997, p. 133, p. 132-135), pois nada acrescenta ao que está sendo dito no texto.

[32] *Tá machómena*: particípio presente passivo neutro plural de *máchomai* (lutar). Na lógica estoica são ditas "conflitantes" as proposições (*axiṓmata*) contraditórias.

[33] *Phrónimos*: essa é a designação estoica padrão para "sábio", assim como *sóphos* e *spoudaîos*.

[34] *Exétasis*.

Περὶ τῆς χρείας τῶν μεταπιπτόντων καὶ ὑποθετικῶν καὶ τῶν ὁμοίων.

Ἡ περὶ τοὺς μεταπίπτοντας καὶ ὑποθετικούς, ἔτι δὲ ἠρωτῆσθαι περαίνοντας καὶ πάντας ἁπλῶς τοὺς τοιούτους λόγους πραγματεία λανθάνει τοὺς πολλοὺς περὶ (2) καθήλκοντος οὖσα. ζητοῦμεν γὰρ ἐπὶ πάσης ὕλης πῶς ἂν εὕρ[ο]οι ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὴν διέξοδον καὶ ἀναστροφὴν (3) τὴν ἐν αὐτῇ καθήκουσαν. οὐκοῦν ἢ τοῦτο λεγέτωσαν, ὅτι οὐ συγκαθήσει εἰς ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν ὁ σπουδαῖος ἢ ὅτι συγκαθεὶς οὐκ ἐπιμελήσεται τοῦ μὴ εἰκῇ μηδ' ὡς ἔτυχεν (4)ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει ἀναστρέφεσθαι, [μ]ἢ τούτων μηδέτερον προσδεχομένοις ἀναγκαῖον ὁμολογεῖν, ὅτι ἐπίσκεψίν τινα ποιητέον τῶν τόπων μηδέτερον προσδεχομένοις ἀναγκαῖον ὁμολογεῖν, ὅτι ἐπίσκεψίν τινα ποιητέον τῶν τόπων τούτων, περὶ οὓς (5) μάλιστα στρέφεται ἐρώτησις καὶ ἀπόκρισις. τί γὰρ ἐπαγγέλλεται ἐν λόγῳ; ταληθῆ τιθέναι, τὰ ψευδῆ αἱρεῖν, <προὸς> (6) τὰ ἄδηλα ἐπέχειν. ἆρ' οὖν ἀρκεῖ τοῦτο μόνον μαθεῖν; {–} Ἀρκεῖ, φησίν.{–} οὐκοῦν καὶ τῷ βουλομένῳ ἐν χρήσει νομίσματος μὴ διαπίπτειν ἀρκεῖ τοῦτο ἀκοῦσαι, διὰ τί τὰς μὲν δοκίμους δραχμὰς παραδέχῃ, τὰς δ' ἀδοκίμους (7) ἀποδοκιμάζεις; {–} οὐκ ἀρκεῖ. {–} Τί οὖν δεῖ τούτῳ προσλαβεῖν; τί γὰρ ἄλλο ἢ δύναμιν δοκιμαστικήν τε καὶ <δι>ακριτικὴν τῶν δοκίμων τε καὶ ἀδοκίμων δραχμῶν; (8) οὐκοῦν καὶ ἐπὶ λόγου οὐκ ἀρκεῖ τὸ λεχθέν, ἀλλ' ἀνάγκη δοκιμαστικὸν γενέσθαι καὶ διακριτικὸν τοῦ ἀληθοῦς καὶ (9) τοῦ ψεύδους καὶ τοῦ ἀδήλου; {–} Ἀνάγκη. {–} Ἐπὶ τούτοις τί παραγγέλλεται ἐν λόγῳ; τὸ ἀκόλουθον τοῖς (10) δοθεῖσιν ὑπὸ σοῦ καλῶς παραδέχου. ἄγε ἀρκεῖ οὖν κἀνταῦθα γνῶναι τοῦτο; οὐκ ἀρκεῖ, δεῖ δὲ μαθεῖν πῶς τί τισιν ἀκόλουθον γίνεται καὶ ποτὲ μὲν ἓν ἑνὶ ἀκολουθεῖ, (11) ποτὲ δὲ πλείοσιν κοινῇ. μή ποτε οὖν καὶ τοῦτο ἀνάγκη προσλαβεῖν τὸν μέλλοντα ἐν λόγῳ συνετῶς ἀναστραφήσεσθαι καὶ αὐτόν τ' ἀποδείξειν ἕκαστα ἀποδόντα καὶ τοῖς ἀποδεικνύουσι παρακολουθήσειν μηδ' ὑπὸ τῶν (11) σοφιζομένων διαπλανηθήσεσθαι ὡς ἀποδεικνυόντων; (12) οὐκοῦν ἐλήλυθεν ἡμῖν περὶ τῶν συναγόντων λόγων καὶ τρόπων πραγματεία καὶ γυμνασία καὶ ἀναγκαία πέφηνεν. (13) Ἀλλὰ δὴ ἔστιν ἐφ' ὧν δεδώκαμεν ὑγιῶς τὰ λήμματα καὶ συμβαίνει τουτὶ ἐξ αὐτῶν· ψεῦδος δὲ ὂν οὐδὲν (14) ἧττον συμβαίνει. τί οὖν μοι καθήκει ποιεῖν; προσδέχεσθαι (15) τὸ ψεῦδος; καὶ πῶς οἷόν τ'; ἀλλὰ λέγειν ὅτι ‘οὐχ ὑγιῶς παρεχώρησα τὰ

[35] *Koinología*: "consulta", "discussão", "conferência", "diálogo".

[36] *Chrēstikós*: adjetivo derivado de *chráomai* que, quando aplicado a pessoas, significa: "aquele que sabe usar", "que compreende o uso de".

[37] *Anexapátētos* (Cf. Aristóteles, *Tópicos*, 132a32).

[38] *Paraskeué*.

[39] *Phyláttein* […] *tò hexēs*: Dobbin traduz a frase por "can he maintain coherence in argument?". Souilhé, por sua vez, a traduz por "est-il capable de raisonner logiquement?" Schweighäuser (1799 (3), p. 320; cf. I.7.22) diz-nos que a expressão significa "id quod consequens est tenere" – i.e. "ater-se a isso que segue".

[40] *Prólēpsis*.

[41] *Spoudaîos*: "vir probus et gravis" (Schweighäuser, 1799 (3), p. 443). Souilhé (1962) traduz o termo por "sage"; Dobbin (2008), por "good man"; Barnes (1997), por "virtuous man".

[42] *Tò paraleipómenon hén em syllogismôi tini ouch heurískon*: provavelmente o exercício lógico de descobrir as premissas não explícitas de um entimema (Cf. Alexandre de Afrodísias, *Comentário aos Tópicos*, 9.16; Simplício, *Comentário ao Encheirídion*, XXXV 527; cf. também *paráleipsis* ("omissão") em Sexto, *Esboços de Pirronismo*, II, 150).

[43] De acordo com Upton (apud Schweighäuser, 1799 (2), p. 120), esse era um exemplo padrão (*tópos*) para "grande erro".

[44] A noção de *phantasía* é de fundamental importância para a compreensão da filosofia estoica por relacionar-se tanto

ὡμολογημένα; καὶ μὴν οὐδὲ τοῦτο δίδοται. ἀλλ᾽ ὅτι ‘οὐ συμβαίνει διὰ τῶν παρακεχωρημένων’; (16) ἀλλ᾽ οὐδὲ τοῦτο δίδοται. τί οὖν ἐτὶ τούτων ποιητέον; ἢ μή ποτε ὡς ἀρκεῖ τὸ δανείσασθαι πρὸς τὸ ἔτι ὀφείλειν, ἀλλὰ δεῖ προσεῖναι καὶ τὸ ἐπιμένειν ἐπὶ τοῦδανείου καὶ μὴ διαλελύσθαι αὐτό, οὕτως οὐκ ἀρκεῖ πρὸς (16) τὸ δείν παραχωρεῖν τὸ ἐπιφερόμενον τὸ δεδωκέναι τὰ λήμματα, δεῖ δ᾽ ἐπιμένειν ἐπὶ τῆς παραχωρήσεως αὐτῶν. (17) καὶ δὴ μενόντων μὲν αὐτῶν εἰς τέλος ὁποῖα παρεχωρήθη πᾶσα ἀνάγκη ἡμᾶς ἐπὶ παραχωρήσεως ἐπιμένειν καὶ τὸ ἀκόλουθον αὐτοις προσδέχεσθαι [...] οὐδὲ γὰρ ἡμῖν ἔτι οὐδὲ καθ᾽ ἡμᾶς συμβαίναι τοῦτο τὸ ἐπιφερόμενον, ἐπειδὴ τῆς συγχωρήσεως τῶν λημμάτων ἀπέστημεν. (20) δεῖ οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν λημμάτων ἱστορῆσαι καὶ τὴν τοιαύτην μεταβολήν τε καὶ μετάπτωσιν αὐτῶν, καθ᾽ ἣν ἐν αὐτῇ τῇ ἐρωτήσει ἢ τῇ ἀποκρίσει ἤ τινι ἄλλῳ † λαμβάνοντα τὰς μετάπτω<ε>ις (20) ἀφορμὴν παρέχει τοῖς ἀνοήτοις τοῦ ταράσσεσθαι μὴ βλέπουσι τὸ ἀκόλουθον. τίνος ἕνεκα; ἵν᾽ ἐν τῷ τόπῳ (21) τούτῳ μὴ παρὰ τὸ καθῆκον μηδ᾽ εἰκῇ μηδὲ συγκεχυμέως ἀναστρεφώμεθα. (22) Καὶ τὸ αὐτὸ ἐπί τε τῶν ὑποθέσεων καὶ τῶν ὑποθετικῶν λόγων. ἀναγκαῖοι γὰρ ἔστιν ὅτ᾽ αἰτῆσαί τινα (23) ὑπόθεδιν ὥδπερ ἐπιβάθραν τῷ ἑξῆς λόγῳ. πᾶσαν οὖν τὴν δοθεῖσαν παραχωρητέον ἢ οὐ πᾶσαν; καὶ εἰ οὐ (24) πᾶσαν, τίνα; [περὶ τίνος ἡ σκέψις; περὶ καθήκοντος.] παραχωρήσαντι δὲ μενετέον εἰς ἅπαν ἐπὶ τῆς τηρήσεως ἢ ἔστιν ὅτε ἀποστατέον, τὰ δ᾽ ἀκόλουθα προσδεκτέον καὶ (25) τὰ μαχόμενα οὐ προσδεκτέον; {–} Ναί. {–} ᾽Αλλὰ λέγει τις ὅτι ‘ποιήσω σε δυνατοῦ δεξάμενον ὑπόθεσιν ἐπ᾽ ἀδύνατον ἀπαχθῆναι’. πρὸς τοῦτον οὐ συγκαθήσει <ὁ> (26) φρόνιμος, ἀλλὰ φεύξεται ἐξέτασιν καὶ κοινολογίαν; καὶ τίς ἔτι ἄλλος ἐστὶ λόγῳ χρηστικὸς καὶ δεινὸς ἐρωτήσει καὶ (27) ἀποκρίσει καὶ νὴ Δία ἀνεξαπάτητός τε καὶ ἀσόφιστος; ἀλλὰ συγκαθήσει μέν, οὐκ ἐπιστραφήσεται δὲ τοῦ μὴ εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχεν ἀναστρέφεσθαι ἐν λόγῳ; καὶ πῶς ἔτι (28) ἔσται τοιοῦτος οἷον αὐτὸν ἐπινοοῦμεν; ἀλλ᾽ ἄνευ τινὸς τοιαύτης γυμνασίας καὶ παρασκευῆς φυλάττειν (29) οἷός τ᾽ ἐστὶ τὸ ἑξῆς; τοῦτο δεικνύτωσαν καὶ παρέλκει τὰ θεωρήματα ταῦτα πάντα, ἄτοπα ἦν καὶ ἀνακόλουθα τῇ προλήψει τοῦ σπουδαίου. (30) Τί ἔτι ἀργοὶ καὶ ῥᾴθυμοι καὶ νωθροί ἐσμεν καὶ προφάσεις ζητοῦμεν, καθ᾽ ἃς οὐ πονήσομεν (31) οὐδ᾽ ἀγρυπνήσομεν ἐξεργαζόμενοι τὸν αὐτῶν λόγον; {–} ᾽Αν οὖν ἐν τούτοις πλανηθῶ, μή τι τὸν πατέρα ἀπέκτεινα; {–} ᾽Ανδράποδον, ποῦ γὰρ ἐνθάδε πατὴρ ἦν,

a questões lógicas quanto epistemológicas e éticas. Entretanto, os comentadores divergem sobre como traduzir o termo: Lesses (1998, p. 2-24), Julia Annas (1991) e Richard Sorabji (1990, p. 307-314) traduzem *phantasía* por "aparência" (*appearance*); Michael Frede (1983, p. 65-93) e Long e Sedley (1987) empregam o termo "impressão" (*impression*); Brad Inwood e L.P. Gerson (*Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1988) optam por "apresentação" (*presentation*); Anthony Long (1991, p. 102-120) usa o termo "representação" (*representation*), substituindo sua tradução anterior, "impressão" (*impression*) para evitar confusão com o conceito humeano homônimo. Embora tanto Cleanto quanto Crisipo considerem a *phantasía* uma modificação da faculdade diretriz, eles divergem ao explicar essa mudança. Para Lesses (1998, p. 6), Crisipo parece criticar Cleanto por aceitar uma concepção ingênua de representação mental, segundo a qual as *phantasíai* perceptivas são cópias de qualidades que os objetos representados possuem (cf. Diógenes Láercio, 7.50.4). Além disso, Annas (1991, p. 74-75) compreende estar implicado nas observações de Crisipo que as *phantasíai* são proposicionais ou articuláveis em forma linguística. Ora, quanto às alternativas para traduzirmos o termo *phantasía*, parece-nos que *impressão* está mais próximo de Cleanto que de Crisipo, pois a metáfora utilizada por Cleanto para introduzir o conceito em questão é justamente à da impressão sobre a cera, metáfora que é criticada por Crisipo por seu caráter imagético. A concepção

ἵν᾽ αὐτὸν ἀποκτείνῃς; τί οὖν ἐποίησας; ὃ μόνον ἦν κατὰ τὸν τόπον (32) ἁμάρτημα, τοῦτο ἡμάρτηκας. ἐπεί τοι τοῦτ᾽ αὐτὸ καὶ ἐγὼ Ῥούφῳ εἶπον ἐπιτιμῶντί μοι ὅτι τὸ παραλειπόμενον ἓν ἐν συλλογισμῷ τινι οὐχ εὕρισκον. Οὐχ οἷον μέν᾽, φημί, <εἰ> τὸ Καπιτώλιον κατέκαυσα᾽, ὁ δ᾽ Ἀνδράποδον᾽, (33) ἔφη, ἐνθάδε τὸ παραλειπόμενον Καπιτώλιόν ἐστιν᾽. ἢ ταῦτα μόνα ἁμαρτήματά ἐστι τὸ Καπιτώλιον ἐμπρῆσαι καὶ τὸν πατέρα ἀποκτεῖναι, τὸ δ᾽ εἰκῇ καὶ μάτην καὶ ὡς ἔτυχεν χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις ταῖς αὐτοῦ καὶ μὴ (33) παρακολουθεῖν λόγῳ μηδ᾽ ἀποδείξει μηδὲ σοφίσματι μηδ᾽ ἁπλῶς βλέπειν τὸ καθ᾽ αὑτὸν καὶ οὐ καθ᾽ αὑτὸν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει, τούτων δ᾽ οὐδέν ἐστιν ἁμάρτημα;

de Crisipo sobre a *phantasía* – adotada desde então pelo Estoicismo – é que ela tem duas facetas: uma sensível (pois, como dissemos, trata-se de uma modificação da faculdade diretriz) e outra virtual (pois a essa modificação é afixado um juízo, que descreve e avalia aquilo que efetuou a modificação). Assim sendo, parece-nos que a palavra "representação" (que possui, de acordo com o *Aurélio*, o sentido filosófico geral de "conteúdo concreto apreendido pelos sentidos, pela imaginação, pela memória ou pelo pensamento") serve para o nosso propósito e por ela traduziremos *phantasía*.

[45] *Tò kath'hautòn kaÌ ou kath'hautòn*: Souilhé traduz a frase por "ce que s'accorde ou non avec as propre position"; Dobbin, por "what's appropriate and inappropriate in one's own case"; Oldfather, explicativamente, por "what is consistent with one's position or inconsistent".

Referências bibliográficas

ALEXANDRE DE APHRODISIAS. *On Aristotle's "Topics 1"*. Trad. J. M. van Ophuijsen. Cornell: Cornell University Press, 2001.

ALEXANDRE DE APHRODISIAS. *On Aristotle's Prior Analytics*. Trad. I. Mueller. Bristol: Bristol Classical Press, 2006.

ARISTÓTELES. *Metaphysics, vol. 1 e 2*. Trad. H. Tredennick, H. G. C. Armstrong. Harvard: Loeb Classical Library, 1933-5.

ARISTÓTELES. *Posterior Analytics. Topica.* Trad. H. Tredennick; E. S. Forster. Harvard: Loeb Classical Library, 1960.

ARISTÓTELES. *Categories. On Interpretation. Prior Analytics.* Trad. H. P. Cooke; H. Tredennick. Harvard: Loeb Classical Library, 1960.

ARISTÓTELES *The Art of Rhetoric*. Trad. J. H. Freese. Harvard: Loeb Classical Library, 2006.

ARISTÓTELES. *Politics*. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb Classical Library, 1932.

ATHERTON, C. *The Stoics on Anbiguity*. VCambridge: Cambridge University Press, 1993.

BARNES, J. *Logic and the Imperial Stoa*. Leiden: Brill, 1997.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers, vol. I, II*. Trad. R. D. Hicks. Harvard: Loeb Classical Library, 1925.

EPICTETO. *The Discourses of Epictetus as reported by Arrian (Books I, II, III & IV);Fragments; Encheiridion*. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Loeb, 2000.

EPICTETO. *The Discourses as reported by Arrian (Books I, II, III & IV); Fragments; Encheiridion*. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Loeb, 2000.

EPICTETO. *The Discourses of Epictetus, with the Enchiridion and Fragments.* Trad. George Long. Londres: George Bell & Sons, 1877.

EPICTETO. *Entretiens; Livre I*. Trad. Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

EPICTETO. *Epictetus: Discourses, Book 1*. Trad. Dobbin. Oxford: Clarendon, 2008.

Hadot. Une clé de Pensées de Marc Aurèle: les trios topoi philosophiques selon Epictète. IN: Les Études Philosophiques, 1, 1978, p. 63-85.

FREDE, M. Stoics and skeptics on clear and distinct impressions IN: Skeptic Tradition. M. Burnyeat (ed.). Berkeley: University of California Press, 1983.

INWOOD, B; GERSON, L. P. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings.* Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1988.

LESSES, G. Cause and Stoic Impressions. IN: Phronesis vol. XLIII/1, 1998.

Annas, J. Hellenistic Philosophy of Mind. Berkeley: University of California Press, 1991.

LONG, A. Representation and the self in Stoicism. IN: Companions to Ancient Thought 2: Psychology. Stephen Everson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers, vol. I & II.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SEXTO EMPÍRICO. *Against the Logicians*. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb Classical Library, 1935.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb Classical Library, 1933.

SEXTO EMPÍRICO. *Against the Professors*. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb Classical Library, 1949.

SCHWEIGHAUSER. *Epicteteae Philosophiae Monumenta*. 3 vol. Leipsig: Weidmann, 1799.

SIMPLÍCIO. *Commentaire sur le Manuel d'Épictète, Introduction et édition critique du texte grec.* Introdução e edição crítica: Ilsetraut Hadot. Leiden: Brill, 1996.

SORABJI, R. Perceptual Content in the Stoics. IN: Phronesis, vol. XXXV/3, 1990.

VON VON ARNIM, H. Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 1: Zeno or Zenonis Discipuli. Berlim: De Gruyter, 2005.

VON ARNIM, H. Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica. Berlim: De Gruyter, 2005.

VON ARNIM, H. Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 3: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi. Berlim: De Gruyter, 2005.

O SUPLÍCIO DE CUPIDO EM COMENTÁRIO E TRADUÇÃO

Reina Marisol Troca Pereira*

* Universidade da Beira Interior, Portugal.

RESUMO: O presente artigo apresenta dois momentos distintos. Primeiramente, regista-se um comentário sumário sobre o opúsculo de Ausónio intitulado *Cupidus Cruciatus*. Nessa ocasião verificam-se aspectos de uma obra na confluência de dois credos, com particular destaque para elementos como a crucificação, a religião, valores, figuras e símbolos. O artigo comporta, de igual modo, uma tradução do texto latino.

PALAVRAS-CHAVE: Eros/Cupido, crucificação, amor, sonho.

CUPID'S TORMENT: COMMENTARY AND TRANSLATION

ABSTRACT: This paper presents two different chapters. First, there is a comment about the *opusculum* of Ausonius untitled *Cupidus Cruciatus*. On this occasion there are aspects of the literary work at the confluence of two faiths, with particular emphasis on elements such as crucifixion, religion, values, symbols, figures and symbols. Secondly, the article presents a complete translation of the Latin text.

KEYWORDS: Eros/Cupid, crucifixion, love, dream.

Eros, o eterno inconsequente deus pueril, que flechava, nas suas brincadeiras, todas as criaturas,[1] infectando-as com a patologia de infindáveis dores,[2] surge também em retratos de uma inocência ternamente compungida. Demonstrando-se frágil, vulnerável e choroso, não prescinde de colo, afago e consolo materno – afinal, também o afectavam certas desaventuras, configurando um retrato agridulce (43-44: *uulnera amorum* | *dulcibus et maestis.* Cf. γλυκύπικρος –Sapph. fr. 40 Bergk)[3] do *topos* amoroso e toldando atmosferas

[1] Vd. *Il.*14.198-199. Cf. Pl. *Smp*. 186b.

[2] Vd. Nilsson 2009; Duffin 2005.

[3] Cf. O recurso literário à figura da abelha. Vd. Teócrito 19: Κηριοκλέπτης, " O Usurpador de Colmeias". Enquanto motivo literario, a picada de Eros por uma abelha tornou-se recorrente, encontrando-se, outrossim, na colectânea anacreôntica (34 Lindau = 40 Davidson). Cf. Mel. *carm.* 108, Marc. Arg. *ep*. 2, Strat. *ep*. 88, Mod. *AL.* 347. Vd. Bonanno 1990; Rosenmeyer 2006; Lebek 1985.

bucólicas e idílicas. Assim acoantece no imaginário literário de *Cupido Cruciatur(s)*, de Décimo Magno Ausónio, na medievalidade latina tardia do século IV.

A obra pode referenciar-se mormente através de quatro grupos maiores de manuscritos, a saber: Z *Tilianus*; T *Codex Tilianus* / *Leidensis Vossianus lat. Q.* 107, que carece da produção posterior a 383; V *Leidensis Vossianus lat*. 111; P *Parisinus* 8500, para além dos excertos, apontados nos *Excerpta de opusculis D. Magni Ausonii*, onde se inclui G *St. Gall 899*. Quanto às fontes disponíveis, desde a *editio princeps* de 1472, em Veneza (G *Bartholomaei Girardini*), se umas carecem de algum material, outras compensam tais faltas, estabelecendo entre si, não uma lógica reprodutiva igualitária mas antes de complementaridade (cf. λ *Laurentianus* 51, 113 – *Magliabecchiani deperditae partes descriptae ab Al. Verrazano*).[4]

Numa narrativa em jeito de prefácio, Ausónio classifica os seus hexâmetros intitulados *Cupidus Cruciatus*,[5] enquanto *ecloga*. Partindo, nos momentos introdutórios, da *ekphrasis* contemplativa de uma pintura (*tabulam picturam in parietem*) visionada em Treveri, na sala de Zoilo,[6] num acto de inspiração, resolve alterar o sistema semiótico.[7] Traduz então os signos icónicos da imagem para os sinais linguísticos de uma composição que humildemente reporta, na missiva inicial, supostamente enviada a Gregório,[8] como despretensiosa, numa modéstia convencional de autocrítica e de *captatio beneuolentiae*, ao bom jeito retórico de um escolástico que fora. Que a obra resultante se mostra de reduzidas dimensões e sem grande aparato linguístico ou cuidado literário, parece de facto resultante de um improviso repentista face à dita imagem observada. Num evidente contraste, a inactividade do retrato fixo e estanque numa parede diverge do dinamismo que emite e que o escritor enfatiza, com pormenores sinestésicos, num reconto distribuído por três fases, partindo de um *locus amoenus*: logo a seguir a uma acalmia inicial, a descoberta/ira/punição de Cupido, por um conjunto paradigmático de mulheres de heróis sofridas por amores, que se lhes revelaram nefandos (Sémele, Cénis, Prócris, Safo, Eurípilo, Pasífae, Ariadne, Fedra, Laodamia, Tisbe, Cânace, Elisa, Mirrra, entre muitas outras – *centum aliae*. Cf. sofrimentos masculinos: Narciso, Jacinto, Croco, Adónis, Eas de Salamina), em desvario. Sequiosas de

[4] Vd. Napiwocki 1985; Reeve 1977.

[5] Vd. Haldemann 2000; Hofmann 1999.

[6] Quiçá um filósofo e retórico do século IV a.C, ou talvez um outro contemporâneo de Ausónio.

[7] A respeito da representação do pensamento através de diferentes sistemas semióticos e, considerando, em particular, o processo de '*tradução intersemiótica*' alegado na obra em apreço, *vide*, para uma contextualização teórica, Plaza 2002; Santaella 2001; Mitchell 1994; Praz 1967.

[8] Cf. Gregório, figura que saúda como *filius*, termo que não terá que entender-se no sentido literal de descendente, mas porventura como uma forma de tratamento amigável para com uma entidade real ou já inserida na ficção. Sobre a possibilidade de tratar-se de Proculo Gregório, prefeito da Gália, no século IV, vd. Mondin 2005. Cf., em *Eclogarum Liber,* o nome de Drepanius.

retaliação vingativa, junta-se-lhes também Vénus (cf. Mel. *AP* 178), matriz impulsionadora, porquanto também afectada – cumpriam-se temores outrora previstos e prevenidos transversalmente no panorama literário da Antiguidade (e.g. Luciano de Samósata, *DD.* 20 Macleod). Segue-se o perdão e, por fim, o culminar com a deidade esvoaçante, rumo às alturas (*euolat ad superos*). O cenário contemplado configura uma trama que reúne matéria profusamente abordada em tempos prévios (e.g. Virgílio: *Maro noster enumerat*. Cf. 1: *musa Maronis*. Cf. *Heroides* ovidianas).[9]

Atendidas as devidas reservas, *mutatis mutandis*, a penalização imputada a Cupido pela justiça vingadora das *heroides* parece, de certa forma, parodiar elementos de um procedimento punitivo aplicado entre civilizações do paganismo clássico – c*rucificare* (cf. σταυρικός e, no latim dos cristãos, *crucifigo, crucifixor*), funcionando também como marco basilar do contexto judaico-cristão, pela paixão/crucificação de Cristo.[10] Afinal, o Retórico de Burdigala demonstrava haver-se convertido ao Cristianismo (Cf. *Parentalia, Domestica* 2.24 sq., *Griphus* 1.88), embora provavelmente não se tivesse tornado um pio devoto.[11] De toda a forma, o facto não o impedia de continuar a fazer uso de elementos pagãos, no caso de figuras, mas também de entidades religiosas, o que denotava a sobrevivência do paganismo mitológico, ainda que destituída de um cunho religioso, sob uma funcionalidade ornamental e didáctica. Eis, pois, a ocorrência, no opúsculo de Ausónio, de aspectos que relembram o martírio, a *uia crucis*, a *corona rosea* que configuram um *continuum* civilizacional. No seu todo, assiste-se a uma dicotomia de atmosferas e valores. De um lado, a factualidade de suplícios recorrentes, centrados na figura do Messias, agente de *agape,* afecto inquebrantável, unificador, desinteressado e nobilitante (e.g. 1*Coríntios*: 13:4-8. Cf. 1João 4:16).

Na vertente pagã, também longe de um 'Paraíso Celestial', no imaginário de Ausónio, o tradicional *locus amoenus* bucólico é substituído por um cenário lúgubre, denunciador de sofrimentos. Todavia, o tormento de Cupido possui um carácter onírico (*porta eburna.* cf. *somni portae*, uma com *uerae umbrae*, outra de *falsa insomnia*).[12] De facto, todos os elementos da diegese, qual alegoria ficcionada sobre o *topos* da patologia amorosa, feita de *simulacra*,[13] circundam-se de um cariz vão, efémero, falso, inconsistente. Assim

[9] A propósito dos modelos eventualmente seguidos por Ausónio, vd., a título ilustrativo, Vannuci 1989. Cf. Santini 2002; Charles-Marie 1986.

[10] Sobre o simbolismo da cruz na obra de Ausónio, vd. Garrod 1912 IX-XLIII; Miller 2011.

[11] A respeito de Ausónio como escritor de transição, no referente a credos e culturas, cf. Edwards 1909, Fauth 1974.

[12] Cf. Penélope e a distinção da veracidade/ falsidade dos sonhos, pelas duas portas – δοιαι πύλαι – dos sonhos, uma de chifre – κεράεσσι, outra de marfim – ἐλέφαντι (*Od.*19.559-569). De igual forma, Virg. *A.* 8.22-28 denota a simbologia das *geminae portae* da seguinte forma: uma, a ebúrnea, falaz; outra conotada com a verdade – a de natureza cornígera. Vd. Harris 2009; Gindhart 2006; Tarrant 1982; O'Hara 1996. Cf. Cockburn 1992; Kilpatrick 1995.

[13] De salientar a simbologia do paralelismo das figuras do Sono e da Morte, representados por Hypnos e Thanatos, respectivamente. Apesar de, tradicionalmente, existir uma relação de fraternidade, constrói-se, na cena onírica de Cupido, uma morte passageira (vd. *Il.* 16.682; Hes. *Th.* 759. Cf. Paus. 18.1).

também com o afecto induzido: um *eros* vulgar, fugaz, causador de tormentos. Porém, na cena literária, o imediatismo revolto da justiça vingadora, de matriz retributiva e taliónica, expressa na pena de crucificação, martírio composto pelas rosas e pela ligação ao tronco lenhoso, merece reconsideração/perdão, desvanecendo-se na íntegra com o término da catábase[14] sonhada.

Entre o episódio retratado do âmbito judaico-cristão, com Cristo, e o retrato literário pagão, com Cupido, o confronto acompanha os momentos finais, assistindo-se, por um lado, a uma ressurreição, enquanto expoente de uma dinâmica de 'descida à terra' – 'ascensão/reencontro' – 'descida ao plano sensorial'/'subida do solo'. Da parte da divindade, contempla-se uma descida às profundidades da consciência, através do sono – 'o abandono da catábase onírica' – 'o acordar do pesadelo'.

Confluem assim, no apontamento literário de Ausónio, aspectos como amor; religião; justiça-vingança-perdão; sonho; catábase; Hades; crucificação; episódios mitológicos.

A tradução latina abaixo reproduzida segue a lição veiculada em Peiper, R. (1886), *D. Magni Ausonii Burdigalensis. Opuscula,* Lipsiae, B. G. Teubneri: 107-113, completando a edição de 1823, *D. Magni Ausonii Burdigalensis. Opera omnia, ex editione Bipontina cum notis et interpretatione recensita*, 1, Londini, A. J. Valpy: 427-441, o verso 25, em falta.

[14] Vd. Catábases diversas: e.g. Ulisses (*Od.* 11); Eneias (Virg. *A.* 6.440-476). Cf. *lugentes campi* (*A.* 6.440 sq.. Cf. Catul. 66). Relativamente a catábases em autores da Antiguidade Clássica, tanto no âmbito da cultura grega (e.g. epopeias homéricas), como em poetas romanos (e.g. Virgílio), alguns certamente tidos como modelos de Ausónio, *vide* Kaufmann 2010; Davis 1994; Clark 1979; Laird 2001; Dominik 1996; Warden 2000.

Carta-Prefácio

Ausónio ao seu filho, Gregório,

Saudações!

Alguma vez viste um quadro pintado numa parede? Certamente já viste e estás recordado. Ora, em Treveri, de um triclínio de Zoilo, contempla-se a seguinte imagem pintada: Cupido a ser crucificado na cruz por certas mulheres menosprezadas no amor – não aquelas apaixonadas dos nossos dias, que caem na transgressão de livre-vontade, mas aquelas apaixonadas que se desculpabilizam e culpam os deuses.[15] Algumas delas o nosso Virgílio[16] dá conta na sua descrição dos Campos do Sofrimento. Fiquei bastante surpreendido pela arte e pela temática desta imagem. Subsequentemente, transformei a surpresa da minha admiração

[15] Comportamento insolente típico da humanidade. Cf., para uma apreciação geral, *Od.* 1.32-34.

[16] Verg. *A.* 6.440-451.

numa versificação insípida. Nada nela me satisfaz, excepto o título. Ainda assim, envio o meu falhanço ao teu cuidado. Amamos as nossas próprias verrugas e cicatrizes e, não satisfeitos ao errar com a nossa loucura, procuramos fazer com que os outros também as amem. Mas por que razão eu estou a sofrer tanto para explicar a causa desta écloga? Sei bem que irás gostar do que quer que saibas que é meu, e é mais isso que espero, do que o teu louvor. Adeus, e pensa com carinho sobre o teu pai.

Cupido Crucificado

"Nos aéreos campos, que relembra a musa de Marão, aí, onde o bosque de mirtilo encobre os amantes em desvario, as heroínas encontravam-se a executar ritos frenéticos, cada uma transportando relíquias da morte de quando havia expirado. E vagueando numa grande floresta, iluminada por escassa luminosidade, entre juncos alteados e papoilas desabrochadas, lagos silenciosos sem ondulação e cursos de água tranquilos, em cujas margens bancos de flores de infortúnios se suspendem, inclinando-se na turva luz, contendo nomes de reis e de rapazes de outrora: aqui estava Narciso a contemplar-se e também Jacinto, filho de Ébalo; Croco, de cabeleira dourada; Adónis matizado de púrpura e Eas de Salamina, inscrito com o trágico gemido. Todas as coisas que, carregadas de tristes choros e de sofrimentos de amor, prolongam dolorosas lembranças, mesmo quando a morte já passou, chamam de novo as heroínas às vidas que perderam. Aqui a grávida Sémele, defraudada das suas esperanças, lamenta as dores de parto entre os raios e, no vácuo, parte um berço queimado e agita o fogo inócuo de um raio imaginado. Lamentando a inútil dádiva com que outrora se havia alegrado, tendo o sexo masculino, Cénis sente pesar pelo regresso à sua anterior condição. Prócris ainda seca as suas feridas e estima a mão cruenta de Céfalo que a atacara. A rapariga Sestíaca transporta a sua lâmpada de barro fumegante e atira-se de cabeça a partir da sua torre. E a máscula Safo condenada a morrer pelas setas de amor pelo lésbio Fáon, ameaça saltar do nubloso Leucas. A triste Euripilo recusa o colar de Harmonia, infeliz pelo seu filho e desafortunada pelo seu marido. Também toda a história de Minos da elevada Creta resplandece como uma pintura esboçada. Pasífae segue as pegadas do seu níveo touro; a solitária Ariadne segura uma bola de cordel na sua mão; recorda as tabuinhas que atirou fora a desesperançada Fedra. Esta enverga um laço de forca; esta o simulacro vão de uma coroa, enquanto esta hesita por vergonha em entrar no seu esconderijo, na vitela forjada por Dédalo.

Laodamia lamenta-se pelas duas noites passadas rapidamente em alegrias irreais, uma com o seu senhor vivo, a outra consigo morta. Noutro sítio, todas elas ferozes, pungidas por espadas pontiagudas, encontram-se Tisbe, Cânace e a Sidónia Elisa: esta traz o gládio do seu marido, a outra o do seu pai e a terceira, o do seu hóspede. Também vagueia aquela que, sobre as rochas de Latmo, se habituou a deplorar os repousos Endimion – a excitada Lua, com a sua tocha e o diadema brilhante. Outra centena mais, renovando as feridas das suas antigas paixões, revive as suas dores com prantos, simultaneamente doces e tristes.

No meio destas, irrompeu, sem mais, o Amor, dispersando a sombra dessa neblina obscura com as suas asas sibilantes. Todas reconhecem o mancebo e, como a sua memória retrocedesse, sentem-no como o responsável comum a todas, embora as nuvens negras tenham obscurecido o brilho do seu cinto dourado, a sua aljava e a chama da sua tocha resplandecente. Ainda assim, descobrem-no, tratam de colocar a sua força vã contra ele e, sobre o seu único inimigo, agora aceso num reino que não é o seu, onde poderia bater as suas asas, mas de modo fraco, sob o peso da densa noite, juntando-se num aglomerado, elas pressionam: quanto a ele, tremendo e procurando, em vão, escapar, arrastam-no para o meio da caterva. É escolhida uma árvore de mirtilo, bem conhecida nesse triste bosque e odiosa pelo castigo dos deuses. Aí Prosérpina, uma vez desprezada, havia crucificado Adónis, recordado da sua Vénus. Nesse tronco alto foi dependurado o Amor, as suas mãos atadas nas suas costas, os seus pés firmemente amarrados e, apesar dos seus choros, não lhe imputaram uma punição leve. Réu sem julgamento e sem juiz, o Amor é considerado culpado. Cada uma para se absolver de culpa, procura colocar as responsabilidades sobre a outra. Todas o censuram e preparam-se para lhe inculcarem as relíquias da morte que outrora haviam sofrido: estas são as suas armas escolhidas, esta é a doce vingança – cada qual desejosa de retaliar a dor com que havia sido morta. Uma segura um laço pronto, outra mostra o simulacro irreal de uma espada, outra mostra rios açambarcadores, outra rochedos pontiagudos, os horrores da fúria do mar, e uma profundidade sem ondas. Algumas oscilam tições e, tresloucadas, ameaçam-no com tochas que crepitam sem fogo. Mirra, com lágrimas cintilantes, abre o seu ventre maduro e atira sobre o rapaz trémulo as gotas de ambrósia cintilante que gotejam do seu tronco. Umas poucas fingem perdoar, mas apenas procuram gozá-lo e, com estiletes aguçados, derramam o seu sangue delicado, do qual brotam rosas, ou deixam a chama das suas lâmpadas vaguear a seu bel-prazer sobre a sua moldura frágil. A sua própria mãe também, a alma Vénus, culpada de uma

vergonha similar, passa sem temor através da multidão tresloucada. E não se apressando a pedir pelo seu filho capturado, ela duplica o seu temor e incita a sua raiva enfraquecida com novo ódio. Faz recair sobre a acusação do seu filho a sua própria desgraça, pois ela suportou a rede escondida lançada pelo seu marido, quando encontrada no acto sexual com Marte; devido a que o helespôntico Príapo é objecto de riso, gozado pela sua deformidade; porque Érix é cruel e porque Hermafrodito não é de nenhum sexo. Mas as palavras não foram suficientes: com a sua grinalda de rosas, Vénus dourada bateu no jovem que chorou e temeu castigos ainda mais duros. Do seu corpo despedaçado, as rosas enroscadas extraíram líquido vermelho com muitas pancadas e, embora já matizado antes, ficou com um tom de vermelho ainda mais brilhante. Então as ameaças ferozes esmoreceram e o castigo pareceu demasiado grande para a ofensa, como se para deixar a culpa do lado de Vénus. As próprias heroínas intervêm, cada uma preferindo atribuir a culpa pela sua morte à crueldade do Fado. A seguir, a mãe carinhosa agradeceu-lhes por deporem as suas dores para desculpar o rapaz e perdoar as suas ofensas.

Tais visões com os seus contornos nocturnos às vezes perturbam o seu descanso, desinquietando-o com temores sem sentido. Quando já tinha aguentado isso durante grande parte da noite, Cupido voa adiante. Finalmente erradicando as trevas do sono, esvoaça para os deuses acima e passa pelo portão de marfim."

Bibliografia

BONANNO, M. Patemi d'amore Apollonio, Teocrito e Saffo. In *L'allusione necessaria. Ricerche intertestuali sulla poesia greca e latina.* Roma: dell'Ateneo, 1990. p. 147–181.

CHARLES-MARIE, T. La sagesse grecque dans l'œuvre d'Ausone. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 130.1, p. 147-161, 1986.

CLARK, R. *Catabasis*: Vergil and the Wisdom Tradition. Amsterdam: B. R. Grüner, 1979.

COCKBURN, G. Aeneas and the Gates of Sleep: an etymological approach. *Phoenix* 46, p. 362-364, 1992.

DAVIS, N. Cupid at the Ivory Gates: Ausonius as a Reader of Vergil's Aeneid. *CQ* 30, p. 162-170, 1994.

DOMINIK, W. Reading Virgil's *Aeneid*: the gates of sleep. *Maia* 48, p. 129-138, 1996.

DUFFIN, J. *Lovers and livers*: disease concepts in history. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

EDWARDS, W. *Ausonius, the Poet of the Transition. CJ* 4.6, p. 250-259, 1909.

FAUTH, W. Cupido Cruciatur. *GB* 2, p. 39-60, 1974.

GARROD, H. *The Oxford book of Latin verse, p. from the earliest fragments to the end of the Vth century A.D.* Oxford: Clarendon Press, 1912.

GINDHART, M. Evolat ad superos Portaque evadit Eburna: Intertextuelle Strategien und Vergilparodie im Cupido cruciatus des Ausonius. *RhM* 149.2, p. 214-236, 2006.

HALDEMANN, P. *Der "Cupido Cruciatus" des Ausonius und seine literarischen Vorgänger*. Tutzing: Selbstverlag, 2000.

HARRIS, W. *Dreams and experience in classical antiquity*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2009.

HOFMANN, H. *Latin Fiction*: The Latin novel in context. London/New York: Routledge, 1999.

KAUFMANN, H. Virgil's underworld in the mind of Roman late antiquity. *Latomus* 69, p. 150-160, 2010.

KILPATRICK, R. The stuff of doors and dreams. *Vergilius* 41, p. 63-70, 1995.

LAIRD, A. The Poetics and Afterlife of Virgil's Descent to the Underworld: Servius, Dante, Fulgentius and the *Culex*. *PVS* 24, p. 49-80, 2001.

LEBEK, W. Modestinus AL I 1,267 Shackleton Bailey, (= 273 Riese). *ZPE* 58, p. 37-45, 1985.

MILLER, P. *The corporeal imagination*: Signifying the holy in late ancient Christianity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

MITCHELL, W. *Picture Theory*: Essays on Visual and Verbal Representation. Chicago/London: University of Chicago Press, 1994.

MONDIN, L. Genesi del Cupido Cruciatus. *Lexis* 23, p. 339-372, 2005.

NAPIWOCKI, W. *A critical text of the Gratiarum actio and the Cupido Cruciatur of D. Magnus Ausonius*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1985.

NILSSON, I. *Plotting With Eros*: Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009.

O'HARA, J. An Unconvincing Etymological Argument about Aeneas and the Gates of Sleep. *Phoenix* 50.3/4, p. 331-334, 1996.

PLAZA, J. *Tradução Intersemiótica.* São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.

PRAZ, M. *Mnemosyne: The Parallel between Literature and the Visual Arts*. London/Princeton: Princeton University Press/Oxford University Press, 1967.

REEVE, M. Some Manuscripts of Ausonius. *Prometheus* 3, p. 112-120, 1977.

ROSENMEYER, P. *The Poetics of Imitation*: Anacreon and the Anacreontic Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SANTAELLA, L. *Matrizes da linguagem e pensamento*: sonora, visual, verbal. São Paulo: Iluminuras e FAPESP, 2001.

SANTINI, C. Ambiguità intertestuale nel 'Cupido cruciatus' di Ausonio. In ANTONINO, I. e MENESTÒ, E., *Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2002. p. 243-256.

TARRANT, R. Aeneas and the gates of sleep. *CPh* 77, p. 51-55, 1982.

VANNUCI L. Ausonio fra Virgilio e Stazio: a proposito dei modelli poetici del 'Cupido cruciatus'. *A&R* 34, p. 39-54, 1989.

WARDEN, J. *Patria praecepta*: Lucretius and Virgil in the Underworld. *Vergilius* 46, p. 83-93, 2000.

RESENHA

CONTE, GIAN BIAGIO. *DELL'IMITAZIONE. FURTO E ORIGINALITÀ*. PISA, EDIZIONI DELLA NORMALE, 2014, 109 PÁGINAS.

Paulo Sérgio de Vasconcelos*

* Instituto de Estudos da Linguagem, Unversidade Estadual de Campinas.

Gian Biagio Conte é um nome bem conhecido e prestigiado internacionalmente no campo dos estudos clássicos, e cada novo ensaio seu desperta interesse, sobretudo entre os que se dedicam aos estudos sobre alusão e intertextualidade na literatura latina. Seu livro polêmico[1] e muito influente, *Memoria dei poeti e sistema letterario* completou quarenta anos em 2014. *Memoria* foi traduzido para o inglês por Charles Segal e publicado numa coletânea de ensaios contianos; *The Rhetoric of imitation;*[2] foi sobretudo através dessa versão que Conte exerceu grande influência nos países de língua inglesa. Em nossa área, talvez seja impossível encontrar, desde então. um estudo sobre alusão que não o cite. Outra prova da importância do livro é a reedição do texto original em 2012.[3]

O grande trunfo de Conte no *Memoria* foi unir conhecimentos sólidos de filologia clássica a uma visão mais sutil do fenômeno literário que o levou a propor análises muito finas de poesia latina. O livro se ressente, porém, do jargão de uma linguagem por vezes quase impenetrável, aspecto que foi muito criticado, até com severidade extremada. De fato, há na obra a marca vistosa do estruturalismo e da semiologia, e se a teoria certamente contribui para uma visão nada superficial do fenômeno poético, por outro lado, com seus excessos, torna o texto por vezes penoso para o não iniciado. No conjunto, avançando para além de Pasquali ao explorar a tradição poética como um sistema e analisar a produção de sentido dos ecos textuais, Conte trouxe um novo impulso aos estudos sobre alusão e intertextualidade na poesia latina. Destaco sua concepção da alusão como uma figura retórica, um

[1] Filólogos mais tradicionalistas condenaram o livro, mesmo na versão para o inglês, em que certas asperezas do original foram amenizadas; veja-se, por exemplo, a resenha de Nicholas Horsfall em *The Classical Review*, New Series, vol. 37, no. 2, 1987, p. 304-305.

[2] CONTE, Gian Biagio. *The Rhetoric of imitation. Genre and poetic memory in Virgil and other Latin poets.* Translated from the Italian, edited and with a foreword by Charles Segal. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1996.

[3] CONTE, Gian Biagio. *Memoria dei poeti e sistema letterario*. Palermo, Sallerio, 2012.

achado que ilumina os processos alusivos. A repetição, ao logo do ensaio, de termos como "sistema", "funcionamento", "operação" constitui o aspecto mais visível das filiações teóricas de Conte; quarenta anos depois, contextualizados, podemos ignorá-los e valorizar o que de fato ficará como conquista para a interpretação da poesia latina: as análises finas de poesia, sobretudo de Virgílio, e sobretudo da *Eneida*.

Em 2014, Conte volta ao tema da alusão para rever suas ideias a respeito do fenômeno e criticar os que teriam abusado do método apresentado no livro de quarenta anos atrás. Assim, neste *Dell'imitazione,* o autor apresenta dois breves ensaios: "Rubare la clava ad Ercole" e "Una retrospettiva critica: metodo e limiti". No primeiro, não há nada de muito novo, apenas uma ênfase num certo aspecto do processo imitativo de Virgílio: é pela imitação que muitas vezes se realça o ato criativo, uma ideia-força já adiantada na introdução do livro:

> l'imitazione molto spesso è la via stessa dell'originalità, la condizione *grazie a cui* essa si realizza. (p. 8)

Homero, para o Virgílio da *Eneida* (a relação alusiva privilegiada por Conte no ensaio), constitui uma espécie de matriz gerativa, "energia produtiva de novas realizações" (p. 57). No processo de apropriação de seu modelo maior, Virgílio marca as diferenças com relação a ele e propõe, através dessa operação, novos conteúdos, valores, visão de mundo.

Passo ao segundo ensaio, polêmico e surpreendente. Sabemos que Conte, como ele mesmo diz no prefácio, deixou de lado a teoria para se dedicar a tarefas do filólogo clássico mais tradicional: assim, por exemplo, editou as *Geórgicas* e a *Eneida* para a Teubner.[4] Quarenta anos depois (parafraseamos palavras suas), não se arrepende das ideias expostas em *Memoria*, mas julga que seu pensamento é, agora, mais sensato (p. 8). Em resumo, Conte gostaria de impor limites ao método interpretativo que se ligou a seu nome, criticando análises que não se baseariam em elementos textuais concretos. Seu segundo ensaio investe contra o que seria um pós-estruturalismo e um desconstrucionismo tardio nos estudos clássicos e contra os que teriam "distorto o addiritura snaturato il quadro critico" que ele propunha (p. 89).

[4] P. VERGILIVS MARO. *Georgica.* Edidit et apparatu critico instruxit Gian Biagio Conte. Berlin/ Boston, De Gruyter, 2013; P. VERGILIUS MARO. *Aeneis.* Recensuit atque apparatu critico instruxit Gian Biagio Conte. Boston/New York, De Gruyter, 2012.

É curioso ver um teórico tentando controlar a recepção de sua teoria...; sobretudo, surpreende o conservadorismo de Conte ao analisar criticamente certas análises de poesia latina que teriam ultrapassado os limites do método.

Um dos alvos dessas invectivas, não nomeado, é Stephen Hinds; duas análises que constam de seu *Allusion and intertext* são tratadas como excessos interpretativos. Quando Ovídio, na elegia dos *Amores* II, 6, canta a morte do papagaio de Corina, o primeiro verso designa o bicho de estimação de "ave imitadora" (*ales imitatrix*); Hinds[5] vê aqui uma referência ao ato mesmo de imitação praticado por Ovídio, que, como se sabe, imita o poema 3 de Catulo, celebração do falecido pardal da amada. Conte critica:

> Il decostruzionista di turno non poteva mancare: "the *psittacus* is called an *imitatrix ales* by Ovid not just because its role in nature is to mimic, but because its role in the Latin erotic tradition is to 'imitate' that particular bird celebrated by Catullus". (p. 99)

[5] *Allusion and intertext. Dynamics of appropriation in roman poetry*. Cambridge, University Press, 1998, p. 4-5.

Não sei também se fico convencido com a análise de Hinds, que, seja como for, considero fascinante, mas como rejeitá-la com tanta segurança como faz Conte, em nome de um conceito de ciência que beira o positivismo?:

> Un metodo funziona se ne vengono rispettate le procedure – regole basate su oggettivi criteri di razionalità, intese appunto ad assicurare risultati verificabili. Rispettare le regole di um método comporta l'obbligo di rispettarne i limiti. La filologia è un'arte, ma aspira al rigore di una scienza. (p. 99)

Posso ser convencido ou não pela análise de Hinds, mas será correto descartá-la em nome de uma objetividade científica que não leva em conta o papel do leitor na interpretação? Papel, aliás, que Conte menciona em outras partes de seu ensaio (como na p. 86, quando trata da questão das intenções do autor). De resto, nem em *Memoria* nem neste *Dell'imitazione* (não seria mesmo possível, parece-me), o filólogo aponta esses "critérios objetivos de racionalidade" do método de detecção e interpretação das alusões que assegurariam "resultados verificáveis". Elementos concretos do texto podem ajudar a convencer de que determinada passagem ecoa outra, mas a interpretação a dar a tal eco,

um sentido a ser explicitado pelo leitor, sempre será subjetiva, sempre sujeita a controvérsia, por mais que, em sua retórica de convencimento, a erudição e inteligência desse leitor confiram credibilidade a sua interpretação.

No livro VI da *Eneida*, introduzindo uma passagem repleta de ecos enianos, temos *Itur in antiquam siluam* (179). Para Hinds,[6] o texto acena para o leitor, condensando uma reflexão sobre o ato mesmo da imitação, pois a "antiga (venerável) floresta" é a poesia de Ênio. Conte comenta: "Io non ci credo, e poi mi chiedo quale utile ci sarebbe a crederci" (p. 97). Mas esse tipo de expressão não seria semelhante às "notas de rodapé alexandrinas" que Conte acolhe em suas próprias análises intertextuais? Não poderia ser mais um exemplo da reflexão sobre o próprio fazer poético que é tão forte na poesia de viés alexandrino? Pelo menos aqui, o julgamento de Conte põe em foco sua posição de leitor específico: ele não acredita...outros acreditarão. O que surpreende é que se apresentem tais interpretações como erros, excessos que seriam facilmente repelidos por uma abordagem objetiva e científica da atividade filológica.

[6] *Op. cit.*, p. 11-14.

Os outros exemplos examinados por Conte me parecem, de fato, mais duvidosos; pessoalmente, não os equipararia aos extraídos da obra de Hinds. Digamos, porém, mesmo aqui, "duvidosos", não erros no emprego de um método científico cujo rigor produziria verdades verificáveis empiricamente. Uma interpretação sobre certa passagem da *Eneida,* alvo de Conte, parece-me altamente improvável: mostra uma manipulação demasiado arbitrária dos dados textuais; mas deixarei que o leitor do ensaio a identifique, imitando, assim, o próprio Conte, que não menciona os nomes dos "pecadores", apenas os "pecados" (e é curioso notar como linguagem religiosa e médica aparecem aqui e ali nos ensaios reunidos neste livro).

O pensamento de Conte, vê-se, deu uma guinada conservadora. Mas nem preciso dizer que a leitura deste *Dell'imitazione* (que, aliás, nada tem da escrita por vezes emaranhada de seu *Memoria*) é indispensável a todos os que se dedicam à poesia latina e a estudos intertextuais.

NORMAS EDITORIAIS

EDITORIAL POLICIES

Arquivo PDF com versão atualizada das Normas Editoriais em português e inglês está sempre disponível para download no site da Classica.[1]

A PDF file with an updated English version of the Editorial Policies is available in Classica's website.[2]

Classica é um periódico de caráter científico da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, destinado à divulgação de trabalhos originais e inéditos sobre todos os aspectos das culturas da Antiguidade Clássica e outras culturas do mundo antigo.

Os trabalhos são publicados, preferencialmente, em português, espanhol, inglês, francês ou italiano, nas seguintes modalidades:

1. Artigos. Resultados novos e consolidados de pesquisas – de 3.000 a 8.000 palavras.
2. Artigos de revisão. Revisões críticas de aspectos da Antiguidade, apresentados de modo abrangente e discutidos nas suas implicações – de 6.000 a 10.000 palavras.
3. Notas. Discussão e análise de resultado parcial de pesquisas em andamento, ou de pequenos tópicos de reconhecida relevância – de 1.500 a 3.000 palavras.
4. Instrumentos de pesquisa. Apresentação e discussão de instrumentos de trabalho disponíveis, de natureza documental, material, metodológica, bibliográfica ou de informática – de 3.000 a 6.000 palavras.

1. Classica On Line: <http://revista.classica.org.br

2. Cada página impressa de Classica tem aproximadamente 450 palavras, sem contar o espaço para ilustrações.

5. Ensaios bibliográficos. Análise de conjunto das obras de um mesmo autor ou de suas obras sobre um mesmo tema – de 3.000 a 6.000 palavras.
6. Resenhas. Análise crítica de obras recentes, publicadas há menos de cinco anos – de 600 a 1.200 palavras.
7. Notícias bibliográficas. Apresentação crítica e sucinta de obras recém publicadas – de 450 a 900 palavras.
8. Traduções: Apresentação de tradução de trechos de obras ou material epigráfico e comentários – de 600 a 2000 palavras
9. Dossiê temático: composto de no mínimo 05 e no máximo 10 artigos inéditos sobre um tema em comum, organizado a convite do Editor.

Todos os trabalhos encaminhados ao Editor, preparados de acordo com as normas editoriais, com as normas da ABNT e compatíveis com a área de atuação da SBEC, são bem vindos. 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.

A publicação de trabalhos está condicionada à análise de um ou mais consultores da Classica. Classica utiliza o sistema duplo-cego de revisão, em que autores e consultores não são mutuamente identificados. Os direitos autorais dos trabalhos aceitos para publicação serão regidos de acordo com os do sistema SEER vinculado ao sistema Creative Commons.

Clássica também publica números temáticos, em geral na forma de "suplementos", condicionados a chamadas específicas de trabalhos, ou aos anais de reuniões, seminários e congressos temáticos promovidos ou co-promovidos pela SBEC, v.g. o Congresso de Estudos Clássicos.

Guidelines for Authors

Focus and Scope

Classica is scientific and interdisciplinary journal of the Brazilian Society of Classical Studies, for the dissemination of original and unpublished works on all aspects of the cultures of Classical Antiquity and other cultures of the ancient world.

All papers submitted to the Editor, prepared according to the editorial standards, with the ABNT and compatible with the area of operation of SBEC, are welcome. It is the authors' responsibility to obtain prior authorizations necessary for the reproduction of images, extended excerpts of published works and other items protected by copyright.

Classica also publishes thematic issues, generally in the form of "supplements", conditioned on specific calls for papers, or the proceedings of meetings, seminars and thematic conferences promoted or co-promoted by SBEC, e.g. Congress of Classical Studies.

Peer Review Process

The publication of works is subject to the analysis of one or more consultants of Classica. Classica uses a double-blind review, where authors and consultants are not mutually identified.

The papers are published, preferably in Portuguese, Spanish, English, French or Italian, in the following ways:

1. Articles. Consolidated results and new research - 3000-8000 words.
2. Review articles. Critical reviews of aspects of antiquity, presented and discussed comprehensively in its implications - 6000-10000 words.
3. Notes. Discussion and analysis of partial results of research in progress, or small threads of known relevance - 1500-3000 words.

4. Research instruments. Presentation and discussion of available instruments of research, be they documentary, material, methodological, bibliographical or informational - 3000-6000 words.
5. Bibliographical essays. Analysis of all the works of a single author or his works on the same theme - 3000-6000 words.
6. Reviews. Critical analysis of recent works, published within the last five years - 600-1200 words.
7. Bibliographical Notices. Critical presentation and summary of recently published books - 450-900 words.
8. Translations: Translations of excerpts of works or epigraphic materials and commentaries - 600-2000 words
9. Thematic Forum: comprised of at least 5 and at most 10 unpublished articles on a common theme, organized at the invitation of the Editor.

The names and email addresses entered in this journal site will be used exclusively for the stated purposes of this journal and is not available for other purposes or to third parties.