

# RÓNAI

REVISTA DE ESTUDOS  
CLÁSSICOS  
E TRADUTÓRIOS



vol. 8

n° 1

2020

ufjf

UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

**Expediente**

Profa. Dra. Carol Martins da Rocha (UFJF)

Profa. Dra. Noemi Teles de Melo (UFJF)

***Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios***

Volume 8, Número 1

**Editores:**

Profa. Dra. Carol Martins da Rocha (UFJF)

Profa. Dra. Noemi Teles de Melo (UFJF)

**Avaliadores:**

Profa. Dra. Andrea Lozano Vasquez (Universidad de los Andes)

Profa. Dra. Beatriz de Paoli (UFRJ)

Prof. Dr. Beethoven Barreto Alvarez (UFF)

Prof. Dr. Brunno V. G. Vieira (Unesp/Araraquara)

Camila Aline Zanon

Prof. Dr. Carlos Renato Rosário Jesus (Ufam)

Profa. Dra. Carolina de Melo Bomfim Araújo (UFRJ)

Profa. Dra. Charlene Martins Miotti (UFJF)

Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes (USP)

Prof. Dr. Daniel Vázquez Hernandez (Universidad Autònoma de Barcelona)

Prof. Dr. Eduardo Marcant Engelsing (Western Washington University)

Prof. Dr. Fábio Paifer Cairolli (UFF)

Profa. Dra. Fernanda Messeder Moura (UFRJ)

Guilherme Horst Duque

Prof. Dr. Gustavo Henrique Montes Frade (UFJF)

Profa. Dra. Josefa Cantó Llorca (Universidad de Salamanca)

Júlia Batista Castilho de Avellar

Karen Amaral Sacconi

Leandro Dorval Cardoso

Prof. Dr. Luciano César Garcia Pinto (Unifesp)

Profa. Dra. Mara Gonzalez Bezerra (Uniasselvi)

Prof. Dr. Marcelo Vieira Fernandes (USP)

Prof. Dr. Márcio N. Thamos (Unesp/Araraquara)

Prof. Dr. Marcos Martinho dos Santos (USP)

Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio (USP)

Prof. Dr. Pablo Cardellino Soto (UFSC)

Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos (Unicamp)

Prof. Dr. Pedro Baroni Schmidt (UFRJ)

Prof. Dr. Pedro Ipiranga Júnior (UFPR)

Prof. Dr. Rainer Guggenberger (UFRJ)

Prof. Dr. Rafael Monteiro Huguenin de Carvalho (IF-RJ)

Profa. Dra. Renata Cazarini de Freitas (UFF)

Prof. Dr. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão (PUC-Rio)

Prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito (UFRRJ)

Profa. Dra. Talita Janine Juliani (Unifesp)

Prof. Dr. Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda (UFRJ)

Profa. Dra. Tereza Virginia Ribeiro Barbosa (UFMG)

Prof. Dr. Willy Paredes Soares (UFP)

**Assistente editorial:**  
Isabella Barreto Veras

## Apresentação

É com alegria que apresentamos o primeiro número de 2020 da *Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios* da Universidade Federal de Juiz de Fora. Para além da satisfação de contar com a contribuição de pesquisadores e pesquisadoras de universidades do país e do exterior, tanto como autores e autoras quanto como avaliadores e avaliadoras, é um alívio saber que estamos com saúde e em segurança, em meio à pandemia que assola o mundo e, sobretudo, nosso país neste momento. Além disso, parece ser em momentos como esses que reavaliar o significado da distância torna-se um ato cada vez mais necessário. Assim, esperamos que este número permita a todos e todas que, mais uma vez, reavaliem o significado da distância seja entre a Antiguidade (ou outros tempos passados) e o presente, seja entre uma língua de partida e uma de chegada, seja entre as diferentes culturas em que determinados textos foram produzidos, seja entre nós e os nossos.

Desta vez, o presente número da *Rónai* conta, na seção de Estudos Clássicos, com dois artigos e cinco traduções. Na área de Estudos Tradutórios, temos uma entrevista. A seguir, apresentamos brevemente essas contribuições.

Abre a seção de Estudos Clássicos, o artigo de Maria Cristina da Silva Martins, intitulado ***Physica: uma das obras científicas de Hildegarda de Bingen***. Neste artigo, a estudiosa apresenta aspectos do trabalho científico de Hildegarda de Bingen, acompanhados da tradução de excertos do *Livro de Plantas*, parte de *Physica*, obra dessa intelectual da Idade Média, que se dedicou a diferentes áreas do conhecimento, como a medicina, a filosofia e à botânica.

Na sequência, temos o texto de Paulo Sérgio de Vasconcellos, ***A Eneida de Lima Leitão: breve análise de um projeto tradutório***. Em seu artigo, Vasconcellos apresenta e analisa a prática tradutória de Leitão, autor português e tradutor de Virgílio. A fim de apontar semelhanças e diferenças entre a versão de Lima Leitão e a célebre versão de Odorico Mendes da *Eneida* de Virgílio, o estudioso escolhe passagens do episódio de Laocoonte para confrontar o projeto dos dois tradutores em cotejo.

Abrindo a seção de traduções, em ***Tradução do discurso Contra Eutino (sem testemunha) de Isócrates***, Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda verte do grego para o português este fragmento de um discurso judiciário de acusação. Em tal discurso, que possivelmente tratou de um caso fictício e foi um rascunho de um discurso de caráter epidítico, Isócrates demonstraria a seus discípulos como compor uma acusação baseada apenas em argumentos de probabilidade, dada a ausência de testemunhas para o caso.

Na sequência, de autoria de Ricardo da Cunha Lima, temos ***O Cancioneiro de Clínia: epigramas amorosos de Jean Visagier em tradução poética***. Aqui o

estudioso apresenta uma tradução metrificada de 30 epigramas amorosos do poeta francês, nos quais a *puella* Clínia aparece como personagem central. Os poemas traduzidos são antecidos por uma breve introdução sobre a vida e obra de Jean Visagier.

Em **Tradução de Cícero, Fin. I, 65-70; II, 78-85 – A *disputatio de amicitia* no *De finibus***, Sidney Calheiros de Lima apresenta uma versão do latim para o português, acompanhada de uma breve introdução e de notas explicativas, de trechos escolhidos dos livros I e II da mencionada obra ciceroniana. Nesses excertos, por meio do diálogo entre as personagens Torquato e Cícero, podemos acompanhar aspectos da controvérsia sobre a noção epicurista de amizade.

Temos ainda outra tradução de texto latino neste número. Trata-se de **Adão, Eva, Caim e Abel sem a letra 'a', por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução do Livro I do lipograma *De aetatibus mundi et hominis***, de autoria de Cristóvão José dos Santos Júnior e José Amarante Santos Sobrinho. Fulgêncio narra, nesta primeira seção de sua obra, o mito do pecado original relativo a Adão e Eva, adotando em sua escrita um recurso bastante incomum: o lipograma, ou seja, a omissão deliberada de palavras com uma determinada letra do alfabeto. Neste caso, evitam-se palavras que apresentem a letra “a”, o que foi mantido na proposta de tradução dos estudiosos.

Encerrando o conjunto de traduções deste número, contamos com **Introducción a la filosofía de Platón (Anónimo)**, de Miguel Ángel Spinassi. Trata-se da tradução do grego para o espanhol do primeiro capítulo do tratado *Prolegomena de Philosophia Platonica*, de autoria desconhecida. A descrição da vida do filósofo grego é o escopo deste primeiro capítulo, cuja tradução, acompanhada de uma introdução e de notas explicativas feitas por Spinassi, apresentamos aqui.

Por fim, na seção de Estudos Tradutórios, apresentamos **Entrevista com Marcos Caroli Rezende: Tradutor de cantos em náhuatl para o português**, de Sara Lelis de Oliveira e Ana Rossi. *Cantares mexicanos* e *Romances de los señores de Nueva España* são dois manuscritos em náhuatl clássico que foram traduzidos por Rezende para o português brasileiro. Na entrevista, as autoras apresentam a relevância deste trabalho de tradução para a difusão de antigos cantos mesoamericanos no Brasil.

Na esperança de que todos e todas estejam e se mantenham com saúde, desejamos uma boa leitura!

As editoras

Carol Martins da Rocha

Noemi Teles de Melo

## ***Physica*: uma das obras científicas de Hildegarda de Bingen**

Maria Cristina da Silva Martins  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)  
cristina.martins@ufrgs.br

**RESUMO:** Neste artigo, procuramos divulgar um pouco da vida e da obra de Hildegarda de Bingen, abadessa alemã do século XII, que produziu uma obra imensa, escrita em latim, abrangendo diversas áreas do conhecimento. Pretendemos mostrar excertos da tradução que realizamos do *Livro de Plantas*, de *Physica*, do latim ao português, além de divulgar o trabalho científico dessa santa católica.

**Palavras-chave:** Santa Hildegarda de Bingen; *Physica*; tradução; medicina medieval; latim medieval.

3

## ***Physica*: l'une des œuvres scientifiques de Hildegarde de Bingen**

**RÉSUMÉ:** Dans cet article, nous cherchons à diffuser la vie et l'œuvre de l'abbesse Hildegarde de Bingen, ainsi que montrer des extraits de la traduction du latin au portugais que nous réalisons du *Livre de Plantes*, de *Physica*, en plus de faire connaître le travail scientifique de cette sainte catholique.

**Mots-clés:** Sainte Hildegarde de Bingen; *Physica*; traduction; médecine médiévale; latin médiéval.

## Introdução

Hildegarda de Bingen (1098–1179)<sup>1</sup> nasceu em Bermersheim, na região da Renânia alemã, em um momento da Idade Média considerado como o “Renascimento do século XII” (BENSON; CONSTABLE, 1992). Esse foi, de fato, um século de efervescência cultural, que produziu reformas na Igreja, renovações no campo da teologia e expansão de centros educacionais, notadamente com a criação das Escolas de Paris e de Chartres, entre outros eventos importantes. Na arquitetura, houve o desenvolvimento da arte romana em todos os países cristãos da Europa, até o triunfo da arte gótica, no século XIII, como se pode observar na construção das catedrais francesas (BRAVARD, 1997).

Além de obras de caráter religioso, Hildegarda escreveu obras científicas inicialmente oriundas da observação da natureza, e que poderiam ser consideradas atualmente como obras de farmacologia, botânica, geologia, cosmologia ou medicina. Foi igualmente poeta, linguista, compositora musical, pregadora da fé cristã, exorcista, teóloga e exegeta, além de uma personagem participante da política de seu tempo. Trocou correspondências com pessoas influentes, como o Papa Beato Eugênio III (1080–1153; papado 1145–1153) e Bernardo de Claraval<sup>2</sup> (1090–1153; canonizado em 1174), além do imperador Frederico Barba-Ruiva.

Entre essas personalidades importantes, destaca-se particularmente Bernardo de Claraval, que acreditou na autenticidade de suas visões<sup>3</sup>, o que possibilitou que fossem reconhecidas oficialmente no Sínodo de Tréveris (Trier), em 1147–1148. Com esse reconhecimento, Hildegarda teve permissão para registrar por escrito suas visões e também para pregar a fé cristã (PERNOUD, 1996, p. 39–53). Todos os assuntos que envolveram a vida e obra de Hildegarda encontram testemunho entre suas quatrocentas cartas que sobrevivem até hoje.

---

<sup>1</sup> A obra *Vita Sanctae Hildegardis* – normalmente referida como *Vita* – é a principal fonte biográfica de Santa Hildegarda. Foi escrita por dois monges, Godofredo de Disibodenberg e Teodorico de Echternach, entre 1173 e 1175, enquanto Hildegarda ainda estava viva. Godofredo escreveu o Livro I dessa obra, e Teodorico de Echternach assumiu a tarefa de terminá-la, concluindo-a em 1190, após a morte de Hildegarda e de Godofredo (PAZ, 1999).

<sup>2</sup> Bernardo de Claraval foi um teólogo e intelectual da Igreja Católica, sendo um dos quatro doutores da Igreja, ao lado de Santo Agostinho, São Jerônimo e São Gregório Magno. A pedido do Papa Eugênio III, foi o mentor intelectual da Segunda Cruzada (1147–1149), que acabou resultando em completo fracasso. São Bernardo ajudou a criar a Ordem dos Cistercienses, que é uma Ordem Beneditina reformada.

<sup>3</sup> Cf. Carta, I (de Hildegarda a Bernardo), Carta II (de Bernardo a Hildegarda) in: BINGEN (2007), p. 43–7. Temos testemunho de suas pregações também numa carta dessa coletânea, além de uma dezena de outros depoimentos sobre sua vida e obra, classificados pela tradutora hierarquicamente, por ordem de importância, começando por sua correspondência trocada com o Papa, bispos, arcebispos e o imperador Frederico Barba-Ruiva.

As obras proféticas<sup>4</sup> de Santa Hildegarda, bem ao estilo de Isaías e Ezequiel, são as mais estudadas e traduzidas no mundo inteiro. Elas formam uma trilogia, sendo a primeira (1151) *Sciuias* (*Scito uias Domini* “Conhece os caminhos do Senhor”), a segunda (1163) *Liber uitae meritorum* (“Livro dos méritos da vida”), e a terceira (1174) *Liber operum diuinorum* (“Livro das obras divinas”). O “Livro das obras divinas” é considerado a sua obra-prima no campo teológico e místico (GORCEIX, 1982; DUMOULIN, 2012, 2014; VANNIER, 2015). No Brasil, o único livro traduzido de Hildegarda é *Sciuias*, a partir da língua inglesa.

A fama de Hildegarda de Bingen como fundadora de um convento, instrutora eclesiástica e teóloga relaciona-se não só às suas visões espiritualistas, mas também à proeminente posição que ocupa na história da medicina e da ciência. No Brasil, os estudos sobre a autora encontram-se ainda em forma embrionária, e é desta maneira que também nos incluímos. No entanto, acreditamos que, em breve, poderemos contribuir com mais uma tradução dessa abadessa medieval, oferecendo ao público de língua portuguesa uma de suas obras científicas: *Physica*.

## 1. A obra *Physica*

5

A obra científica de Hildegarda de Bingen está contida em dois tratados, conhecidos atualmente sob os títulos que lhes foram dados pelos seus primeiros editores: *Physica* e *Beatae Hildegardis causae et curae* (ou simplesmente *Causae et curae*). No entanto, nenhum desses títulos aparece nas fontes mais antigas dessas obras. Inclusive, essas primeiras referências mostram que *Physica* e *Causae et curae* faziam parte de uma mesma obra, sendo *Causae et curae* uma espécie de “rejeito” de *Physica* (MOULINIER, 1998, p. 136). Em 2003, Laurence Moulinier publicou a primeira edição crítica de *Causae et curae* e discutiu extensivamente a problemática da autoria, chegando à conclusão de que esse trabalho provavelmente contém um núcleo concebido por Hildegarda, mas que a maior parte dele é uma compilação criada após sua morte.

Hildegarda revela no Prólogo de *Liber uitae meritorum* (1163) ter recebido da Luz Viva “as sutilidades de diferentes tipos de criaturas” (BINGEN, 2014, p. 43) e, no *Liber diuinorum operum* (1173), declara que a Sabedoria, através da “forma feminina inculca”, referindo-se a ela mesma, mostrou entre outras coisas “os mistérios profundos” e “as virtudes naturais de diversas coisas<sup>5</sup>”.

<sup>4</sup> Para uma interpretação da Santa Hildegarda como mística e artista, ver a entrevista de Victoria Cirlot à revista IHU on-line, disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4283-victoria-cirlot>. Acesso em 24 de abril de 2020.

<sup>5</sup> Cf. respectivamente PITRA, 1882, p. 7; MIGNE, PL 197, coluna 980; e BINGEN, 2011, p. 117-119.



Pode-se dizer que a obra de Hildegarda de Bingen começou a ser estudada e divulgada mais recentemente a partir da publicação de suas obras completas na *Patrologia latina* (PL), de J. P. Migne (1855), onde ocupa as colunas 1125 a 1352, do volume 197. O manuscrito latino que serviu de base para a edição de *Physica* que consta na PL é o de Paris (Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 6952, século XV). Por sua vez, a *editio princeps* de *Physica* foi realizada por Jean Schott, em 1533, e a *editio princeps* de *Causae et Curae*, por Paul Kaiser, em 1903. Esses livros são também conhecidos respectivamente, por *Liber simplicis medicinae* e *Liber compositae medicinae*.

Todavia, nenhum desses títulos foi dado por Hildegarda. Há um testemunho da própria autora, no prólogo do *Liber uitae meritorum*<sup>6</sup>, em que ela relata ter vivido oito anos em sofrimento até que uma Luz Viva lhe instruisse sobre como explicar “a sutileza de diferença entre os tipos de criaturas”. Essa revelação está contida no título de uma obra de Santa Hildegarda, mencionada por seu secretário Volmar<sup>7</sup>, em uma carta de 1170: *Liber subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum* (“Livro das diversas sutilezas das criaturas naturais”), que englobaria *Physica* e *Causae et Curae*.

Por volta de 1220, o prior cisterciense Gebeno d'Eberbach compôs uma compilação de profecias de Hildegarda, conhecidas como *Speculum futurorum temporum* e, na segunda versão da epístola dedicatória com a qual ele fornece seu trabalho, que provavelmente é 1222, ele recapitula os escritos da abadessa e empresta a ela a autoria de dois tratados de medicina<sup>8</sup>.

A obra *Physica* foi escrita entre 1150 e 1158 e compõe-se de nove livros, tanto na edição de Migne (PL, 197, 1855), quanto na edição de Müller e Schulze (2008), cuja sequência é esta: *De plantis*, *De elementis*, *De arboribus*, *De lapidibus*, *De piscibus*, *De auibus*, *De animalibus*, *De reptilibus*, *De metallibus* (“Plantas”, “Elementos”, “Árvores”, “Pedras”, “Peixes”, “Aves”, “Animais”, “Répteis”, “Metais”). Como se deduz pelo próprio conteúdo de *Physica*, a palavra “física” tem um significado diferente do que atribuímos a ela hoje em dia. O dicionário Houaiss (2009), por exemplo, define “física” como a “ciência que investiga as leis do universo no que diz respeito à matéria e à energia, que são seus constituintes e suas interações”. Já *Physica*, em latim, provém do grego clássico φυσική (‘ciências naturais’; substantivação do adjetivo φυσικός ‘natural’), mantendo o mesmo significado da língua grega. É difícil percorrer todo o

<sup>6</sup> *Liber uite meritorum*, ed. A. CARLEVARIS, Turnhout 1996, I, prol., p. 8, lin. 4, CCCM 90, apud MOULINIER, 2003 (ed.), p.II.

<sup>7</sup> Ep. CXCIV, in : Hildegardis Bingenensis Epistolarium, II, ed. L. VAN ACKER, Turnhout 1993, p. 443 (CCCM 91A): *Vbi tunc expositio naturarum diuersarum creaturarum?* apud MOULINIER, 2003, p. II.

<sup>8</sup> *Libros quoque eius, scilicet librum sciuias, librumque uite meritorum ac librum diuinorum operum, omelias etiam eius ac ignotam linguam cum suis litteris celestemque armoniam cum aliis scriptis eius non paucis, atque librum simplicis medicine, secundum rerum creationem octo libros continentem, librumque eius medicine composite, de egritudinum causis, signis atque curis* (München, BSB, Clm 2619, fol. 1r), apud MOULINIER, 2003 (ed.), p. II.

trajeto histórico do termo “física” como medicina, ou algo semelhante a esta, mas é provável que na época de Hildegarda, Pedro Abelardo, que viveu no século XII, tivesse estendido o sentido dado à *Physica* por Alcuíno (735-804), em sua “Dialética”, incluindo nela o conjunto das ciências que tinham como objeto o mundo criado (DE BOÛARD, 1991, p. 284). No século VIII, *Physica* recobria as quatro artes liberais de caráter matemático do *quadrivium*, a saber, a aritmética, a astronomia, a geometria e a música.

Além disso, é curioso o fato de que esses tratados de medicina não foram conservados com os outros escritos da santa, mas sempre de maneira à parte. Eles não fazem parte da principal coletânea de obras de Hildegarda realizada em Rupersberg, imediatamente após a sua morte, ou seja, do manuscrito de Wiesbaden conhecido por “Riesenkodex”. Essa segregação não é privilégio apenas das obras científicas; a correspondência de Hildegarda também está fragmentada em diferentes manuscritos (MOULINIER, 1995, p. 45).

Quando se analisa o *Livro de Plantas* no contexto dos nove livros que compõem a obra *Physica*, esse livro parece estar desvinculado do restante da obra. Não só porque ocupa mais do que um terço de *Physica*, apresentando 230 capítulos, como também porque parece constituir um herbário autônomo. Foi desde cedo objeto de traduções para o alto-médio-alemão e utilizado nos meios universitários em Heidelberg, no século XV, como demonstraram os fragmentos copiados respectivamente por Erhard Knab e Gerhard von Hohenkirchen<sup>9</sup>.

Não só as obras da santa abadessa consideradas como científicas diferem enormemente pelo conteúdo e pela forma do restante de suas obras – sobretudo das teológicas –, como também a transmissão de seus manuscritos é problemática. Atualmente, temos conhecimento de cinco manuscritos<sup>10</sup> completos de *Physica* (e vários fragmentos), mas é importante salientar que nenhum desses foi o que serviu de base para a *editio princeps* de Schott. Talvez um dia esse manuscrito seja descoberto, da mesma forma que foram descobertos alguns fragmentos de *Physica* recentemente. *Causae et curae*, por sua vez, sobreviveu em apenas um manuscrito e um fragmento de manuscrito, ambos do século XIII (MOULINIER, 1995, p. 277).<sup>11</sup>

<sup>9</sup> MSS Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 1144 e 1207, apud MOULINIER, 1998, p. 136.

<sup>10</sup> Para um resumo da história dos manuscritos de *Physica*, ver ADAMSON (1995) e MOULINIER (1995). Os manuscritos completos de *Physica* em latim são os seguintes: 1) Florença, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Laur. Ashburnham 1323, séculos XIII e XIV; 2) Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Cod. Guelf. 56,2 Aug. 4º, séculos XIII-XIV; 3) Paris, Bibliothèque National, Cod. 6952, século XV; 4) Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Ferrajoli 921, século XV; 5) Bruxelas, Bibliothèque Royale, Cod. 2551, séculos XV-XVI. Os manuscritos e fragmentos dos manuscritos de *Physica* são apresentados com detalhes na “Introdução” (“Einleitung”) da edição crítica de MÜLLER e SCHULZE, 2008, p. XI-XII. Além de manuscritos e fragmentos de manuscritos em latim, existem fragmentos de manuscritos medievais em alto-médio alemão.

<sup>11</sup> Manuscrito completo: København (Kongelige Bibliotek, Ny. kgl. saml. 90 b Fol.) Fragmento: Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Lat. Qu. 674, fol. 103r-103v).

O número de livros de *Physica*, assim como também a sequência de sua organização, varia conforme o manuscrito. Alguns avanços para elucidar esses problemas foram conquistados através da tese de doutorado de Laurence Moulinier, resumida no livro *Le manuscrit perdu à Strasburg* (1995), pela sua edição crítica de *Causae et curae* (2003), e pelas últimas edições críticas de *Physica*, de Müller e Schulze (2008), e de Hildebrandt e Gloning (2010), assim como pelos fragmentos de *Physica* descobertos. Em relação à *Physica*, Moulinier propôs que, após a morte de seu primeiro editor, Moulinier propôs que, após a morte do primeiro editor, o manuscrito sofreu uma cisão e, assim, um destino duplo, com escritos distintos e adições.

Muito da pesquisa teológica e científico-histórica ainda utiliza as edições oriundas da *Patrologia latina* como fonte primária.<sup>12</sup> Contudo, o cotejamento do manuscrito de Paris com o manuscrito de Florença demonstrou que o texto estabelecido pela edição de Migne, baseada no manuscrito de Paris, não somente é limitado por numerosos erros de transcrição, como também contém trechos fragmentados e incompreensíveis, além de cortes drásticos e adições. Esta é a conclusão a que chegaram Müller e Schulze (2008), em sua edição crítica. Eles apresentam sistematicamente todos os capítulos de *Physica* provenientes da edição de Migne, na página da esquerda, e colocam em justaposição, na página da direita, o texto latino proveniente do manuscrito florentino.

Nem sempre o trabalho filológico de crítica textual pode garantir que o manuscrito mais antigo seja o melhor, nem o mais completo ou o mais autêntico. Porém, no caso específico de *Physica*, o manuscrito de Florença, que é o mais antigo, apresenta um texto bem mais coeso e coerente do que o manuscrito de Paris, porque não apresenta frases incompletas ou parágrafos sem sequência lógica. Não faremos neste momento um trabalho de comparação de manuscritos; isso será objeto de um trabalho específico, assim como faremos igualmente em relação à teoria dos humores. Gostaríamos apenas de registrar que os excertos de *Physica* que aqui apresentaremos foram extraídos da edição crítica de Müller e Schulze, e que nós mesmos percebemos as diferenças enormes que existem entre os dois manuscritos, pois trabalhamos até o capítulo LV com a edição de Migne, até sermos presenteados com a edição crítica de Müller e Schulze.<sup>13</sup>

Embora Hildegarda não faça referências sobre as fontes do seu conhecimento, as informações que se podem extrair de seus escritos mostram

---

<sup>12</sup> MIGNE (1855). Nessa edição de Migne, Daremberg, médico e historiador da medicina, ocupou-se do estabelecimento do texto latino, enquanto Reuss, professor de letras clássicas e filologia, dedicou-se à introdução e às notas.

<sup>13</sup> Gostaríamos de agradecer à professora Laurence Moulinier que nos doou esse livro, além de alguns artigos sobre o *Livro de plantas*. Gostaríamos de agradecer igualmente a Pedro Jung Thomé, nosso monitor de latim, que traduziu do alemão a Introdução dessa edição.

que ela leu Celso (25–50 a.C.); Dioscórides Pedanios (40–90); Plínio, o Velho (23–79); Galeno (130–210); Isidoro de Sevilha (560–636) e Constantino, o Africano (1020-1087) (MOULINIER, 1998; GLAZE, 1998).

Isidoro de Sevilha, por exemplo, dedicou à medicina o quarto livro de suas *Etimologias*, sendo essa obra considerada a primeira das enciclopédias medievais. Foi Isidoro quem declarou que, para tratar um doente, dever-se-ia, primeiramente, restaurar sua energia vital, porque através dessa alcançava-se a cura e a manutenção da saúde. A ideia de restauração da energia vital como prática da manutenção da saúde perdurou por toda a Idade Média, e teve origem com a teoria dos humores, sistematizada por Galeno no século II e difundida no século IV por Oribásio (320-400) (LE GOFF; SCHMITT, 2017, p. 173-190). Hildegarda também pregava essa visão de saúde integrada, que poderia ser restaurada pela elevação da energia vital do ser humano, obtida através de uma alimentação equilibrada, exercícios físicos, preces e emprego de certos recursos da natureza, como pelo uso de pedras e ervas.

Sabe-se, entretanto, que houve um livro intitulado *Physiologus*, sobre medicina, de autor desconhecido, escrito no século II no Egito, e traduzido para o latim por volta do ano 700. Acredita-se que Hildegarda tenha sido influenciada pelo conteúdo desse livro ao escrever *Physica*, dado que em *Physiologus* há descrições de animais, plantas, pedras e criaturas fantásticas, de modo muito semelhante as que se encontram em *Physica* (MOULINIER, 1994).

9

## 1 Tradução de dois capítulos do Livro de Plantas (Liber I: De plantis), de Physica

Hildegarda inicia cada um dos capítulos do *Livro de Plantas* com a apresentação da planta em questão, descrita conforme a sua natureza: quente ou fria, seca ou úmida, seguida de sua indicação ou contraindicação para o consumo humano. Define as plantas e todos os elementos da natureza a partir de quatro qualidades: quente, fria, úmida e seca.

Deve-se principalmente à escola pitagórica a correspondência entre essas características dos elementos naturais e os quatro “humores” do ser humano: sanguíneo, fleumático, melancólico e colérico (LE GOFF; SCHMITT, 2017, p. 173-189). Os humores e as quatro características dos elementos naturais estavam ainda associados aos quatro elementos – terra, ar, fogo e água – e às quatro estações do ano – inverno, primavera, verão e outono. Era de fundamental importância saber qual dos quatro humores prevalecia no corpo humano, pois quando os humores estavam desequilibrados, apareciam doenças. Por isso, Hildegarda sempre alertava para a característica de determinado alimento, que poderia provocar abundância ou falta de determinado humor.

Desses quatro humores, predominava sempre um, que determinava o temperamento do indivíduo: sanguíneo, melancólico, colérico ou fleumático. Cada um dos temperamentos era associado a um elemento: o sanguíneo ao ar, o fleumático à água, o melancólico à terra e o colérico ao fogo. Ademais, os elementos tinham qualidades precisamente definidas: o ar é úmido e quente, a água úmida e fria, a terra seca e fria e o fogo seco e quente (RICHET, 1910, p. 92). As doenças eram, assim, definidas conforme essas quatro características, e o seu tratamento dava-se por meio de plantas medicinais que contivessem as qualidades opostas.

## 2 Esclarecimentos sobre a tradução

A variedade de latim com a qual se expressou Hildegarda certamente não é a clássica. Pode-se apontar inúmeras diferenças e imprecisões em relação à sintaxe clássica, como as muito bem conhecidas orações subordinadas completivas introduzidas por *quod* em substituição às completivas acompanhadas de acusativo com infinitivo, assim como o uso incorreto de orações consecutivas introduzidas por *ita quod*. Há também diversos usos inadequados do subjuntivo, onde deveria aparecer o imperativo afirmativo. De um modo geral, quanto à morfologia nominal, observa-se a manutenção correta dos casos, mas às vezes verifica-se confusão entre o acusativo e ablativo, quanto à regência das preposições, e ainda problemas no reconhecimento do gênero neutro.

As dificuldades de tradução não nascem da natureza do latim empregado por Hildegarda, mas do vocabulário para denominar as plantas. Há uma série de problemas terminológicos para a tradução, sendo um deles o questionamento inevitável de saber se existiria realmente um termo nas línguas modernas que correspondesse exatamente aos nomes das plantas que ela procurou descrever numa época tão distante e numa região específica – o Palatinato alemão. Muitos termos usados por Hildegarda são verdadeiros *hápax*, ou seja, aparecem apenas uma vez no *corpus*, conforme demonstrou Moulinier (2018). Restam igualmente dúvidas em relação à correspondência para o latim das plantas locais.

É importante ressaltar que, em todos os manuscritos completos de *Physica*, há palavras escritas em alto-médio-alemão, ao lado das palavras latinas que correspondem a algum tipo de planta. Ninguém até hoje conseguiu explicar o porquê dessas palavras na língua vernacular. Há duas hipóteses para essa questão: ou Hildegarda as escreveu para deixar claro para a população local de que planta se tratava, ou essas palavras em alto-médio-alemão foram introduzidas pelos copistas.

Quanto às escolhas de tradução, nem sempre traduzimos da mesma forma os adjetivos *suavis* e *rectus*, bastante polissêmicos, porque procuramos adequá-los ao contexto. Do ponto de vista sintático, convém destacar que Hildegarda mistura tempos e modos verbais que, na passagem para o português, nem sempre possibilitaram uma tradução elegante.

Desde os anos 1980, principalmente na Alemanha, mas também na França e nos Estados Unidos, tem havido uma onda crescente de traduções das obras de Hildegarda de Bingen, assim como de estudos acadêmicos em torno de sua vida e obra<sup>14</sup>. Há também nesses países um comércio de produtos naturais em plena ascensão – em torno de seus livros que abrangem terapias com plantas e pedras, além de produtos dietéticos – pois se formam na Alemanha, França e Bélgica terapeutas hildegardianos<sup>15</sup>.

A primeira seção do livro *Physica* apresenta-se como uma farmacopeia botânica onde, para cada planta, são descritas a sua natureza e os seus empregos. Dependendo do editor, essa primeira parte de *Physica* é denominada *Livro de Plantas*, *Livro I* ou ainda *Livro I: Plantas*. Em *Causae et Curae*, as plantas indicadas para o tratamento de doenças são apresentadas nos Livros III e IV (*Liber III* e *Liber IV*), e as receitas lá registradas parecem ter saído diretamente do *Livro de Plantas*.

Conforme mencionamos anteriormente, o texto latino que aqui apresentamos é o estabelecido pela edição crítica de MÜLLER, I.; SCHULZE, 2008, p. 11-12 (*Spelza*) e p. 15-16 (*Galgan/ Galanga*). Essa edição crítica baseou-se no manuscrito florentino.

11

[gl: *Spelza*]

*Spelza optimum granum est, et calida, et pinguis ac uirtuosa est, et suavior aliis granis est, et eam comedenti rectam carnem et rectum sanguinem parat, et laetam mentem et gaudium in[gl: ad mentem letam] mente hominis facit; et quomodocumque comedatur, scilicet siue in pane, siue in aliis cibis, bona et suavis est. Et si quis ita infirmus est, quod prae infirmitate comedere non potest, accipe integra grana spelte et ea in aqua coque, sagimine addito, aut uitello oui, ita ut*

Espelta

A espelta é um ótimo grão, não só é quente, como também é rica e energética, e é mais suave que os outros grãos. Fornece um corpo firme e bom sangue a quem o come, e faz a mente alegre e <dá><sup>16</sup> contentamento na [gl: para a mente alegre] mente do homem. E de qualquer forma que se coma, naturalmente no pão ou em outros alimentos, é boa e agradável. E se alguém está certamente enfermo

<sup>14</sup> Na “Introdução” da edição crítica de *Physica* de Müller e Scholze (2008, p. IX), os autores citam 4000 trabalhos acadêmicos sobre Hildegarda de Bingen, conforme a bibliografia de Aris, M. A.; Embach, M.; Lauter, W.; Müller, I.; Staab, F.; Steinle, S. (orgs.). Hildegard von Bingen. Internationale wissenschaftliche Bibliographie, Mainz 1998 (também em CD-ROM).

<sup>15</sup> <https://www.institut-hildegardien.com/> (França), <https://www.ecolesaintehildegarde.com/> (Bélgica), <https://www.abtei-st-hildegard.de/#gebetszeiten> (Alemanha).

<sup>16</sup> Marcamos com <...> as adições que julgamos necessárias na tradução.

*propter meliorem saporem libenter comedi possint, et da hoc modo infirmo ad comedendum, et eum, ut bonum et sanum unguentum, interius sanat.*

que, por sua fraqueza, não pode comer, pegue os grãos inteiros de espelta e cozinhe-os na água, acrescente verbena ou gema de ovo para que assim possam mais facilmente ser comidos por causa do sabor melhor. Dê desse modo ao enfermo para comer e <isso> o tornará são por dentro, como se fosse um bom e saudável unguento.

O trigo espelta é também conhecido como “trigo vermelho”, “trigo dos gauleses” ou apenas “espelta”. Os especialistas se dividem quanto à sua origem: uns sugerem que ele teria surgido no Irã, no quinto ou sexto milênio antes de Cristo; outros, que teria surgido na Europa, em uma época mais recente. De fato, ele é encontrado em sítios arqueológicos da Idade do Bronze, na Europa Central e do Leste, assim como no Oriente Médio e nos Bálcãs (de 3000 a 1000 a.C.)<sup>17</sup>.

A farinha de espelta constituía uma das bases do regime alimentar das populações latinas. Segundo o dicionário Gaffiot<sup>18</sup>, a palavra *far* significa “o trigo comum” e, em Virgílio (*Geórgicas* I, 73), é usado como “espelta”. Na Roma Antiga, o pão de espelta era consumido pelo casal na cerimônia *confarreatio*, uma das três formas jurídicas do casamento romano. Na *Eneida* (5:745), *far* aparece com o significado de “bolo sagrado”.

Há muitas coisas a se dizer sobre a espelta do ponto de vista da alimentação e de sua utilização medicinal. Desde a antiguidade, a farinha de espelta era utilizada em pomadas. Teofrasto (século IV a.C.) dá uma receita que inclui farinha de espelta, tâmara e queijo que, misturada à cerveja, sucos e resinas, produz uma pasta perfumada, útil quando friccionada na pele para curar ferimentos (BOUBY, 2012, p.59).

Em 1987, o Dr. Gottfried Hertzka (1913-1997), médico pioneiro nos estudos da medicina hildegardiana, e professor da maior autoridade atual no assunto, o Dr. Strehlow, criou em Allensbach a Fundação Internacional Hildegard von Bingen para a pesquisa e a prática da medicina natural de Santa Hildegarda. O grupo de cientistas que trabalha nessa fundação descobriu que as virtudes dietéticas da espelta devem-se aos tiocianatos presentes em sua molécula, aos sais minerais (sódio, cálcio, potássio, magnésio, silício, fósforo,

<sup>17</sup> KIPLE, K.F. and ORNELAS, K.C. *The Cambridge World History of Food*, vol. 2, Cambridge University Press, 2000 (ISBN 0-521-40216-6), p. 1856.

<sup>18</sup> GAFFIOT, F. *Dictionnaire latin-français*. Paris: Hachette, 1935, reimpr. 1957, p. 653.

enxofre e ferro), bem como proteínas e carboidratos (mais especificamente, o glicosaminoglicano)<sup>19</sup>.

Atualmente, na Europa (e principalmente na França e Alemanha), consome-se muita farinha de espelta. Há diversos livros de culinária com receitas de Santa Hildegarda, como o que foi escrito pela fundadora do *Institut Hildegardien*, em Vannes, na França<sup>20</sup>.

Na França, são muito conhecidos os “Biscoitos da Alegria”, feitos à base de farinha de espelta. Receitas desses biscoitos encontram-se até nas revistas católicas, como a “*Famille Chrétienne*”<sup>21</sup>, além de constar no livro de MOLINS (2019, p. 127).

[gl: Galgan, Galanga]

Galanga

*Galgan totum fere calidum est, sed tamen modicam frigiditatem in se non habet et uirtuosum est. Homo, [gl: ↑febris ardens] qui ardentem febrem in se habet, galgan pul- [gl: contra febrem ardentem] uerizet et puluerem istum in fonte bibat, et ardentem febrem exstinguit, quoniam frigus et suauitas aqua fontis calori galange intermixta ardorem febris minuit. Et qui in dorso aut in latere [gl: dorso] de malis humoribus dolet, galgam in uino [gl: contra dolorem dorsi et lateris] welle, et ita calidum saepe bibat, et dolor cessabit, quia dolor iste a frigidis humoribus | surgens per calorem galange in uino calefacto fugatur. Et qui in corde dolet et cui in corde [gl: contra cordis dolorem] ummetich is, ille mox de galga comedat satis, et melius habebit.*

A galanga é quase totalmente quente, mas em todo caso não tem em si frigidez moderada e é energética. A pessoa [gl: febre ardente] que tem febre ardente, <reduza> galanga a pó e beba com < água> de fonte este pó, e a febre ardente se extinguirá, pois o frio e água suave da fonte misturada com o calor da galanga diminui o ardor da febre. E aquele que sofre no dorso ou no lado do corpo [gl: no dorso] de maus humores, ferva galanga com vinho [gl: contra a dor do dorso e do lado do corpo] (welle), e assim frequentemente beba quente e a dor desaparecerá, porque esta dor que surge pelos humores frios é afugentada pelo calor da galanga no vinho aquecido. Também aquele que tem dor no coração e a quem no coração [gl: contra dor de coração] [...] <sup>22</sup>, <se> ele logo comer galanga em quantidade suficiente, terá melhora.

<sup>19</sup> Cf. <https://www.st-hildegard.com/de/st-hildegard/zentrum.html>

<sup>20</sup> MOLINS, Mélody. *Hildegarde pour les débutants*. Paris: Éditions IH, 2019.

<sup>21</sup> A receita dos “Biscoitos da Alegria” pode ser encontrada em <https://www.famillechretienne.fr/culture-loisirs/cuisine-deco-jardin/biscuits-de-la-joie-de-sainte-hildegarde-49407>. Acesso em 03 de maio de 2020.

<sup>22</sup> Deixamos de traduzir *ummetich is*, porque a tentativa de encontrarmos essa expressão em alemão mostrou-se infrutífera. Além disso, a edição a partir da qual estabelecemos o texto latino ainda não possui nenhuma tradução para uma língua moderna. No entanto, o Dr. Wighard Strehlow (2019, p. 100) cita uma passagem de Hildegarda na qual a galanga é indicada para “dores cardíacas ou problemas cardiovasculares”.



A galanga – uma espécie de gengibre, de acordo com o Dr. Strehlow, pode ser usada eficazmente por suas virtudes farmacológicas para combater o infarto do miocárdio e o câncer. Ele destaca que utilizou galanga em trinta mil pacientes, de 1984 a 2019, em seu consultório de naturopatia em Allensbach e no Hospital de Naturopatia em Berlim, tendo constatado sua eficiência, devido a seus bioflavonóides, na eliminação de dores devidas à angina peitoral, assim como na prevenção de infarto de miocárdio, de acidente vascular cerebral e de recidivas tumorais (STREHLOW, 2019, p. 91-118). As pesquisas de Strehlow são explicadas com detalhamentos científicos atuais, principalmente bioquímicos, que justificam o efeito positivo da galanga no tratamento e na prevenção dessas sérias enfermidades.

### 3 Considerações finais

Na época atual, a medicina convencional ou alopática é predominante no Ocidente. Não podemos negar os avanços obtidos pela ciência, que nos permitiu sobreviver a inúmeras doenças pela descoberta da penicilina ou pela invenção das vacinas, apenas para citar alguns exemplos. Podemos, no entanto, redescobrir e nos impressionar com os métodos terapêuticos naturais de Hildegarda de Bingen, nossos potenciais aliados para a prevenção e até mesmo para a cura de inúmeros problemas que afetam os seres humanos, tanto do nível físico quanto emocional.

Muitos ensinamentos de Hildegarda permanecem sendo utilizados sem alterações ao longo do milênio que nos separa de suas obras; outros sofreram avanço científico a partir das bases por ela criadas. Em 2012, um grupo de cientistas liderados por Uehleke (2012), realizou um estudo em faculdades de medicina em Berlim e Zurique para validar a autenticidade da medicina monástica fitoterápica, utilizando o *Livro de plantas*. A equipe analisou quatrocentos e trinta e sete empregos feitos por Hildegarda sobre cento e setenta e cinco plantas. Dessas, trinta recomendações estavam corretas e ainda são utilizadas em tratamentos.

A atualização científica da descrição da natureza feita por Hildegarda, assim como a aplicabilidade dos elementos da natureza em benefício dos seres humanos fazem parte da tradução comentada que estamos realizando. Pretendemos tornar acessível aos falantes de língua portuguesa o conhecimento desenvolvido e praticado por Hildegarda de Bingen na área de saúde física, mental e espiritual, com a publicação da tradução de *Physica* diretamente a partir do latim.

## REFERÊNCIAS

### Edições e traduções

BINGEN, Hildegard von. **Beatae Hildegardis causae et curae**, ed. KAISER, Paulus. Leipzig: B. G. Teubeneri, 1903.

BINGEN, Hildegard von. **Beate Hildegardis cause et cure**, ed. MOULINIER, Laurence. Berlin: Akademie Verlag, 2003.

BINGEN, Hildegard von. **Physica**. Edition der Florentiner Handschrift (Cod. Laur. Ashb. 1323, ca. 1300) im Vergleich mit der Textkonstitution der Patrologia Latina (MIGNE). Mueller, Irmgard und Schulze, Christian. (Zus. mit Christian Schulze unter Mitarbeit von Sven Neumann). Hildesheim, Zürich, New York: Olms-Weidmann, 2008.

BINGEN, Hildegard von. **Physica: liber subtilitatum diuersarum naturarum creaturarum**, textkritische Ausgabe, ed. HILDEBRANDT, R.; GLONING, T. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010.

BINGEN, Hildegarda. **Scivias (Scito vias Domini)**: conhece os caminhos do Senhor. Tradução de **Hildegard of Bingen: Scivias**. Traduzido por Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulus, 2015.

15

BINGEN, Hildegarde de. **Le livre des œuvres divines**: visions. Présenté et traduit par Bernard Gorceix. Paris: Alban Michel, 2011 (1<sup>ère</sup> édition 1982).

BINGEN, Hildegarde de. **Les causes et les remèdes**. Texte traduit du latin et présenté Pierre Monat. Grenoble: Jérôme Millon, 2019 (1<sup>ère</sup> édition 2011).

BINGEN, Hildegarde de. **Les mérites de la vie**: principes de psychologie chrétienne. Textes traduits et présentés par Michel Trouvé et Pierre Dumoulin. Châteaudun: Éditions des Béatitudes, 2014.

BINGEN, Hildegarde de. **Lettres: 1146-1179**: textes choisis. Textes traduits du latin, présentés et annotés par Rebecca Lenoir. Paris: Jérôme Millon, 2007.

BINGEN, Hildegarde de. **Physica**: le livre des subtilités des créatures divines. Texte traduit du latin, préfacé et annoté par Pierre Monat. Présenté par Claude Mettra. Grenoble: Jérôme Millon, 2011.

MIGNE, J.-P. (ed.) **S. Benedicti Crispi Poematium medicum**, Patrologia latina, Vol. 89, col. 369-376, 1855.

MIGNE, J. -P. (ed.) **Walafridi Hortulus**, Patrologia latina, Vol. 114, col. 1119-1130, 1855.

MIGNE, J.-P. (ed.). **Sanctae Hildegardis Abbatissae Opera Omnia**. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, Vol. 197, col. 1117-1352. Paris: 1855.

PITRA, J.B. (ed.) *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*. **Nova sanctae Hildegardis Opera**, tomo VIII. Monte Cassino: 1882.

### **Bibliografia secundária**

ADAMSON, Melitta Weiss. A reevaluation of Saint Hildegard's *Physica* in light of the latest manuscript finds. In: SCHLEISSNER, Margaret. **Manuscript sources of medieval medicine: a book of essays**. New York: Garland, 1995.

BENSON, Robert; CONSTABLE, Giles. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. **Medieval Academy Reprints for Teaching 26**. Toronto, Buffalo and London: Medieval Academy of America, 1992.

BOUBY, Laurent. Diffusion des plantes cultivées, émergence de l'agriculture en Europe. **Dossiers d'Archéologie**, n° 353, 2012, p. 56-61.

BOUDÈS, Yoan. Hildegarda de Bingen et l'encyclopédisme médiéval. Le cas des livres animaliers de la *Physica*, **Médiévales** [En ligne], 70 | printemps 2016, mis en ligne le 15 juin 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/medievales/7736>. Acesso em 23 de janeiro de 2020.

16

---

BRAVARD, André. **L'art roman: petit guide**. Vichy: Aedis, 1997.

CIRLOT, Victoria. **Hildegard de Bingen, uma 'artista' mística e profética**. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto, 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4283-victoria-cirLOT>. Acesso em 28 de abril de 2020.

CIRLOT, Victoria. **Hildegarda de Bingen et la tradition visionnaire de l'Occident**. Entrevista concedida à Françoise Bonardel, 2017. Disponível em: <https://www.baglis.tv/corps/art-sacre/2987-hildegarda-de-bingen-et-la-tradition-visionnaire-de-l-occident.html>. Acesso em 24 de abril de 2020.

DE BOÜARD, Michel. Réflexions sur l'encyclopédisme médiéval. In: **L'encyclopédisme: Actes du colloque de Caen 12-16 janvier 1987**, Paris: Anne Becq, 1991, p. 281-290.

DUMOULIN, Pierre. **Hildegarda de Bingen: prophète et docteur pour le troisième millénaire**. Clermont-Ferrand: Éditions des Béatitudes, 2012.

GAFFIOT, F. **Dictionnaire latin-français**. Paris: Hachette, 1935 (reimpr. 1957).

GLAZE, Florence Eliza. Medical writer: behold the human creature. In: NEWMAN, Barbara (ed.) **Voice of the living light: Hildegard of Bingen and her work**. Berkeley: UCLA, 1998.

HOUAISS. **Dicionário eletrônico da língua portuguesa**. Objetiva, 2009.

KIENZLE, B.; STOUDET, D.; FERZOCO, G., (ed.). **A companion to Hildegard of Bingen**. Boston: Brill, 2014.

KIPLE, K.F. and ORNELAS, K.C. **The Cambridge World History of Food**, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval: Volume 2**. Traduzido por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MOLINS, Mélody. **Hildegarde pour les débutants**. Paris: Éditions IH, 2019.

MOULINIER, Laurence. **Abbesse et agronome: Hildegarde et le savoir botanique de son temps**. In: BURNETT, Charles and DRONKE, Peter. **Hildegard of Bingen: the context of her thought and art**. London: The Walburg Institute (Walburg Institute Colloquia), 1998, p. 135-156.

17

MOULINIER, Laurence. **Hildegarde de Bingen, les plantes médicinales et le jugement de la postérité: pour une mise en perspective**. Les plantes médicinales chez Hildegarde de Bingen, Oct 1993, Gent, Belgique. p. 61-75. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00608791>. Acesso em 13 de abril de 2020.

MOULINIER, Laurence. Introduction. In: **Beate Hildegardis Cause et Cure** (Rarissima Mediaevalia, 1). Éd. MOULINIER, Laurence. Berlin: Akademie Verlag, 2003. p. 1-75.

MOULINIER, Laurence. **Le manuscrit perdu à Strasbourg: enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde**. Paris: Publications de la Sorbonne, 1995.

MOULINIER, Laurence. Un encyclopédisme sans précédent? Le cas de Hildegarde de Bingen, in PICONE, Michelangelo. **L'enciclopedia medievale**. Ravenna: Longo Editore, 1994.

MOULINIER, Laurence. Y a-t-il de l'intraduisible? Quelques exemples de résistance dans les écrits scientifiques du Moyen Âge. **Médiévales** 75, automne 2018, p. 117-136.

NEWMAN, Barbara. **Voice of the living light**: Hildegard of Bingen and her work. Berkeley: UCLA, 1998.

PAZ, Xosé Carlos Santos. Introducción. In: *HILDEGARDE DE BINGEN, O Desfile das Virtudes (Ordo Virtutum)*. Departamento de Filoloxías Francesa e Galego-Portuguesa da Universidade da Coruña, 1999.

PERNOUD, Régine. **Hildegarde de Bingen**: conscience inspirée du XIIe siècle. Paris: Éditions du Rocher, 1995 (1<sup>ère</sup> édition 1994).

REZENDE, Joffre, Marcondes de. Dos quatro humores às quatro bases. In: **À sombra do plátano**: crônicas de história da medicina [online]. São Paulo: Editora Unifesp, 2009. p. 49-53. Disponível em <http://books.scielo.org/id/8kf92/pdf/rezende-9788561673635-05.pdf>. Acesso em 07 de maio de 2019.

RICHET, Charles. An Address on Ancient Humorism and Modern Humorism. In: **The British Medical Journal**. Viena, 1910. p. 921-926. doi: 10.1136/bmj.2.2596.921 Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2336103/>. Acesso em 23 de janeiro de 2020.

STREHLOW, Wighard. **Les trésors thérapeutiques d’Hildegarde**: achillée millefeuille, violette, galanga, pyrètre d’Afrique - 4 puissants remèdes em cas de maladie, d’opération, de convalescence. Traduit d’allemand par Valérie Marest. Strasburg: Éditions du Signe, 2019.

UEHLEKE, B. et al. **Are the Correct Herbal Claims by Hildegard von Bingen Only Lucky Strikes?** A New Statistical Approach. Germany: Forsch Komplementmed. V. 19, n. 4, 2012, p. 187-190. Disponível em <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22964984>. Acesso em 13 de abril de 2020.

VANNIER, Marie-Anne. **Les visions d’Hildegarde de Bingen**: dans Le livre des œuvres divines. Paris: Alban Michel, 2015.

Data de envio: 01/10/2019  
Data de aprovação: 04/05/2020  
Data de publicação: 02/07/2020

**A Eneida de Lima Leitão: breve análise de um projeto tradutório**

Paulo Sérgio de Vasconcellos  
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)  
odoricano@gmail.com

**RESUMO:** Este artigo apresenta e analisa alguns princípios e a prática tradutória do português Lima Leitão, que traduziu todas as obras de Virgílio antes da edição do célebre *Virgílio Brasileiro* (1858) do maranhense Manuel Odorico Mendes. Para ilustrar as características gerais da tradução, considera-se, sobretudo, uma passagem de sua versão da *Eneida*, cuja edição remonta a 1819, anteriormente, portanto, à primeira edição da *Eneida Brasileira* (1854) do tradutor maranhense. Discute-se, na tradução do episódio de Laocoonte, a escolha vocabular de Lima Leitão e o modo como traduz sonoridades e a ordem expressiva das palavras. Como os dois projetos tradutórios mencionados apresentam vários pontos de convergência, optou-se por confrontá-los ocasionalmente, apontando semelhanças e diferenças. O texto termina augurando que as traduções de Virgílio realizadas por Lima Leitão recebam a mesma atenção e cuidado editorial que as traduções de Odorico Mendes têm recebido.

19

**Palavras-chave:** tradução poética; *Eneida*; Lima Leitão; Odorico Mendes.

**Lima Leitão's Aeneid: brief analysis of a translation**

**ABSTRACT:** In this paper I analyze some principles (and their practice) that guide the Portuguese translator Lima Leitão, who translated all works of Vergil before the publication of the famous *Virgilio Brasileiro* (1858) by the Brazilian Manuel Odorico Mendes. In order to illustrate Leitão's general practice, I focus on a passage of his translation of the *Aeneid*, whose edition goes back to 1819, before the first edition of Mendes' *Eneida Brasileira* (1854). I analyze briefly, in the translation of the Laocoon episode, Lima Leitão's vocabulary and the way he deals with the sounds and the expressive word-order of the original. As both translations mentioned have much in common, I compare them occasionally, by pointing out similitudes and differences between them. As final thoughts, I express the hope that Vergil's translations by Lima Leitão may receive the same critical and editorial attention that Mendes's ones have received in recent times.

**Keywords:** poetic translation; *Aeneid*; Lima Leitão; Odorico Mendes.

## 1. O projeto tradutório de Lima Leitão e seus pontos de contato com o de Odorico Mendes<sup>1</sup>

Antônio José de Lima Leitão (1787-1856), médico, político, poeta e tradutor português<sup>2</sup>, traduziu toda a obra de Virgílio, em publicação que se estende de 1818 a 1819, sob o título de *Monumento à elevação da colônia do Brasil a reino, e ao estabelecimento do triplice império luso. As obras de Públio Virgílio Maro, traduzidas em verso portuguez e anotadas pelo doutor Antônio José de Lima Leitão*, em três tomos. Como se vê, o título solene revela a intenção de dedicar um empreendimento de vulto à celebração de um fato político: a elevação do Brasil do status de colônia a reino unido com Portugal e Algarve, ocorrida em 1815.

As semelhanças do projeto de Lima Leitão e o de Odorico Mendes, brasileiro que também traduziu todas as obras de Virgílio, são notáveis e este artigo, centrado no projeto do primeiro, pretende também explorá-las, assinalando, ocasionalmente, suas diferenças. Curiosamente, até mesmo a biografia desses dois tradutores do século XIX têm pontos de contato: se Lima Leitão foi médico, tendo sido, inclusive, um pioneiro da homeopatia em Portugal<sup>3</sup>, Odorico Mendes iniciou o curso de Medicina na Universidade de Coimbra, que teve de interromper, porém, com a morte do pai em 1824. Ambos tiveram atuação política e foram deputados. No campo das letras, ambos tinham produção poética própria e se notabilizaram como tradutores de poesia, tendo ambos traduzido, em decassílabos, todo Virgílio. Tanto Lima Leitão como Odorico Mendes traduziram tragédias do francês (no caso do primeiro, *Iphigénie* e *Andromaque* de Racine, publicadas em 1816 e 1817, respectivamente; no caso do segundo, *Mérope* e *Tancredi* de Voltaire, publicadas em 1831 e 1839, respectivamente).

A primeira característica fundamental que une os projetos tradutórios de Lima Leitão e Odorico Mendes é a clara intenção de traduzir o poeta romano de forma poética, sendo a adoção de um padrão métrico regular um indício dessa

---

<sup>1</sup> Agradeço aos pareceristas anônimos da *Rónai* e a Carol Martins da Rocha por sugestões e correções.

<sup>2</sup> Dentre os poetas latinos, além de Virgílio, Lima Leitão traduziu, sempre em verso, Lucrécio e Horácio: **A natureza das coisas**. Poema de Tito Lucrécio Caro traduzido do original latino para verso português por Antonio José de Lima Leitão. Tomo I. Lisboa: Typographia de Francisco Jorge Ferreira de Mattos, 1851; tomo II: Lisboa: Typographia de A. J. F. Lopes, 1853; **Arte poética de Q. Horácio Flacco, Epístola aos Pisões**, traduzida em verso português por Antonio José de Lima Leitão. Bahia: Typographia de Manoel Antonio da Silva Serva, 1818. Tem sido reeditada no Brasil sua tradução do *Paradise lost* de Milton, cuja primeira edição remonta a 1840, sendo, assim, posterior a suas traduções de poetas latinos. Para uma lista das obras de Lima Leitão, inclusive seus escritos médicos, veja-se o dicionário bibliográfico de Innocencio Francisco da Silva (1858, p. 169-172).

<sup>3</sup> Sobre a interessante carreira médica de Lima Leitão, um importante cirurgião no exército de Napoleão), veja-se PINA (2010) e ASSIS (2018-2019).

disposição; referências a “verso português” (Lima Leitão) e a “tradução poética” (Odorico Mendes) aparecem nos subtítulos das traduções.

Neste artigo, por razões práticas, analisaremos as respectivas versões da *Eneida* de um e outro tradutor, deixando para outra ocasião uma apreciação de conjunto que considere também as respectivas versões das *Bucólicas* e das *Geórgicas*. O foco se dirigirá à tradução de Lima Leitão, que será parcialmente confrontada com a de Odorico Mendes, cuja versão, porém, receberá tratamento menos detalhado, já que ela já tem sido alvo não raro de estudos e análises.

Tanto Lima Leitão quanto Odorico Mendes se filiam à vertente de Filinto Elísio, uma prática tradutória que implica, sobretudo, fazer com que o português sofra o influxo da língua original, neste caso, a latina<sup>4</sup>. Vê-se esse influxo no vocabulário e na sintaxe latinizante. Para empregarmos termos popularizados por Lawrence Venuti (VENUTI, 1995), ambas são, sob esse aspecto, traduções “estrangeirizantes” (“foreignizing”)<sup>5</sup>, em que a língua de chegada deixa-se moldar pela língua de partida. Veremos, porém, que, do ponto de vista dos dados culturais característicos do contexto de produção do original latino, Odorico Mendes é mais “estrangeirizante” que Lima Leitão, o qual chega a resvalar em certo etnocentrismo. Mas, de início, interessa-nos a questão do uso da língua do texto de chegada. Ambos os tradutores acreditavam na necessidade de enriquecer o português sob o influxo criativo do latim. Diz Lima Leitão (1818, p. XII) no prefácio do primeiro volume da tradução das obras de Virgílio (reproduzimos a pontuação fielmente, ainda quando contrasta com os usos atuais):

Achar-se-ão palavras com usos novos, e mesmo novas palavras. É este o método de enriquecer as línguas<sup>6</sup>. Em ambos os casos malhei o meu trabalho a cunho Latino; pois que, como a língua Grega era a fonte, onde se ia prover a Lácia, esta é a que nutre a nossa. Já Camões o fez; têm-no feito os bons poetas, que já

<sup>4</sup> Cf. VIEIRA, 2010, p. 142.

<sup>5</sup> A ideia remonta, pelo menos, a Schleiermacher (1768-1834), como o próprio Venuti aponta; o tradutor de Platão para o alemão preferia esse tipo de tradução àquela que Venuti chama “domesticadora” (“domesticating translation”). Sobre o primeiro tipo, veja-se: “The ‘foreign’ in foreignizing translation is not a transparent representation of an essence that resides in the foreign text and is valuable in itself, but a strategic construction whose value is contingent on the current target-language situation. Foreignizing translation signifies the difference of the foreign text, yet only by disrupting the cultural codes that prevail in the target language. In its effort to do right abroad, this translation method must do wrong at home, deviating enough from native norms to stage an alien reading experience – choosing to translate a foreign text excluded by domestic literary canons, for instance, or using a marginal discourse to translate it” (VENUTI, 1995, p. 20).

<sup>6</sup> É interessante observar que Lima Leitão enriqueceu o discurso médico em língua portuguesa, cunhando neologismos. Como estudioso da medicina e pesquisador no campo, sobretudo nas áreas da Anatomia e Fisiologia, o tradutor português se viu na necessidade de criar palavras novas nesses campos da medicina (ver ASSIS, 2018-2019, p. 565).



passaram; e hoje inda com audácia nobre o faz o sempre ilustre Filinto Elísio. Foi, e será sempre honroso trabalhar em enriquecer prudentemente o idioma pátrio. E por que não o tentarei eu também?

Uma outra característica dos tradutores que chama a atenção é a concisão. Ambos creem que, se o latim é uma língua concisa, o português que o traduz também o deve ser. Se compararmos as versões com outras que se utilizam do mesmo metro, veremos se revelar essa marca distintiva. Comparemos as duas versões quanto ao número de versos em relação ao original virgiliano, mas observemos que, no caso de Odorico, teremos em vista a segunda versão publicada em 1858, que é mais sintética que a primeira e é uma versão preparada e publicada pelo tradutor como um aperfeiçoamento da anterior.

<i>ENEIDA</i>	Texto latino	2 <sup>a</sup> .ed. OM	Lima Leitão
Livro primeiro	756	786 <sup>7</sup>	856
Livro segundo	804	830	919
Terceiro	718	723	816
Quarto	705	741	876
Quinto	871	877	980
Sexto	902	936	1082
Sétimo	817	818	988
Oitavo	731	728	895 <sup>8</sup>
Nono	818	798	1016
Décimo	908	894	1153
Décimo primeiro	915	885	1132
Décimo segundo	952	925	1134
	<b>9.901</b>	<b>9.946</b>	<b>11.847</b>

A versão de Odorico Mendes tem 45 versos a mais que o original latino; a de Lima Leitão, 1.946. Duas outras traduções célebres para outras línguas e que usam o decassílabo são muito menos concisas: a italiana de Annibal Caro tem 15.433 versos, ou 5.532 a mais que o original, ao passo que a inglesa de Dryden

<sup>7</sup> Para efeito de comparação, excluímos os quatro versos de autoria incerta antes do célebre *arma uirumque...*, que Odorico acolhe em sua tradução; Lima Leitão não os incorpora. Na verdade, Lima Leitão os traduz, mas os apresenta à parte, acrescentando breve nota sobre sua história; o tradutor os considera “dignos de Virgílio” (LEITÃO, 1819, p. XVI).

<sup>8</sup> Há um erro na numeração dos versos neste canto: o último traz o número 905. Ocorre que o verso que deveria receber o número 645 vem assinalado como 655 e a numeração, a partir desse ponto, mantém o lapso de não computar dez versos.

tem 13.700, ou 3.799 a mais. A concisão de Odorico é singular; a de Lima Leitão, relativamente significativa.

Que Lima Leitão buscava a concisão como ideal, vê-se explicitamente em seu prefácio à tradução das *Bucólicas*, onde diz:

Olhei para as traduções de Leonel da Costa e de João Franco Barreto; confrontei com elas alguns pedaços que eu vertera e concluí que, mais do que eles, me aproximara da concisão Latina e não moldava os meus versos pelo gosto reinante quando eles escreveram. Vi a das Geórgicas feita por Osório; achei-a pouco concisa. Persuadido destas vantagens pus peito à tradução, com o fito de mais do que eles alargar a esfera da nossa língua, mostrando nela Virgílio em frase mais Virgiliana (LEITÃO, 1818, p. XI; modernizamos ortografia e pontuação).

Mais à frente, Lima Leitão (LEITÃO, 1818, p. XIII) observa que consultou as traduções “melhores que têm as quatro línguas filhas da Latina” e conclui: “A minha é mais concisa do que as deles, e com ela me parece que provo aos meus compatriotas e às mais nações que a língua Portuguesa é das que hoje vivem a mais chegada à Latina em concisão e belezas”. Numa nota a sua tradução da *Eneida* (MENDES, 1858, p. 218), Odorico Mendes comenta: “Note-se a brevidade e concisão do português”.

23

Sob o ponto de vista da forma poética, temos dois projetos muito semelhantes: Lima Leitão e Odorico Mendes intentam elaborar uma tradução poética não apenas pelo emprego de uma métrica regular. Se Odorico no título de sua tradução apõe um “tradução poética”, como já recordamos, no prefácio que vem nas *Bucólicas*, Lima Leitão (LEITÃO, 1818, p. XIV) declara: “não sendo o meu fim principal o comentá-lo [a Virgílio], mas sim o traduzi-lo poeticamente”. Além do metro regular, isso significaria, sobretudo, criar equivalentes de todas as “figuras” do original: “Fazendo o meu possível para fazer descer à minha tradução todas as figuras do original [...] A essência das traduções poéticas é representar as imagens do original tão vigorosas como nele estavam”...(LEITÃO, 1818, p. XIII).

Antes de passarmos a mais detalhes sobre esse aspecto das traduções, notemos que, ao adotar o decassílabo para verter a *Eneida*, as traduções da epopeia virgiliana se conectam com a tradição épica em língua portuguesa e seu modelo maior, *Os Lusíadas* de Camões.

## 2. Um exemplo ilustrativo da tradução

Para ilustrar o modo como Lima Leitão traduz elementos poéticos do original virgiliano, analisaremos o episódio da morte de Laocoonte, uma espécie de *tour de force* pelos efeitos de som, ritmo e ordem das palavras<sup>9</sup>. Apresentamos abaixo o texto latino segundo a edição de Conte (P. VERGILIUS MARO, 2011):

*Hic aliud maius miseris multoque tremendum  
obicitur magis atque improuida pectora turbat.* 200  
*Laocoon, ductus Neptuno sorte sacerdos,  
sollemnis taurum ingentem mactabat ad aras.  
ecce autem gemini a Tenedo tranquilla per alta  
(horresco referens) immensis orbibus angues  
incumbunt pelago pariterque ad litora tendunt;* 205  
*pectora quorum inter fluctus arrecta iubaeque  
sanguineae superant undas, pars cetera pontum  
pone legit sinuatque immensa uolumine terga.  
fit sonitus spumante salo; iamque arua tenebant  
ardentisque oculos suffecti sanguine et igni* 210  
*sibila lambebant linguis uibrantibus ora.  
diffugimus uisu exsanguis. illi agmine certo  
Laocoonta petunt; et primum parua duorum  
corpora natorum serpens amplexus uterque*  
*implicat et miseros morsu depascitur artus;* 215  
*post ipsum auxilio subeuntem ac tela ferentem  
corripiunt spirisque ligant ingentibus; et iam  
bis medium amplexi, bis collo squamea circum  
terga dati superant capite et ceruicibus altis.  
ille simul manibus tendit diuellere nodos* 220  
*perfusus sanie uittas atroque ueneno,  
clamores simul horrendos ad sidera tollit:  
qualis mugitus, fugit cum saucius aram  
taurus et incertam excussit ceruice securim.  
at gemini lapsu delubra ad summa dracones* 225  
*effugiunt saeuaeque petunt Tritonidis arcem,  
sub pedibusque deae clipeique sub orbe teguntur.*

Sucesso então mais horrído nos turba  
A inquieta fantasia: junto às aras  
Laocoon, antiste do cerúleo Jove,  
Imolava solene um toiro ingente.

---

<sup>9</sup> Para uma análise detalhada dos recursos poéticos desse episódio, veja-se THAMOS, 2017.

Eis das margens de Tênedos se arrojam,                    230  
 Nadando a par pelas tranquilas ondas,  
 Duas serpentes de estatura enorme:  
 Seus vastos colos sobre o mar se elevam,  
 Altas entonam as sanguíneas jubas,  
 E a de mais corpulência abraça as vagas,                    235  
 Que espúmeas rugem entre as amplas roscas.  
 Já para nós em terra os monstros correm,  
 Do ensanguentado olhar nos vibram chammas,  
 E, as línguas revolvendo furibundas,  
 Formam na aberta goela horrendos silvos.                    240  
 Fugimos com terror. As torvas serpes  
 Tomam rumo a Laocoon, e aos dois filhinhos;  
 Enlaçam com a cauda os tenros corpos;  
 E a fome cevam nas mesquinhas carnes:  
 Arrebatam depois com largas roscas                    245  
 O triste pai, que dardejá-las ia;  
 Cingem-lhe dupla vez o peito, e o colo,  
 E as altas frentes lhe alçam sobre a frente.  
 De atra nojenta peste as fitas sparsas,  
 Co'as mãos desdar os nós ele se afinca,                    250  
 E clamores horrendos manda aos astros.  
 Mugidos lança, qual ferido toiro,  
 Que às aras foge, da cerviz havendo  
 Segure mal certa sacudido.  
 Por fim exala os últimos arrancos.                    255  
 Os dois dragões então o excelso templo  
 Rápidos buscam da cruel Tritônia;  
 Da Deusa sob os pés, e armas se ocultam.

## 2.1 Seleção vocabular

Notemos primeiramente, nessa versão relativamente concisa (aos 29 versos do original, 33 na tradução; a versão de Agostinho da Silva tem 44 versos), o vocabulário de feição latinizante: *hórrido*, *turba*, *aras*, *antiste*, *cerúleo*, *entonam*, *espúmea*, *torvas*, *serpes*, *atra*, *segure* e *excelso* (no sentido concreto de “elevado”). Destacamos também as formas verbais cultas “*desdar*” (com o sentido de “desatar”) e “*dardejá-la*”. Lima Leitão observa, em sua tradução, a *uariatio* no emprego das palavras que designam as serpentes. Se Virgílio traz *angues* (204), *serpens* (214) e *dracones* (225), além de um anafórico *illi* (212), o português apresenta uma variação comparável: “*serpentes*” (232), “*monstros*”

(237), “serpes” (241), “dragões” (256). É significativo que o pálido *illi* receba uma versão não apenas semanticamente plena mas acrescida de um adjetivo que a nada corresponde no original latino: “torvas serpes” (214). A manutenção desse efeito de variação, nem sempre mantida por tradutores, pode gerar efeito de sentido e, por isso, parece-nos relevante como fator de apreciação crítica. Para efeito de comparação, Agostinho da Silva (1999; edição em que não se numeram os versos) emprega três vezes a palavra “serpentes” e, por fim, “dragões”. Chama-nos também a atenção a tradução do neutro *Neptuno* (201) pela perífrase erudita “cerúleo Jove” (228), que o leitor leigo não compreenderá de imediato e que fora empregada por Bocage no poema Tritão de suas *Rimas*.

Observemos, por fim, que, em sua tradução da epopeia, Lima Leitão grafa com inicial maiúscula certos substantivos comuns nem sempre grafados assim em traduções do latim: não apenas Deus<sup>10</sup>, Divo e derivados, Nume(s), Sorte, Fado(s), Destino, Céu(s), Fé, Sol, cuja divinização/personificação é mais óbvia, mas também Orbe, Mundo, Terra, Universo, Éter, Natureza.

## 2.2 Recriação dos jogos sonoros

A tradução de Lima Leitão tem sonoridades que nos parecem dignas de relevo, como em “as vagas/Que espúmeas rugem entre as amplas roscas” (235-236); note-se o efeito da tônica /u/ na sequência “espúmeas rugem” e a iteração das sibilantes em “eSpúmeaS rugem entre aS amplaS roScaS”, som reiterado no texto latino, por exemplo, em *Sanguineae Superant undaS* (207). As sibilantes aparecem em realce no texto latino para, provavelmente, sugerir sonoramente o barulho da agitação das ondas em 209 e o silvado de serpentes nos dois versos que seguem:

*fit SonituS Spumante Salo; iamque arua tenebant  
ardentiSque oculoS Suffecti Sanguine et igni  
Sibila lambebant linguIS uibrantibuS ora. (209-211)*

É significativa também a assonância da vogal/ i/:

*ardentISque oculos suffectI sangulne et IgnI  
sblIla lambebant linguIS ulbrantIbus ora.*

Nesses versos ricos em sonoridade, ainda se pode destacar a reiteração de /l/ em *sibiLa Lambebant Linguis*. Evitaremos, aqui, determinar o efeito de

---

<sup>10</sup> Não podemos, aqui, discutir a questão complexa da tradução do latim *deus* como “deus” ou “Deus”. Seja como for, em qualquer contexto, Lima Leitão traduz por “Deus”.

sentido dessas reiteraões sonoras, um trabalho interpretativo que, de fato, cabe a cada leitor exercer, associando ao que descobre na tessitura sonora da língua um sentido coerente com o contexto. Aqui, vamos nos limitar a observar a reiteração. Em Lima Leitão, temos:

Que espúmeas rugem entre as amplas roscas.  
 Já para nós em terra os monstros correm,  
 Do ensanguentado olhar nos vibram chamadas,  
 E, as línguas revolvendo furibundas,  
 Formam na aberta goela horrendos silvos.

Parece-nos que os versos de Lima Leitão destacam menos as aliteraões e assonâncias do original. Em termos semânticos, entre as liberdades do tradutor, destacamos a expressão “Formam na aberta goela”, que não tem equivalente no original e que, porém, cria uma sonoridade não banal, com a sílaba tônica “goe” na posição da cesura do decassílabo.

### 2.3 Ordem das palavras

Um dos efeitos expressivos do emprego da ordem das palavras nos versos latinos se encontra na passagem seguinte:

27

*ecce autem gemini a Tenedo tranquilla per alta*  
*(horresco referens) immensis orbibus angues (203-204)*

Virgílio cria certo suspense, primeiramente empregando a partícula *ecce*, que, como diz o *OLD*, s.v. 4, pode ser empregada “(in vivid narrative)... introducing a new event, usu. a sudden or surprising one”; em segundo lugar, expressando o horror de quem narra, *Eneias* (*horresco referens*); e, sobretudo, adiando a expressão do que é o conteúdo do prodígio. Façamos um exercício de compreender a sucessão de palavras no contexto, da forma mais literal possível:

*ecce autem* (“eis, porém”, anunciando algo imprevisto e surpreendente)  
*gemini* (“gêmeos”, em uso poético<sup>11</sup> do adjetivo em vez do banal *duo*, “dois”; mas “dois” o quê?; o leitor só saberá no final do verso seguinte) *a Tenedo tranquilla per alta* (“de Tênedos, tranquilas pelas águas” – mas o quê?, sabemos que é algo que vem pelo mar)/ (*horresco referens*) *immensis orbibus angues* (“(“horrorizo-me ao contar), de imensos anéis”... e,

<sup>11</sup> Ver Ernout; Meillet, 2001, p. 269: “poétique, imité de l’emploi du gr. *dídumoj*”...

finalmente, o conteúdo da visão, adiado para esta posição final no segundo verso: “serpentes”).

A disjunção *gemini...angues*, formulada em dois versos distintos e tão expressiva, parece fácil em latim, língua flexiva, mas coloca um desafio para o tradutor que verte o texto para uma língua sem casos. Lima Leitão adia para o terceiro verso a enunciação do conteúdo do prodígio (“Duas serpentes”), sem, porém, dar um equivalente da disjunção. Um ganho e uma perda.

Outro efeito na colocação da ordem das palavras nesse episódio de Laocoonte é muito significativo e mais difícil ainda de imitar em língua moderna não flexiva:

*et primum parua duorum  
corpora natorum serpens amplexus uterque  
implicat (213-215)*

Virgílio cria um efeito de entrelaçamento dos membros dos filhos de Laocoonte que as serpentes enlaçam e devoram: *parua* (adjetivo 1) *duorum* (adjetivo 2)/ *corpora* (substantivo 1) *natorum* (substantivo 2); lido literalmente: “os pequenos dos dois/corpos dos filhos”. Ovídio emprega procedimento semelhante, mas com uma espécie de quiasmo em:

*accipit illa sinu complexaque frigida nati  
membra sui. (Ovídio, Metamorfoses, XIV, 743-744)<sup>12</sup>*

Ela acolhe no regaço e abraça os frios membros  
De seu filho...

Notemos: *frigida* (adjetivo 1) *nati* (substantivo 2)/ *Membra* (substantivo 1) *sui* (pronome adjetivo 2). Ovídio parece emular (Hardie (OVÍDIO, 2015, p. 463) diz “il quadro fa pensare a”...) uma outra passagem de Virgílio; trata-se de *Bucólicas* 5, 22, que retrata a mãe de Dáfnis abraçando o corpo morto do filho: *cum complexa sui corpus miserabile nati*, que podemos analisar assim:

*cum complexa SUI* (pronome adjetivo 1) *corpus* (substantivo 2) *miserabile* (adjetivo 2) *NATI* (substantivo 1). Há um efeito de enquadramento: a expressão *corpus miserabile* é como que “abraçada” por *sui nati*.

---

<sup>12</sup> Texto da edição da Fundação Lorenzo Valla (baseado na edição de Tarrant para a *OCT*) (OVÍDIO, 2015).

Em resumo, encontramos na poesia latina (e outros exemplos poderiam ser citados) versos em que a distribuição de sintagmas constituídos por adjetivos e substantivos é realizada de forma expressiva, isto é, semantizando-se a colocação das palavras; nos exemplos brevemente analisados aqui, a ordem especiosa<sup>13</sup> apoia a ideia de entrelaçamento, abraço<sup>14</sup>.

Lima Leitão não imita essa sintaxe nem apresenta uma ordem das palavras com alguma singularidade:

Tomam rumo a Laocoon,] e aos dois filhinhos;  
Enlaçam com a cauda os tenros corpos; (242-243)

Se em vez de ponto-e-vírgula ao final do primeiro verso (que faz “e aos dois filhinhos” um par com “a Laocoon”, ou seja, as serpentes se dirigem a Laocoon e aos dois filhinhos”, o que não é exatamente a construção do original), não tivéssemos pontuação nenhuma, teríamos um efeito expressivo possível: “e aos dois filhinhos/enlaçam”, um encadeamento que reforçaria a ideia contida em “enlaçam”, cujo objeto direto preposicionado, “aos dois filhinhos”, colocado no verso anterior, seria como que “atado” (amarrado sintática e semanticamente) ao verbo que segue.

### 3. Uma infidelidade problemática

No que diz respeito à fidelidade à letra do original, Lima Leitão se afasta, não raramente, da prática de Odorico Mendes, bem mais apegado a ela e cioso de reproduzir as sonoridades do latim; veja-se, deste último, um pequeno trecho do episódio de Laocoonte:

Soa espumoso o páramo salgado.  
Já tomam terra, e em brasa e cruor tintos  
Fulmíneos olhos, com vibradas línguas  
Vinham lambendo as sibilantes bocas.

“Páramo salgado” é expressão erudita que desenvolve o original *salò*, mantendo a semântica de base da metonímia para “mar” numa palavra latina

<sup>13</sup> Lembremos que Quintiliano dá como exemplo de hipérbato na prosa uma colocação de palavras muito menos rebuscada, uma frase de Cícero em que o deslocamento de uma expressão é ligeiro: *Animaduerti, iudices, omnem accusatoris orationem in duas diuisam esse partes*. Ele comenta: *Nam “in duas partes diuisam esse” rectum erat, sed durum et incomptum* (“De fato, “in duas partes diuisam esse” estaria correto, mas seria duro e deselegante”; *Institutio oratoria*, VIII, 6, 65). Além dos motivos que Quintiliano aponta para o hipérbato, poderíamos hipotetizar que a separação em dois do sintagma *in duas partes* reforça semanticamente a ideia da partição.

<sup>14</sup> Cf. a minha análise em VIRGÍLIO (2008, p. 20-21).



que é, com tal sentido, de uso poético (em vez do não marcado *mare*), talvez um empréstimo do grego, segundo de Vaan (2008, p. 535). Notemos “vibradas línguas”, muito próximo de *linguis uibrantibus* e o ousado “sibilantes bocas”; de resto, em “sibiLANtes” cria-se um eco com “LAMbendo”, algo comparável com o *sibiLA LAmbebant* do latim, em que, porém, o som /la/ aparece reiterado em sequência e, portanto, mais realçado. A sonoridade do /i/ tônico em “fulmíneos” é digna de nota, num verso em que as sibilantes se reiteram junto a sons vocálicos em pares: “fulmíneOS olhOS, com vibradAS línguAS”.

Uma característica controversa da tradução de Lima Leitão que nos parece recorrente encerrará nossa discussão: o tradutor acrescenta, aqui e ali, imagens e expressões, por vezes versos inteiros, que não têm equivalentes no original; no limite, faz o texto de Virgílio dizer em português algo anacrônico. No episódio de Laocoonte, observemos que há um verso da tradução que explicita a morte do sacerdote, algo que não é retratado no original: “Por fim exala os últimos arrancos” (v. 255). De fato, no símile do final do episódio, o sacerdote é comparado a um touro que recebe a machadada incerta na cerviz, em golpe não mortal, e foge, mas não se descreve uma posterior morte do animal, assim como não se menciona a morte em si do sacerdote nesse episódio, a qual, porém, parece evidente.

Mas há casos de acréscimo mais problemáticos. Veja-se este exemplo do canto VI, em cena que menciona a seleção que Caronte faz das almas que acolherá em sua barca:

*nauita sed tristes nunc hos nunc accipit illos,  
ast alios longe summotos arcet harena. (315-316)<sup>15</sup>*

Tradução literal: Mas o sombrio barqueiro ora acolhe estes, ora aqueles,  
Mas a outros, removidos para longe, mantém afastados da areia.

Em Odorico: “Brusco admite o barqueiro estes e aqueles,  
Muitos porém da borda arreda esquivo.”

Em Lima Leitão: “Na barca aceita o carracundo nauta  
Ora uns, ora outros, e repele a muitos:  
Ali rechaça o rei, lá chama o escravo.” (368-370)

O terceiro verso da versão ilustra o que poderia ser uma escolha de Caronte: por vezes o rei é rejeitado e o escravo é acolhido, ou seja, não basta

---

<sup>15</sup> Adotamos o texto da edição Teubner (P. VERGILIUS MARO, 2011) de Gian Biagio Conte.

ser rico e poderoso para cruzar o Aqueronte; no reino dos mortos de nada valem as categorias sociais da vida humana, mas o original de Virgílio não diz isso explicitamente, nem traz comparável exemplo ilustrativo da ação do barqueiro. Tocamos aqui a questão dos limites da tradução; ao inserir verso completamente original na tradução, Lima Leitão apõe uma vistosa marca autoral. O leitor que não tem acesso ao latim julgará que no original de Virgílio há a enunciação de uma ideia que lá não está, pelo menos não explicitamente: Caronte rejeita reis, acolhe escravos. E não se trata, aqui, de uma questão de adoção de outra lição dos manuscritos.

No mesmo canto VI, vejamos este exemplo de acréscimo pessoal, numa resposta da Sibila a Caronte:

*quae contra breuiter fata est Amphraysia uates:  
'nullae hic insidiae tales (absiste moueri),  
nec uim tela ferunt...'* (398-400)

Tradução literal: Replicando, brevemente falou a vate anfrísia:  
'aquí nenhuma insídia tal (deixa de te abalar),  
as armas não trazem violência...''.

31

Em Odorico: "Curto responde a Anfrísia: 'Tais insídias  
Não temas, estas armas não te ofendem'." (406-407)

Em Lima Leitão: "A áugur Anfrísia lhe tornou destarte:  
'Sossega; em nós não temas tais insídias;  
Heróis só para o bem se servem de armas'." (465-467)

Não há em Virgílio a ideia de que heróis usam as armas apenas para fazer boas ações, uma ideia expressa na tradução em tom sentencioso, com um presente histórico proverbial.

Exemplos podem ser colhidos em outros livros<sup>16</sup>, mas terminaremos esta ilustração com mais um do livro VI, que introduz ideologia alheia ao original. Anquises inicia a explicação sobre o mundo que fornece a seu filho nos Campos Elísios:

*'dicam equidem nec te suspensum, nate, tenebo'  
suscipit Anchises atque ordine singula pandit.  
'Principio caelum ac terras camposque liquentis*

<sup>16</sup> Assinalo apenas mais um outro: "Abri-me, oh Musas, o Helicon fulgente,/ Dai a meu estro a rapidez das flamas" (VII, 256-257), em que o segundo verso não tem correspondente no original, que diz apenas, literalmente: "movei cantos" (*cantusque mouete*, VII, 641).

*lucentemque globum lunae Titaniaque astra  
spiritus intus alit, totamque infusa per artus  
mens agitat molem et magno se corpore miscet.  
inde hominum pecudumque genus uitaeque uolantum  
et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus. (722-729)*

Tradução literal: “darei, sim, nem te mantereis em suspenso, filho”,  
Começa Anquises e revela cada coisa ordenadamente.  
“Em princípio, ao globo da lua e aos astros titânios  
Um espírito nutre dentro e, difundida pelos membros,  
Uma mente agita toda a massa e se mistura ao corpo.  
Daí a raça dos homens e dos rebanhos e a vida dos voláteis  
E os monstros que o pélagos traz sob a superfície marmórea”.

Em Odorico Mendes: “Não fiques mais suspenso; eu vou por  
ordem  
Cada coisa expender-te: escuta, filho.  
Desde o princípio intrínseco almo espírito  
Céus e terra aviventa e o plano undoso,  
O alvo globo Lunar, Titânios astros,  
E nas veias infuso a mole agita  
E ao todo se mistura: homens e feras,  
Voláteis gera e anima, e o que de monstros  
O cristal fluido arroja.” (740-748)

Em Lima Leitão: “Tudo tens de saber” –Anquises torna –  
“Detalhar-te-ei do Mundo a ordem dos fatos.  
Sentado no dossel da Natureza  
Um sempiterno rei reparte a vida  
Ao Céu, ao mar, à Terra, ao Sol, aos astros.  
Difundida nos membros do Universo  
Se identifica co’ele esta grande alma:  
Eis Deus, a fonte do contínuo moto;  
Eis Deus, o manancial de quanto existe”. (856-864)

Lima Leitão faz Anquises expressar-se de tal forma que o leitor leigo pode ver aqui uma figura de demiurgo muito próxima do Deus do catolicismo (e note-se a reiteração de “Eis Deus”), e não o espírito que anima o mundo, a *anima mundi* estoica nesta passagem de raízes platônico/órficas e estoicas<sup>17</sup>. O

---

<sup>17</sup> Ver HORSFALL, 2013, p. 484.

tradutor figura um criador eterno que, rei da criação, organiza o mundo segundo sua vontade: “Sentado no dossel da natureza/Um sempiterno rei reparte a vida”. Em nota ao verso 864, diz o tradutor: “Virgílio tirou estas ideias de Pitágoras e de Platão. Veja-se no fim da *República* deste filósofo a fábula contada por Sócrates. Platão diz que Deus criou a alma do Mundo; isto é, deu à matéria, que ele diversamente organizara, a faculdade de seguir as leis por ele impostas. Virgílio é deste parecer. Pitágoras ensinou que a alma do Mundo era Deus mesmo”. Pode-se dizer que o tradutor explicitou o que viu como fonte platônico-pitagórica aqui, mas, parece-nos, seu modo de enunciação pode levar o leitor a equívoco. Virgílio menciona *spiritus* e *mens* como sinônimos (HORSFALL, 2013, p. 488), tendo em vista, como dissemos, a *anima mundi* que permeia todas as coisas que existem; não há, na passagem, menção a um criador do mundo separado de sua criação.

A expressão “sempiterno rei” merece comentário à parte. Veja-se nestes versos de João Agostinho de Macedo (1761-1831), no poema “Viagem extática ao templo da sabedoria”, igual formulação, em referência ao Deus católico:

Tudo, tudo me diz que um Deus existe,  
Que é sempiterno Rei de Império eterno. (Canto I, grifo nosso)

---

33

Essa expressão provavelmente remonta à tradição bíblica. Na Vulgata, uma passagem de Jeremias (10,10) diz:

*Dominus autem Deus verus est,  
Ipsa Deus vivens et rex sempiternus.*

A expressão depois aparece em vários textos religiosos; no século XX, em 1951, para sermos mais precisos, o papa Pio XII publicou uma encíclica intitulada *Rex sempiternus Christus*.

Temos aqui um caso curioso de uma tradução que traz de forma mais evidente a marca pessoal do tradutor sob risco de criar anacronismo, levando a equívoco o leitor que pode atribuir a Virgílio uma concepção religiosa que não é a de seu texto. De maneira surpreendente, já que essa não é sua tônica geral, em passagens assim a tradução de Lima Leitão deixa de ser “foreignizing”, sendo vistosamente violada a alteridade da cultura do texto de partida.

Obviamente, não somos ingênuos a ponto de acreditar que seja possível uma tradução totalmente transparente, que não traga as marcas do tempo e da

cultura de seu tradutor<sup>18</sup>; mas há graus em tal processo, e num dos extremos está, a nosso ver, apresentar como ideia ou conceito do original algo que nele decididamente não está e que levará o leitor a atribuir ao autor do texto de partida valorizações do autor do texto de chegada.

## Conclusão

Em resumo, vemos nas traduções de Lima Leitão e Odorico Mendes convergência de princípios e semelhanças e, contudo, divergências na prática tradutória. Concisão, latinização do português (criando um efeito de “estrangeirização” da língua de chegada), busca da poeticidade do texto de chegada, através da adoção de ritmo regular consagrado na tradição épica lusitana e atenção aos efeitos poéticos do original são características que aproximam os dois projetos, embora Odorico seja, certamente, mais radicalmente engajado na recriação desses efeitos. A característica que nos parece mais diferenciá-los é a presença em Leitão de expressões e versos que não encontram correspondência no original e, no limite, introduzem ideias anacrônicas, conforme acabamos de ilustrar.

Observemos, por fim, que as traduções de Virgílio de Odorico Mendes já receberam em português edições anotadas e comentadas<sup>19</sup> e ampla recepção crítica em tempos recentes; que venham também reedições modernas das traduções de Virgílio feitas por Lima Leitão, um tradutor de todas as obras virgilianas em verso decassilábico ainda pouco conhecido mesmo no meio acadêmico. Trata-se de tradução poética cuidadosa, embora a edição do século XIX tenha muitos erros de diagramação, conforme o próprio autor reconhece, e que vão além dos arrolados nas erratas colocadas ao final dos volumes: mais um motivo para augurar que seja devidamente editado.

---

<sup>18</sup> Cf. VENUTI, 1995, p. 310: “The ethnocentric violence of translation is inevitable: in the translating process, foreign languages, texts, and cultures will always undergo some degree and form of reduction, exclusion, inscription”.

<sup>19</sup> As referências dessas edições são as seguintes: MENDES, Manuel Odorico. **Virgílio Brasileiro**. 2. Ed., atualizada com introdução e notas de Sebastião Moreira Duarte. Vol. 1 Bucólicas e Geórgicas. São Luís: EDUFMA, 1995; VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução: Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret, 2004; VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução e Notas: Odorico Mendes. Estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. Cotia/Campinas: Ateliê/Editora da Unicamp, 2005; MENDES, Manuel Odorico. **Eneida Brasileira**. Organizada por Paulo Sérgio de Vasconcellos (Grupo Odorico Mendes). Campinas: Editora da Unicamp, 2008 (reimpressão em 2016); VIRGÍLIO. **Bucólicas**. Tradução e notas de Odorico Mendes. Edição anotada e comentada pelo Grupo de Trabalho Odorico Mendes. Cotia/Campinas: Ateliê/Editora da Unicamp/Fapesp, 2008; VIRGÍLIO. **Geórgicas**. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Organização de Paulo Sérgio de Vasconcellos (Grupo de Trabalho Odorico Mendes). Cotia: Ateliê/Fapesp, 2019.

## REFERÊNCIAS

ASSIS, José Luiz. Antonio José de Lima Leitão (1787-1856): cirurgião militar, médico, político, professor e escritor. **Mátria digital**, v. 6, p. 549-566, nov. 2018/out.2019. Disponível em: <http://matriadigital.cm-santarem.pt/images/numero6/jose%20assis.pdf>. Acesso em: 20 maio 2020.

BOCAGE. **Rimas**. 3. ed. Lisboa: Na Of. de Simão Thaddeo Ferreira, 1806.

ERNOU, Alfred; MEILLET, Antoine. **Dictionnaire étymologique de la langue latine**. 4.ed. Paris: Klincksieck, 2001.

HORÁCIO. **Arte poetica de Q. Horacio Flacco, Epistola aos Pisões**, traduzida em verso português por Antonio José de Lima Leitão. Bahia: Typographia de Manoel Antonio da Silva Serva, 1818.

HORSFALL, Nicholas. **Virgil, Aeneid 6**. A commentary. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.

35

LEITÃO, Antônio José de Lima. **As obras de Públio Virgílio Maro**. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1818, tomo I; 1819, tomos II e III.

LUCRÉCIO. **A natureza das coisas**. Poema de Tito Lucrécio Caro traduzido do original latino para verso português por Antonio José de Lima Leitão. Tomo I. Lisboa: Typographia de Francisco Jorge Ferreira de Mattos, 1851; tomo II: Lisboa: Typographia de A. J. F. Lopes, 1853.

MACEDO, João Agostinho de. **Viagem extatica ao templo da sabedoria**. Lisboa: Impressão Régia, 1830.

MENDES, Manuel Odorico. **Eneida brasileira ou tradução poética da epopeia de Públio Virgílio Maro**. Campinas, Editora Unicamp, 2008 (reimpressão 2016).

MENDES, Manuel Odorico. **Virgilio Brasileiro**. Paris: Na Typographia de W. Remquet, 1858.

MENDES, Manuel Odorico. **Virgílio Brasileiro**. 2. Ed., atualizada com introdução e notas de Sebastião Moreira Duarte. Vol. 1 Bucólicas e Geórgicas. São Luís: EDUFMA, 1995.

**Nova vulgata bibliorum sacrorum editio.** 2.ed. [Roma/Vaticano:] Libreria Editrice Vaticana, 1986.

OVÍDIO. **Metamorfosi.** A cura di Philip Hardie. Traduzione di Gioachino Chiarini. Vol. VI. Milano: Arnaldo Mondadori e Fondazione Lorenzo Valla, 2015.

P. VERGILIUS MARO. **Aeneis.** Edited by: Gian Biagio Conte. Berlin: De Gruyter, 2011.

PINA, Madalena Esperança (coord.). **Dicionário de médicos portugueses.** Lisboa: Faculdade de Ciências Médicas da Universidade nova de Lisboa, 2010. Disponível em: [medicosportugueses.blogs.sapo.pt/5571.html](http://medicosportugueses.blogs.sapo.pt/5571.html). Acessado em 20 maio 2020.

SILVA, Agostinho da. **Obras de Virgílio.** 2.ed., Lisboa: Temas e Debates, 1999.

SILVA, Innocencio Francisco da. **Diccionario bibliographico portuguez.** Tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858.

THAMOS, Márcio. Cobras retóricas, horror poético: efeitos de expressão e a morte de Laocoonte na *Eneida*. **Acta Scientiarum**, v. 39, n. 1, p. 13-22, 2017. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciLangCult/article/view/32397>.

de VAAN, Michiel. **Etymological Dictionary of Latin and other Italic languages.** Leiden/Boston: Brill, 2008.

VENUTI, Lawrence. **The translator's invisibility.** A history of translation. London/New York: Routledge, 1995.

VIEIRA, Brunno V. G. Recepção de Odorico Mendes: (a)casos de crítica de tradução no séc. XIX. **Phaos**, v. 10, p. 139-154, 2010.

VIRGÍLIO. **Bucólicas.** Tradução e notas de Odorico Mendes. Cotia/Campinas: Ateliê/Editora da Unicamp/Fapesp, 2008.

VIRGÍLIO. **Eneida.** Tradução: Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret, 2004.

VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução e Notas: Odorico Mendes. Estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. Cotia/Campinas: Ateliê/Editora da Unicamp, 2005.

VIRGÍLIO. **Geórgicas**. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Organização de Paulo Sérgio de Vasconcellos (Grupo de Trabalho Odorico Mendes). Cotia: Ateliê/Fapesp, 2019.

Data de envio: 25/05/2020

Data de aprovação: 17/06/2020

Data de publicação: 02/07/2020



**Tradução do discurso *Contra Eutino (sem testemunha)* de Isócrates**

Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
ticiano@letras.ufrj.br

**RESUMO:** Dos discursos compostos pelo ateniense Isócrates (436-338 a.C.) que nos chegaram, o *Contra Eutino* é talvez o mais antigo (403 a.C.) e o mais breve (21 seções). Trata-se do fragmento de um discurso judiciário de acusação, em que um certo Nícias requer a devolução de um depósito em dinheiro que fora confiado a seu primo Eutino. É possível, todavia, que o caso tenha sido fictício, e que, por conseguinte, o texto de que dispomos seja um rascunho de um discurso modelar de caráter epidítico, em que Isócrates demonstraria a seus discípulos como compor uma acusação baseada tão somente em argumentos de probabilidade (εἰκός), visto que não havia testemunhas para o caso (um discurso ἀμάρτυρος). Apresento, pois, a tradução do *Contra Eutino* de Isócrates, segundo a edição de Mario Marzi (1991), da coleção italiana *Classici Greci*.

38

**Palavras-chave:** Isócrates; *Contra Eutino*; judiciário; epidítico; εἰκός.

**Translation of the speech *Against Euthynus (without witness)* of Isocrates**

**ABSTRACT:** Of all the speeches composed by the Athenian Isocrates (436-338 B.C.) that reached our days, *Against Euthynus* is perhaps the oldest (403 B.C.) and the shortest one (21 sections). It is a fragment of a forensic speech of accusation in which a certain Nicias requests the return of a deposit in cash that had been entrusted to his cousin Euthynus. It is possible, nevertheless, that the speech might be fictitious and, therefore, that the text we have nowadays is a draft of a model speech of epideictic nature in which Isocrates demonstrates to his pupils how to compose an accusation based solely on appeals to probability (εἰκός), considering that there were no witnesses to the case (a ἀμάρτυρος speech). Thus, I present the translation of Isocrates' *Against Euthynus* according to Mario Marzi's edition (1991) from the Italian collection *Classici Greci*.

**Keywords:** Isocrates; *Against Euthynus*; forensic; epideictic; εἰκός.

## Breve introdução ao discurso e notas sobre a tradução

Durante o governo dos Trinta Tiranos (fins do séc. V a.C.), ameaças, roubos e traições eram práticas comuns na sociedade ateniense. Em meio à instabilidade político-social do período, Nícias, um rico comerciante, passa a ser perseguido por antigos inimigos. Temendo a subtração de seus bens, confia a quantia de três talentos a seu primo Eutino, um sujeito por quem tinha alta estima. Pouco depois, desejando emigrar da pólis, Nícias pede a Eutino a restituição de seu dinheiro. Este, por sua vez, devolve apenas dois dos três talentos outrora a ele confiados. Sem poder recorrer a um tribunal, visto que o conturbado momento político ainda não havia terminado, Nícias só pode lamentar o ocorrido a amigos e parentes próximos. No entanto, após a restauração da democracia, em 403 a.C., ele enfim move um processo contra Eutino, requerendo, é claro, o talento que lhe era devido (§3-4).

Para que sua acusação convença os jurados, há um delicado problema, todavia: tanto no momento do depósito como no de parte da restituição, não havia testemunhas presentes. Como supostamente não era um hábil orador (§1), Nícias pede então a seu amigo Isócrates (436-338 a.C.) para que elabore um discurso de acusação para o caso. O autor então compõe o discurso *Contra Eutino (sem testemunha)*<sup>1</sup>, construindo sua acusação unicamente por meio de argumentos de probabilidade (εἰκός).

Segundo grande parte da crítica<sup>2</sup>, o jovem ateniense ainda atuava à época como escritor contratado de discursos judiciais (i.e., um logógrafo), antes de se dedicar a sua carreira como professor de oratória política a partir de 390 a.C., com a publicação do discurso *Contra os Sofistas* e a abertura de sua escola. De acordo com o *corpus* isocrático, seis discursos foram preservados desse período de atuação do autor como logógrafo, a saber, 16 – *Sobre a Biga de Cavalos*, 17 – *Trapezítico*, 18 – *Contra Calímaco*, 19 – *Eginético*, 20 – *Contra Lóquite* e 21 – *Contra Eutino*.

Todavia, em diversas passagens de seus demais discursos, i.e., daqueles que de fato são do período como educador, Isócrates recusa insistentemente a prática da retórica do gênero judicial, ao mesmo tempo em que rebaixa esse tipo de composição e aqueles que a executam, em razão de sua simplicidade estilística (cf., por exemplo, *Panatenaico* 2 e *Antídose* 46.). Ao contrário da crítica isocrática tradicional, estudiosos mais recentes da obra do autor consideram que

---

<sup>1</sup> πρὸς Εὐθύνοῦν (ἀμάρτυρος), conforme grafam seus manuscritos e edições modernas.

<sup>2</sup> Desde a Antiguidade, a figura de Isócrates que nos é reportada através de alguns testemunhos do período é dividida precisamente nesses dois momentos principais. Cf. Plutarco, *Moralia, Vida dos Dez Oradores*, IV. *Isócrates*, 836e-f; e Dionísio de Halicarnasso, *Sobre os Antigos Oradores*, *Isócrates*, 1.

há certa homogeneidade na produção literária do autor, no tocante a seu caráter cívico-político e epidítico. Ainda que a estrutura formal de composição adotada em cada discurso seja relativamente variegada, há notavelmente uma função político-pedagógica nos discursos de Isócrates<sup>3</sup>. Será, pois, justamente essa função que unificará sua obra, assegurando-lhe uma marcante identidade de seus fins, além de, ao mesmo tempo, nos descrever seu pensamento político e propedêutico. Essa ambivalência permeia cada um de seus discursos, operando como “motor” central da práxis retórica do autor<sup>4</sup>.

Segundo a tradição de seus manuscritos, o discurso *Contra Eutino* é o mais breve (21 seções) e o mais antigo dos que chegaram a nossos dias (403 a.C., logo após a restauração da democracia). Mais antigo, é claro, se considerarmos a prévia carreira do autor como logógrafo, e não o *Contra Eutino* como um discurso epidítico-modelar. Sua brevidade, por sua vez, se deve, ou por ser fragmentário, como Jebb (1876, p. 219-22) e a maior parte da crítica moderna o consideram, ou por se tratar de um rascunho, obra inacabada, seja de Isócrates ou de um de seus discípulos, de um modelo de discurso de acusação baseado tão somente em argumentos de probabilidade (εἰκόσ).

40

Segundo comentadores antigos da obra de Lísias, este teria escrito em resposta uma apologia de Eutino para o caso, texto infelizmente não preservado, o que nos faz pressupor um litígio que de fato ocorrera, visto que Lísias, como sabemos, foi de fato um logógrafo. Por outro lado, Diógenes Laércio também faz menção a uma apologia de Eutino escrita por Antístenes, esta, por sua vez, como um exercício retórico-demonstrativo de fato (JEBB, *ibid.*). De um modo ou de outro, não sabemos se o litígio de fato ocorreu ou se o processo foi em verdade fictício, um possível tema famoso que serviria como pretexto para que mestres de oratória compusessem defesas e acusações como modelo a ser imitado por discípulos.

Para a tradução, utilizei a edição de Mario Marzi (1991), da coleção *Classici Greci* uma das mais recentes e bem estabelecidas da obra de Isócrates, além da célebre edição de Mathieu & Brémond (1929), da coleção *Les Belles Lettres*, como apoio. O conhecido estilo de composição do autor, presente sobretudo em seus discursos políticos, não se verifica da mesma maneira em seus discursos judiciários, entretanto. Ainda que, para opor o *ēthos* de Nícias ao de Eutino, Isócrates naturalmente se valha de antíteses e parisoses (orações simétricas), *tópoi*

<sup>3</sup> No *Panatenaico* 1-2, por exemplo, Isócrates abre seu último discurso enumerando uma série de modelos discursivos que ele preferiu não utilizar ao longo de sua vida em detrimento daquele tipo de discurso que sempre praticou: discursos eloquentemente bem compostos que aconselham Atenas e a Grécia naquilo que lhes é útil. Segundo o próprio autor, encontraremos em sua obra, de maneira geral, (i) conselhos à *pólis* (dimensão política) compostos de maneira eloquentes e carregados de diversas figuras discursivas (dimensão epidítica).

<sup>4</sup> Cf., por exemplo, TOO, 1995, p. 35 e NICOLAI, 2004, p. 53-4.

comuns ao gênero forense e os mais utilizados pelo autor mesmo nos discursos políticos, ainda não encontramos no *Contra Eutino* um uso tão marcado e carregado desse estilo simétrico e antitético, conforme se verifica paulatinamente ao longo de sua obra. Por esses motivos, busquei transpô-lo em língua portuguesa com a linguagem mais clara e menos empolada possível, a fim de buscar o efeito categórico que talvez Isócrates pretendesse, seja para efetivamente defender Nícias e acusar Eutino no tribunal, seja para compor seu exercício epidítico simulado para o ambiente judiciário.

## 1. Texto grego: ΠΡΟΣ ΕΥΘΥΝΟΥΝ (ἀμάρτυρος)

1. Οὐ προφάσεως ἀπορῶ δι' ἣντινα λέγω ὑπὲρ Νικίου τουτουί· καὶ γὰρ φίλος ὢν μοι τυγχάνει καὶ δεόμενος καὶ ἀδικούμενος καὶ ἀδύνατος εἰπεῖν, ὥστε διὰ ταῦτα πάντα ὑπὲρ αὐτοῦ λέγειν ἀναγκάζομαι.

2. Ὅθεν οὖν τὸ συμβόλαιον αὐτῷ πρὸς Εὐθύνου γεγένηται, διηγῆσομαι ὑμῖν ὡς ἂν δύνωμαι διὰ βραχυτάτων.

Νικίας γὰρ οὐτοσί, ἐπειδὴ οἱ τριάκοντα κατέστησαν καὶ αὐτὸν οἱ ἐχθροὶ ἐκ μὲν τῶν μετεχόντων τῆς πολιτείας ἐξήλειφον, εἰς δὲ τὸν μετὰ Λυσάνδρου κατάλογον ἐνέγραφον, δεδιὼς τὰ παρόντα πράγματα τὴν μὲν οἰκίαν ὑπέθηκε, τοὺς δ' οἰκέτας ἔξω τῆς γῆς ἐξέπεμψε, τὰ δ' ἐπιπλα ὡς ἐμὲ ἐκόμισε, τρία δὲ τάλαντα ἀργυρίου Εὐθύνω φυλάττειν ἔδωκεν, αὐτὸς δ' εἰς ἀγρὸν ἐλθὼν διητᾶτο. 3. Οὐ πολλῶ δὲ χρόνῳ ὕστερον βουλόμενος ἐκπλεῖν ἀπήτησε τὰργύριον· Εὐθύνους δὲ τὰ μὲν δύο τάλαντα ἀποδίδωσι, τοῦ δὲ τρίτου ἔξαρκος γίγνεται. Ἄλλο μὲν οὖν οὐδὲν εἶχε Νικίας ἐν τῷ τότε χρόνῳ ποιῆσαι, προσιών δὲ πρὸς τοὺς ἐπιτηδείους ἐνεκάλει καὶ ἐμέμφετο καὶ ἔλεγεν ἅ πεπονθῶς εἶη. Καίτοι οὕτω τοῦτόν τε περὶ πολλοῦ ἐποιεῖτο καὶ τὰ καθεστῶτα ἐφοβεῖτο, ὥστε πολὺ ἂν θᾶπτον ὀλίγων στερηθεῖς ἐσιώπησεν ἢ μηδὲν ἀπολέσας ἐνεκάλεσεν.

4. Τὰ μὲν οὖν γεγενημένα ταῦτ' ἐστίν. Ἀπόρως δ' ἡμῖν ἔχει τὸ πρᾶγμα. Νικία γὰρ οὔτε παρακατατιθεμένῳ τὰ χρήματα οὔτε κοιμιζομένῳ οὐδεὶς οὔτ' ἐλεύθερος οὔτε δοῦλος παρεγένετο, ὥστε μήτ' ἐκ βασάνων μήτ' ἐκ μαρτύρων οἷόν τ' εἶναι γινῶναι περὶ αὐτῶν, ἀλλ' ἀνάγκη ἐκ τεκμηρίων καὶ ἡμᾶς διδάσκειν καὶ ὑμᾶς δικάζειν, ὁπότεροι τάληθῆ λέγουσιν.

5. Οἶμαι οὖν ἀπάντας εἰδέναι ὅτι μάλιστα συκοφαντεῖν ἐπιχειροῦσιν οἱ λέγειν μὲν δεινοὶ, ἔχοντες δὲ μηδὲν, τοὺς ἀδυνάτους μὲν εἰπεῖν, ἱκανοὺς δὲ χρήματα τελεῖν. Νικίας τοίνυν Εὐθύνου πλείω μὲν ἔχει, ἥττον δὲ δύναται λέγειν· ὥστε οὐκ ἔστι δι' ὅτι ἂν ἐπήρηθη ἀδίκως ἐπ' Εὐθύνου ἐλθεῖν. 6. Ἀλλὰ μὴν καὶ ἐξ αὐτοῦ ἂν τις τοῦ πράγματος γνοίη, ὅτι πολὺ μᾶλλον εἰκὸς ἦν Εὐθύνου λαβόντα ἔξαρνεῖσθαι ἢ Νικίαν μὴ δόντα αἰτιᾶσθαι. Δῆλον γὰρ ὅτι πάντες κέρδους ἐνεκ' ἀδικοῦσιν. Οἱ μὲν οὖν ἀποστεροῦντες ὦνπερ ἐνεκ' ἀδικοῦσιν ἔχουσιν, οἱ δ' ἐγκαλοῦντες οὐδ' εἰ λήψεσθαι μέλλουσιν ἴσασιν. 7. Πρὸς δὲ τούτοις, ἀκαταστάτως ἐχόντων τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ δικῶν οὐκ οὐσῶν τῶ μὲν οὐδὲν ἦν πλέον ἐγκαλοῦντι, τῶ δὲ οὐδὲν ἦν δέος ἀποστεροῦντι. Ὅστε τὸν μὲν οὐδὲν ἦν θαυμαστόν, ὅτε καὶ οἱ μετὰ μαρτύρων δανεισάμενοι ἐξηρνοῦντο, τότε ἅ μόνος παρὰ μόνου ἔλαβεν ἀποστερῆσαι· τὸν δ' οὐκ εἰκὸς, ὅτε οὐδ' οἷς δικαίως ὠφείλετο οἷόν τ' ἦν πράττεσθαι, τότε ἀδίκως ἐγκαλοῦντα οἶεσθαι τι λήψεσθαι.

8. Ἔτι δ' εἰ καὶ μηδὲν αὐτὸν ἐκώλυεν, ἀλλὰ καὶ ἐξῆν καὶ ἐβούλετο συκοφαντεῖν, ὡς οὐκ ἂν ἐπ' Εὐθύνην ἦλθε, ῥάδιον γινῶναι. Οἱ γὰρ τοιαῦτα πράττειν ἐπιθυμοῦντες οὐκ ἀπὸ τῶν φίλων ἄρχονται, ἀλλὰ μετὰ τούτων ἐπὶ τοὺς ἄλλους ἔρχονται, καὶ τούτοις ἐγκαλοῦσιν οὐς ἂν μήτ' αἰσχύνωνται μήτε δεδίωσι, καὶ οὐς ἂν ὀρώσι πλουσίους μὲν, ἐρήμους δὲ καὶ ἀδυνάτους πράττειν. 9. Εὐθύνην τοίνυν τάναντία τούτων ὑπάρχει· ἀνεπιὸς γὰρ ὢν Νικίου τυγχάνει, λέγειν δὲ καὶ πράττειν μᾶλλον δύναται τούτου, ἔτι δὲ χρήματα μὲν ὀλίγα, φίλους δὲ πολλοὺς κέκτηται. Ὡστ' οὐκ ἔστιν ἐφ' ὄντινα ἂν ἦττον ἢ ἐπὶ τοῦτον ἦλθεν· ἐπεὶ ἔμοιγε δοκεῖ, εἰδότε τὴν τούτων οἰκειότητα, οὐδ' ἂν Εὐθύνην Νικίαν ἀδικῆσαι, εἰ ἐξῆν ἄλλον τινὰ τοσαῦτα χρήματα ἀποστερεῖν. 10. Νῦν δ' ἄρχαιότερον ἦν αὐτοῖς τὸ πρᾶγμα· ἐγκαλεῖν μὲν γὰρ ἔξεστιν ἐξ ἀπάντων, ἐκλεξάμενον, ἀποστερεῖν δ' οὐχ οἷόν τ' ἄλλον ἢ τὸν παρακαταθέμενον. Ὡστε Νικίας μὲν συκοφαντεῖν ἐπιθυμῶν οὐκ ἂν ἐπὶ τοῦτον ἦλθεν, Εὐθύνην δ' ἀποστερεῖν ἐπιχειρῶν οὐκ [ἂν] ἄλλον εἶχεν.

11. Ὁ δὲ μέγιστον τεκμήριον καὶ πρὸς ἅπαντα ἰκανόν· ὅτε γὰρ τὸ ἔγκλημα ἐγένετο, ὀλιγαρχία καθειστήκει, ἐν ἣ οὕτως ἐκάτερος αὐτῶν διέκειτο, ὥστε Νικίας μὲν, εἰ καὶ τὸν ἄλλον χρόνον εἴηστο συκοφαντεῖν, τότε ἂν ἐπαύσατο, Εὐθύνην δὲ, καὶ εἰ μηδὲ πώποτε διενόηθη ἀδικεῖν, τότε ἂν ἐπήρθη. 12. Ὁ μὲν γὰρ διὰ τὰ ἀμαρτήματα ἐτιμᾶτο, ὁ δὲ διὰ τὰ χρήματα ἐπεβουλεύετο. Πάντες γὰρ ἐπίστασθε ὅτι ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ δεινότερον ἦν πλουτεῖν ἢ ἀδικεῖν· οἱ μὲν γὰρ τὰ ἀλλότρια ἐλάμβανον, οἱ δὲ τὰ σφέτερ' αὐτῶν ἀπώλλυον. Ἐφ' οἷς γὰρ ἦν ἡ πόλις, οὐ τοὺς ἀμαρτάνοντας ἐτιμωροῦντο, ἀλλὰ τοὺς ἔχοντας ἀφηροῦντο καὶ ἡγοῦντο τοὺς μὲν ἀδικοῦντας πιστοὺς, τοὺς δὲ πλουτοῦντας ἐχθροὺς. 13. Ὡστε μὴ περὶ τοῦτ' εἶναι Νικίαν, ὅπως συκοφαντῶν τὰλλότρια λήψοιτο, ἀλλ' ὅπως <μῆ> μηδὲν ἀδικῶν κακόν τι πείσοιτο. Τῷ μὲν γὰρ ὅσον Εὐθύνην δυναμένῳ ἐξῆν ἅ τ' ἔλαβεν ἀποστερεῖν καὶ οἷς μὴ συνέβαλεν ἐγκαλεῖν· οἱ δ' ὥσπερ Νικίας διακειμένοι ἠναγκάζοντο τοῖς τ' ὀφείλουσι τὰ χρέα ἀφιέναι καὶ τοῖς συκοφαντοῦσι τὰ αὐτῶν διδόναι. 14. Καὶ ταῦθ' ὅτι ἀληθῆ λέγω, αὐτὸς ἂν ὑμῖν Εὐθύνην μαρτυρήσειεν· ἐπίσταται γὰρ ὅτι Τιμόδημος τουτουὶ τριάκοντα μναῖς ἐπράξατο, οὐ χρέος ἐγκαλῶν ἀλλ' ἀπάξειν ἀπειλῶν. Καίτοι πῶς εἰκὸς Νικίαν εἰς τοῦτ' ἀνοίας ἐλθεῖν, ὥστ' αὐτὸν περὶ τοῦ σώματος κινδυνεύοντα ἐτέρους συκοφαντεῖν, 15. καὶ μὴ δυνάμενον τὰ αὐτοῦ σώζειν τοῖς ἀλλοτρίοις ἐπιβουλεύειν, καὶ πρὸς τοῖς ὑπάρχουσιν ἐχθροῖς ἐτέρους διαφόρους ποιεῖσθαι, καὶ τούτοις ἀδικῶς ἐγκαλεῖν παρ' ὧν οὐδ' ὁμολογούντων ἀποστερεῖν οἷός τ' ἂν ἦν δίκην λαβεῖν, καὶ τότε πλέον ἔχειν ζητεῖν ὅτε οὐδὲ ἴσον ἐξῆν αὐτῷ, καὶ ὅτε ἂ οὐκ ἔλαβεν ἀποτίνειν ἠναγκάζετο, τότε καὶ ἂ μὴ συνέβαλεν ἐλπίζειν πράξασθαι;

16. Περὶ μὲν οὖν τούτων ἰκανὰ τὰ εἰρημένα. Ἴσως δ' Εὐθύνην ἐρεῖ, ἃ καὶ πρότερον ἦδη, ὅτι οὐκ ἂν ποτ' ἀδικεῖν ἐπιχειρῶν τὰ μὲν δύο μέρη τῆς παρακαταθήκης ἀπέδωκε, τὸ δὲ τρίτον μέρος ἀπεστέρησεν, ἀλλ' εἴτε ἀδικεῖν ἐπεθύμει εἴτε δίκαιος ἐβουλεύετο εἶναι, περὶ ἀπάντων ἂν τὴν αὐτὴν γνώμην ἔσχεν. 17. Ἐγὼ δ' ἡγοῦμαι πάντας ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι πάντες ἄνθρωποι, ὅταν περ ἀδικεῖν ἐπιχειρῶσιν, ἅμα καὶ τὴν ἀπολογία σκοποῦνται· ὥστ' οὐκ ἄξιον θαυμάζειν εἰ τούτων ἕνεκα τῶν λόγων οὕτως Εὐθύνην ἠδίκησεν. Ἔτι δ' ἔχοιμ' ἂν ἐπιδείξαι καὶ ἐτέρους οἱ χρήματα λαβόντες τὰ μὲν πλεῖστ' ἀπέδοσαν, ὀλίγα δ' ἀπεστέρησαν, καὶ ἐν μικροῖς μὲν συμβολαίοις ἀδικήσαντας, ἐν μεγάλοις δὲ δικαίους γενομένους· ὥστ' οὐ μόνος οὐδὲ πρῶτος Εὐθύνην τοιαῦτα πεποίηκεν. 18. Ἐνθυμεῖσθαι δὲ χρῆ, εἰ ἀποδέξεσθε τῶν τὰ τοιαῦτα λεγόντων, ὅτι νόμον θήσετε πῶς χρῆ ἀδικεῖν· ὥστε τοῦ λοιποῦ χρόνου τὰ μὲν ἀποδώσουσι, τὰ δ' ὑπολείψονται. Λυσιτελήσει γὰρ

αὐτοῖς, εἰ μέλλουσιν, οἷς ἂν ἀποδῶσι τεκμήριοις χρώμενοι, ὧν ἂν ἀποστερῶσι μὴ δώσειν δίκην.

19. Σκέψασθε δὲ καί, ὡς ὑπὲρ Νικίου ῥάδιον εἰπεῖν ὅμοια τῇ Εὐθύνου ἀπολογία. Ὅτε γὰρ ἀπελάμβανε τὰ δύο τάλαντα, οὐδεὶς αὐτῷ παρεγένετο· ὥστ' εἶπερ καὶ ἐβούλετο καὶ ἐδόκει αὐτῷ συκοφαντεῖν, δῆλον ὅτι οὐδ' ἂν ταῦτα ὠμολόγει κεκομίσθαι, ἀλλὰ περὶ ἀπάντων ἂν τοὺς αὐτοὺς λόγους ἐποιεῖτο, καὶ περὶ πλειόνων τε χρημάτων Εὐθύνους ἂν ἐκινδύνευεν, καὶ ἅμα οὐκ ἂν εἶχεν οἷσπερ νυνὶ τεκμηρίοις χρῆσθαι.

20. Καὶ μὲν δὴ καὶ Νικίαν μὲν οὐδ' ἂν εἰς δύναιτο ἀποδείξει δι' ἥντινά ποτε αἰτίαν <οὕτως> ἐνεκάλεσεν, Εὐθύνουν δὲ ῥάδιον γνῶναι ὧν ἕνεκα τοῦτον τὸν τρόπον ἠδίκησεν. Ὅτε γὰρ Νικίας ἦν ἐν ταῖς συμφοραῖς, πάντες οἱ συγγενεῖς καὶ οἱ ἐπιτήδαιοι ἀκηρότερες ἦσαν ὅτι τὸ ἀργύριον, ὃ ἦν αὐτῷ, τούτῳ παρακατέθετο. 21. Ἐγίγνωσκεν οὖν Εὐθύνους ὅτι μὲν ἔκειτο τὰ χρήματα παρ' αὐτῷ, πολλοὺς ἠσθημένους, ὅποσα δὲ οὐδένα πεπυσμένον· ὥστ' ἠγεῖτο ἀπὸ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ ἀφαιρῶν οὐ γνωσθήσεσθαι, πάντα δ' ἀποστερῶν καταφανῆς γενήσεσθαι. Ἐβούλετο οὖν ἱκανὰ λαβῶν ἀπολογία ὑπολείπεσθαι μᾶλλον ἢ μηδὲν ἀποδοῦς μὴδ' ἀρνηθῆναι δύνασθαι.

## 2. Tradução: *Contra Eutino (sem testemunhas)*

1. Não me faltam motivos para discursar em defesa de Nícias, aqui presente. Ocorre que ele é meu amigo, está implorando por meu auxílio e é vítima de uma injustiça, além de não ser hábil orador. Desse modo, por todas essas razões, sinto-me compelido a falar em seu favor.

2. Como então se deu o trato financeiro entre ele e Eutino, relatar-vos-ei o mais brevemente possível.

Durante o regime dos Trinta Tiranos, os inimigos de Nícias retiraram seus direitos políticos, ao mesmo tempo em que o incluíram na lista de Lisandro<sup>5</sup>. Temendo as circunstâncias do período, ele hipotecou sua casa, enviou seus escravos para outra região, trouxe seu mobiliário para minha casa, confiou três talentos<sup>6</sup> de prata a Eutino para que este o guardasse, e decidiu ir para o campo.

3. Não muito tempo depois, desejando tomar um navio, requisitou a devolução de seu dinheiro. Eutino lhe restitui dois talentos, porém nega o terceiro. Incapacitado de agir naquela época, Nícias só pode buscar a companhia dos seus; acusava-o, queixava-se e contava o que havia sofrido. Ainda assim, tinha por ele tão alta estima e temia de tal modo o momento político, que preferiu manter-se

<sup>5</sup> General espartano que liderou a vitória definitiva contra os atenienses, pondo fim à Guerra do Peloponeso (405-4 a.C.). Essa lista era composta pelos nomes dos cidadãos que justamente perderam seus direitos políticos quando os Trinta Tiranos assumiram o poder da cidade com o apoio de Lisandro. Cf. XENOFONTE, *Helênicas* II, 3, 17-19.

<sup>6</sup> Unidade monetária.

em silêncio, ainda que privado de uma pequena parte de seu dinheiro, a mover um processo sem ter nada perdido<sup>7</sup>.

4. Os fatos, portanto, são esses. Para nós o caso é complicado, no entanto: seja no momento do depósito, seja no da restituição, ninguém esteve presente com Nícias, fosse homem livre ou escravo, de maneira que nem mediante tortura nem mediante testemunhas<sup>8</sup> é possível tomar conhecimento do ocorrido; mediante indícios, todavia, é forçoso que nós vos instruamos e que vós julgueis qual dos dois lados está dizendo a verdade.

5. Creio que todos sabem que os hábeis oradores, quando são pobres, intentam falsamente acusar, sobretudo, aqueles que não possuem habilidade discursiva, capazes todavia de despender dinheiro. Nícias é mais abastado que Eutino, porém um fraco orador. Assim, não há razão pela qual ele o processaria injustamente. 6. Ora, desse mesmo fato, alguém poderia inferir que seria muito mais verossímil<sup>9</sup> que Eutino negasse o depósito, não obstante tenha recebido o dinheiro, do que Nícias o acusasse sem que tivesse depositado a quantia. Pois é evidente que todos os que cometem injustiça visam ao lucro; rouba quem mantém consigo o resultado do ato injusto, enquanto quem move um processo não sabe nem mesmo se logrará sucesso no caso. 7. Além disso, quando a cidade vivia um clima político instável e os julgamentos estavam suspensos<sup>10</sup>, a um não havia vantagem alguma em mover um processo, enquanto ao outro, medo algum em roubar. Consequentemente, se naquele tempo quem tomava dinheiro emprestado, mesmo na presença de testemunhas, negava depois o fato, não seria surpresa alguma que Eutino tenha roubado o depósito que recebera num momento em que ambos estavam a sós; ao mesmo tempo, se naquele período até mesmo quem tinha por direito algo a receber estava impossibilitado de recebê-lo, é inverossímil que Nícias tenha pensado que recuperaria algo, movendo então um processo injustamente.

8. Todavia, mesmo que nada o impedisse, mas lhe fosse possível e ele quisesse acusá-lo falsamente, é fácil inferir que Nícias não moveria um processo contra Eutino. Ora, aqueles que desejam empreender ações desse gênero não começam pelos amigos, porém aliam-se a eles contra os demais, acusam quem eles não respeitam nem temem, além daqueles que são abastados mas estão

<sup>7</sup> Tal como outros cidadãos supostamente faziam nessa época. Em virtude da instabilidade político-social decorrida do regime oligárquico dos Trinta Tiranos, era muito comum que alguns cidadãos movessem processos valendo-se de falsas acusações. Cf. HERMIDA, 1979, p. 66.

<sup>8</sup> Para o uso de tortura contra escravos no tribunal, cf. Isócrates, *Trapezítico* 12.

<sup>9</sup> εἰκός, o argumento de probabilidade, segundo o qual o Isócrates baseia seu discurso ἀμάρτυρος (“sem testemunhas”), repetido no final do próximo parágrafo. Nesse caso, o argumento se mostra válido, pois Eutino parece não ter negado o depósito no discurso que antecede essa réplica de acusação.

<sup>10</sup> No período de governo dos Trinta Tiranos, os julgamentos eram feitos pelo Conselho (βουλή). Cf. HERMIDA, 1979, p. 67.

sozinhos e incapazes de agir. **9.** Bem, no caso de Eutino, sucede o contrário: ele é primo de Nícias, mais capaz de falar e agir do que este, além de possuir pouco dinheiro mas muitos amigos. Desse modo, ele é o último a quem Nícias atacaria. Ademais, por conhecer a relação entre ambos, parece-me que Eutino jamais cometeria uma injustiça contra Nícias, desde que fosse possível roubar a mesma quantia de outra pessoa. **10.** O presente caso, entretanto, era mais simples<sup>11</sup> para eles: é possível fazermos uma acusação contra qualquer cidadão que escolhermos, mas só é possível roubar de quem nos confiou um depósito. Assim, se Nícias desejasse acusar falsamente, não atacaria Eutino, ao passo que este, quando se pôs a roubar, não encontrou outra vítima disponível.

**11.** No entanto, a evidência maior e suficiente para todo o caso é a seguinte: a querela começou quando o regime oligárquico<sup>12</sup> se estabeleceu e em relação a qual cada um deles assim se encontrava: Nícias, mesmo se em outros tempos tivesse sido alguém habituado a acusar falsamente, cessaria então de fazê-lo, enquanto Eutino, ao contrário, mesmo que jamais tivesse pensado em cometer uma injustiça, sentir-se-ia motivado naquele período. **12.** Pois um era reverenciado por seus crimes, ao passo que o outro era objeto de intriga por seu dinheiro. Ora, todos vós sabeis que, naquele tempo, era mais perigoso ser rico do que ser delinquente: estes tomavam os bens alheios, enquanto aqueles perdiam suas posses. A cidade era governada por gente que não punia os criminosos e ao mesmo tempo subtraía dos que tinham algo; os delinquentes eram considerados pessoas dignas de fé; os ricos, ao contrário, inimigos<sup>13</sup>. **13.** Desse modo, Nícias não estava interessado em tomar os bens alheios, mediante falsas acusações, mas em não sofrer dano algum, mesmo sendo inocente. De fato, para alguém que possui tanto poder quanto Eutino, era possível não apenas se apropriar dos bens que recebera como depósito, mas também acusar quem nada lhe havia emprestado. Quem em contrapartida se encontrava numa situação como a de Nícias, era obrigado a desistir de seus créditos perante seus devedores e a dar o próprio dinheiro aos falsos acusadores. **14.** E que eu digo a verdade, o próprio Eutino poderia dar-vos testemunho: pois ele sabe que Timódemo extorquiu de Nícias trinta *minas*<sup>14</sup>, não porque o acusasse em razão de um débito, mas porque o ameaçava de levá-lo a julgamento. Portanto, como considerar verossímil<sup>15</sup> que Nícias tenha sido assim tão tolo para acusar falsamente os outros, num momento

<sup>11</sup> Há uma possível corrupção do texto neste passo. A edição de LaRue Van Hook (*The Loeb Classical Library*, 1945, p. 356) nos aponta a omissão de  $\eta\nu$  em quase todos os manuscritos. O termo ἀρχαιότερον pode apresentar a variante ἀναγκαιότερον (“mais inevitável”) em alguns deles.

<sup>12</sup> I.e., dos Trinta Tiranos.

<sup>13</sup> Cf. Aristóteles, *Constituição dos Atenienses* 35, 4; Xenofonte, *Helênicas* II, 3, 14 e 21; e Lísias, *Contra Eratóstenes* 5.

<sup>14</sup> Unidade monetária.

<sup>15</sup> Cf. nota 9.



em que sua própria vida corria perigo<sup>16</sup>? **15.** Para conspirar contra os bens alheios quando não era capaz de proteger nem mesmo os seus próprios? Para criar novos adversários além dos inimigos que já possuía? Para acusar aqueles a quem seria impossível punir, ainda que admitissem tê-lo roubado<sup>17</sup>? Para tentar estar acima dos demais quando não lhe era possível nem mesmo estar à mesma altura deles? Enfim, para esperar obter um dinheiro que jamais havia emprestado, justamente num momento em que se via forçado a pagar um valor que não havia recebido?

**16.** Sobre esse assunto, o que está dito já é suficiente. Talvez Eutino dirá aquilo que já antes dissera: se ele intentasse uma injustiça, não teria devolvido dois terços do depósito, roubando assim o terço restante, mas, fosse por desejar agir injustamente, fosse por querer ser justo, teria tido ele a mesma intenção por todo o montante. **17.** Eu, ao contrário, acredito que todos vós sabeis que todos os homens, quando intentam uma injustiça, planejam ao mesmo tempo um discurso de defesa. Nesse sentido, não é de se admirar que Eutino tenha assim agido injustamente, graças a tais argumentos. Ademais, eu poderia citar inclusive outros que, apropriando-se de uma quantia, devolveram a maior parte, mas roubaram a menor restante. Agiram injustamente em pequenas transações, porém se tornaram homens justos nas grandes. Desse modo, Eutino não é o primeiro nem o único a ter feito coisas desse gênero. **18.** Deveis considerar que, se derdes crédito a quem profere argumentos desse tipo, estabelecereis uma lei de como agir injustamente; desse modo, a partir de então, os homens devolverão uma parte do depósito, mas permanecerão com o restante. A eles, pois, será vantajoso que valha como prova a parte que devolverem, caso pretendam não ser punidos em razão da parte que roubarem.

**19.** Observai também que é fácil falar em favor de Nícias por meio de argumentos similares aos do discurso de defesa de Eutino: ora, quando recuperou os dois talentos, não havia ninguém presente com ele; assim, se quisesse e lhe parecesse conveniente acusar falsamente, é evidente que não admitiria ter recebido os dois talentos, mas usaria os mesmos argumentos por todo o montante; ao mesmo tempo, Eutino correria o risco de despender um valor ainda mais alto e não teria agora como usar os dois talentos como prova.

**20.** Além de tudo, ninguém pode indicar por que motivo, então, Nícias moveu o processo, porém é fácil reconhecer por quais razões Eutino agiu assim injustamente. Pois, quando Nícias estava em má situação, todos os parentes e amigos estavam cientes de que seu dinheiro fora confiado a Eutino. **21.** Este sabia, portanto, que muitos tiveram notícia de que o depósito estava em sua posse, mas que ninguém tomou conhecimento do valor exato. Considerava, assim, que não seria descoberto se subtraísse uma parte de montante, mas que seria óbvio o

<sup>16</sup> Cf. Isócrates, *Trapezítico* 46.

<sup>17</sup> Cf. Isócrates, *Trapezítico* 48.

roubo de toda a quantia. Em posse do que lhe era suficiente, preferiu então garantir para si uma defesa, em vez de, sem nada devolver, não poder negar o depósito<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> O discurso termina de maneira abrupta, sem um epílogo tipicamente forense, como se o autor ainda estivesse desenvolvendo seu argumento. Tal como os demais discursos judiciais do autor, é possível que o *Contra Eutino* seja um discurso demonstrativo e modelar, dentro do ambiente epidítico da escola isocrática. Nesse sentido, a ficção judicial se executa como exercício retórico que explora precisamente os argumentos de probabilidade (εἰκός), e seu fim abrupto pode indicar o discurso como uma espécie de rascunho ou fragmento desse exercício discursivo. Cf. JEBB, 1876, p. 219-22.

## REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. **Athenian Constitution. Eudemean Ethics. Virtues and Vices.** (Loeb Classical Library, n. 244). Translated by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

FOWLER, Harold North. **Plutarch: Moralia, Volume X.** (Loeb Classical Library, n. 321). Harvard: Harvard University Press, 1936.

HERMIDA, Juan Manuel. **Isócrates, Discursos.** Madrid: Editorial Biblioteca Gredos, 1979.

JEBB, Sir Richard Claverhouse. **Selections from the Attic Orators from Antiphon to Isaeus.** London: Macmillan and CO., Limited, 1876.

LYSIAS. **Lysias.** Translated by W. R. M. Lamb. (Loeb Classical Library, n. 244). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930.

MARZI, Mario. **Opere di Isocrate, vol. I e II, Classici Greci.** Torino: Unione Tipografica, 1991.

48

MATHIEU, Georges & BRÉMOND, A., **Isocrate: Discours.** Paris: Les Belles Lettres, vol. I, 1929.

NICOLAI, Roberto. **Studi su Isocrate: La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa.** Roma: Edizione Quazar, 2004.

TOO, Yun Lee. **The Rhetoric of Identity in Isocrates.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **A Commentary On Isocrates' Antidosis.** Oxford: Oxford University Press, 2008.

USHER, Stephen. **Dionysius of Halicarnassus: Critical Essays, Volume I.** (Loeb Classical Library, n. 466). Harvard: Harvard University Press, 1974.

VAN HOOK, LaRue. **Isocrates, vol. III.** (Loeb Classical Library, n. 373). Harvard: Harvard University Press, 1945.

Tradução do discurso *Contra Eutino (sem testemunha)* de Isócrates

XENOPHON. **Hellenica, Volume I:** Books 1-4. Translated by Carleton L. Brownson. (Loeb Classical Library, n. 88). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918.

Data de envio: 16/09/2019

Data de aprovação: 07/04/2020

Data de publicação: 02/07/2020

## O Cancioneiro de Clínia: epigramas amorosos de Jean Visagier em tradução poética

Ricardo da Cunha Lima

Universidade de São Paulo (USP)

rcl@usp.br

**RESUMO:** Jean Visagier, membro do círculo humanístico de Lyon, publicou quatro obras em latim, dedicadas ao gênero epigramático, entre os anos de 1536 e 1538. Obediente às normas clássicas do epigrama, compôs a grande maioria deles em dístico elegíaco. A temática é muito variada, como é característico no gênero. Deixando de lado os epigramas encomiásticos e vituperiosos, a presente tradução se concentra em um conjunto de 30 epigramas amorosos, nos quais aparece como personagem central uma puella, chamada Clínia, que serve para representar as mais diversas cenas do relacionamento amoroso, tal como na elegia erótica romana. A forte tradição da Antiguidade, por outro lado, também é modulada por conceitos trovadorescos e petrarquistas. A tradução foi feita em versos metrificados. No caso do dístico elegíaco, optou-se por um dístico composto por um verso dodecassílabo e um decassílabo.

50

**Palavras-chave:** epigrama; Renascimento; literatura neolatina; dístico elegíaco.

### Clinia's Chansonier: a poetic translation of Jean Visagier's love epigrams

**ABSTRACT:** Jean Visagier, a member of the humanistic circle of Lyon, published four epigrammatic works in Latin, between 1536 and 1538. Following the classical norms of the epigram, he composed most of them in the elegiac couplet. The range of their themes is large, as it is characteristic of the genre. Leaving aside the eulogistic and vituperative epigrams, the present translation focuses on a set of 30 love epigrams, in which a *puella* called Clinia is the central character and represents the most diverse scenes of the relationship with the *amator*, as in the erotic Roman elegy. The strong tradition of Antiquity, on the other hand, is also modulated by troubadour and Petrarchan concepts. The translation adopts metrified syllabic verses. In the case of the elegiac couplet, a couplet consisting of a 12- and a 10-syllable verse was chosen.

**Keywords:** epigram; Renaissance; Neo-Latin literature; elegiac couplet.

## 1. Sobre o autor e sua obra<sup>1</sup>

Jean Visagier nasceu nos arredores de Reims, por volta de 1510, e faleceu em torno de 1542.<sup>2</sup> Sua formação ocorreu em Paris, no Colégio de Santa Bárbara. Depois de passagens por Bordeaux e Toulouse, Visagier passou a morar em Lyon, por volta de 1536. Entrou em contato com o impressor Sébastien Gryphe, foi membro do *sodalitium Lugdunense*, como era conhecido o círculo humanístico de Lyon, e fez amizade com outros poetas neolatinos, sobretudo Étienne Dolet e Nicolas Bourbon.

Na década de 1530, auge da produção neolatina na França, Jean Visagier, sob o nome latinizado de Ioannes Vulteius, escreveu quatro obras em latim, algumas das quais tiveram mais de uma edição diferente. Com efeito, em 1536 ele publicou em Lyon sua primeira obra, um volume de epigramas, intitulado *Epigrammatum Libri Duo*. Esse conjunto foi revisto e ampliado, sendo então publicado no ano seguinte, 1537, sob o novo título de *Epigrammatum Libri Quattuor*.<sup>3</sup>

Junto a essa nova edição dos seus epigramas, o autor incluiu sua segunda obra, intitulada *Xenia*, um conjunto de epigramas de louvor a dezenas de autoridades da época. Esse mesmo texto foi revisto e republicado em 1538, em Paris, com o título alterado para *Xeniorum Libellus*. Também em 1538, Visagier publicou sua terceira obra, intitulada *Hendecasyllaborum Libri Quattuor*. Nesse mesmo ano saiu sua quarta obra, os *Inscriptionum Libri Duo*. O estilo de Visagier é típico da produção literária classicista que circulava pela Europa na primeira metade do século XVI, com predomínio da poesia epigramática.

Nas peças em que decanta o amor nos moldes elegíacos, Visagier engendrou uma *puella* amada, a quem nomeou “Clínia”, imitando a sonoridade de “Lésbia”, “Délia” ou, especialmente, “Cíntia”<sup>4</sup>. Assim como nos modelos

---

<sup>1</sup> Agradeço ao pesquisador Tiago Augusto Nápoli, pelo auxílio na revisão do texto, bem como ao Prof. Dr. Marcelo Vieira Fernandes, pela ajuda na tradução de determinadas passagens. Agradeço, igualmente, aos pareceristas da *Rónai*, cujas sugestões levaram ao aprimoramento do trabalho. Finalmente, gostaria de esclarecer que o título do artigo faz alusão a uma obra do Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos, meu antigo mestre, a quem desejei prestar, dessa forma, uma singela homenagem.

<sup>2</sup> As informações biográficas de Jean Visagier são escassas. Baseamo-nos nos dados fornecidos por Campanholo (2018, p. 10-17).

<sup>3</sup> Quanto ao texto latino, seguimos VISAGIER, 1537; 1538. Até onde sabemos, a poesia neolatina de Jean Visagier não foi objeto de nenhuma edição crítica moderna, nem recebeu comentários, com exceção do Primeiro Livro dos *Inscriptionum Libri Duo*, que foi o *corpus* de pesquisa de uma Dissertação de Mestrado, defendida na Universidade de São Paulo, pela pesquisadora Silvia Helena Campanholo (2018). Por isso, os poemas apresentados neste artigo foram transcritos diretamente dos livros da época, conforme indicado ao longo do próprio artigo e na seção “Referências”.

<sup>4</sup> Em sua Dissertação de Mestrado, Silvia Helena Campanholo indica outras possíveis motivações significativas do nome, a partir da associação de caráter etimológico com palavras representando o leito, sugerindo ideias de amor e morte, condizentes com a temática dos epigramas. *Vide* Campanholo (2018, p. 31-33).

clássicos, essa personagem serve para representar as mais diversas fases e cenas da paixão amorosa. Nos *Epigrammatum Libri Quattuor*, Clínia aparece em 46 poemas, dos quais selecionamos 22 para a presente antologia. Já nos *Inscriptionum Libri Duo*, há 14 poemas a respeito de Clínia, dos quais escolhemos 8 para tradução. Cabe notar que, nesta última obra, todos os poemas acerca da personagem se encontram no Livro I, não se tratando dela no Livro II. Desse modo, nos dois textos em foco, acima mencionados, o “cancioneiro de Clínia” é composto por 60 epigramas ao todo, dos quais este trabalho apresenta exatamente a metade, isto é, 30 peças. Para fazer a seleção, escolhemos epigramas que exemplificassem diferentes temas e modos de composição do autor, permitindo assim uma amostra significativa e ampla do cancionero.

## 2. Sobre o estilo dos poemas

Jean Visagier é obediente às leis tradicionais do gênero epigramático, tanto na temática quanto nos aspectos formais. Na questão da métrica, por exemplo, seguindo a lição da Antiguidade, ele privilegiou largamente o dístico elegíaco e usou com moderação alguns metros alternativos, de matriz lírica, sobretudo em peças encomiásticas, dirigidas a patronos e altas autoridades do reino. No caso de Clínia, 59 dos 60 epigramas sobre a *puella* foram compostos em dísticos elegíacos, numa predominância quase absoluta.<sup>5</sup>

O título dos poemas também é característico da poesia epigramática. Prevaecem opções simples, como *Ad Cliniam* ou *De Clinia*, que encabeçam 22 poemas dentre os 30 da seleção.<sup>6</sup>

Quanto à temática, chama a atenção a grande quantidade de epigramas que recorrem à tópica do “hidropirismo”, ou seja, poemas que exploram uma relação contraditória e mesmo paradoxal entre fogo e água para expressar o sentimento amoroso. Trata-se de uma manifestação literária muito difundida, em voga na época, grandemente influenciada pela poesia de Petrarca.<sup>7</sup>

Outro dualismo muito explorado na construção dos epigramas é aquele entretecido pela relação entre amor e morte. Há diversos poemas que emergem dessa tensão entre amor, como representante da vida, e morte, ao mesmo tempo irrealização e sublimação espiritual do amor. Nota-se, aqui, mais uma vez, a

<sup>5</sup> A única exceção é um poema em hendecassílabos falécios.

<sup>6</sup> Como nos informa Karl Enekel, no capítulo introdutório do livro *The Neo-Latin Epigram*, “the structure of Neo-Latin epigram titles is normally limited to three figures: ‘to somebody’ (address, dedication), ‘against somebody’ (invective, polemic) or ‘about something/somebody’” (BEER; ENENKEL; RIJSER, 2009, p. 13). A limitação de que Enekel fala se reflete nos três tipos de título mais comum, em latim, para os epigramas: *ad quendam*, *in quendam* e *de quodam*, bem como, para intitular as variações, *ad eundem/eandem*, *in eundem/eandem* e *de eodem/eadem*.

<sup>7</sup> Pierre Laurens dedica um capítulo inteiro de seu livro a esse tema, intitulado “Hydropyriques”. Vide Laurens (2012, p. 485-532).

influência de Petrarca e do pensamento cristão, responsáveis por uma certa novidade conceitual em relação à elegia erótica romana.<sup>8</sup> Nesse sentido, é muito eloquente o fato de que os epigramas do ciclo de Clínia terminem com a morte e a apoteose da *puella* amada, que encarna, na expressão do autor, *uatis Vultei uitaque morsque* (“vida e morte do poeta Visagier”).<sup>9</sup>

### 3. Sobre a tradução

Seguindo uma proposta utilizada, entre outros, por João Angelo Oliva Neto, mantivemos a disposição do dístico na tradução do poema, pois, como referiu esse professor e pesquisador, em sua tradução dos poemas de Catulo, o metro é elemento essencial e estruturante da poesia antiga.<sup>10</sup> Assim, de modo semelhante à fórmula adotada por Oliva Neto, utilizamos o dístico composto por um dodecassílabo e um decassílabo para representar o dístico elegíaco latino.<sup>11</sup> Mantivemos, pois, em cada epigrama traduzido, o mesmo número de versos e dísticos da peça original. Cabe notar que não nos restringimos a um ritmo poético único, mas usamos, com liberdade, variadas opções rítmicas oferecidas pela tradição da poesia em língua portuguesa, tanto para o dodecassílabo como para o decassílabo.

Ao converter uma versão inicial da tradução, feita em prosa, para esta versão poética final, procuramos selecionar os elementos que nos pareceram os mais importantes na composição de cada poema, seja a ideia central do epigrama, sejam os elementos formais mais relevantes em cada um deles, como uma repetição de palavras ou uma paronomásia, uma determinada aliteração, um posicionamento de palavras altamente significativo, um recurso ou uma figura de expressão que constituísse o cerne da expressão poética.

---

<sup>8</sup> Foge ao escopo deste trabalho de tradução poética um comentário investigativo sobre as raízes petrarquistas e cristãs dos epigramas de Visagier, característica que, aqui, apenas indicamos. Sobre o assunto, sugerimos a leitura da obra *The Icy Fire: Five Studies in European Petrarchism*, de Leonard Forster (1969).

<sup>9</sup> Para um estudo do estilo de Visagier e uma análise interpretativa da morte de Clínia, remeto à Dissertação de Mestrado de Silvia Helena Campanholo (2018).

<sup>10</sup> Longe de menosprezar ou negligenciar os muitos professores/tradutores que têm trabalhado com o dístico elegíaco clássico, produzindo traduções e reflexões sobre seu uso, mencionamos particularmente João Angelo Oliva Neto, a fim de enaltecer a importância do seu trabalho, pioneiro, no ambiente universitário brasileiro, no uso da fórmula aqui referida do dístico elegíaco. A nosso ver, sua tradução dos poemas de Catulo, assim como sua atuação como professor orientador de Pós-Graduação, foi determinante para a difusão dessa solução de tradução. Também se trata de expressar, pela menção, um reconhecimento de seu trabalho como modelo da presente tradução poética. O uso do dístico formado por dodecassílabo e decassílabo para verter o dístico elegíaco clássico já possui uma longa história, anterior e posterior a Oliva Neto; não cabe aqui detalhá-la, mas sugerir, como um bom ponto de partida para a conhecer, a coletânea de artigos e traduções do número 15 dos Cadernos de Literatura em Tradução (Especial Letras Clássicas) (OLIVA NETO, 2015).

<sup>11</sup> Cf. Oliva Neto, 1996, p. 57: “Os dísticos elegíacos (...) traduziram-se também em dísticos, de 12 e 10 sílabas, por crer-se essencial o movimento rítmico binário”. Uma explicação mais detalhada se encontra em Oliva Neto (2015).



Evidentemente, a circunscrição do texto a um espaço métrico restrito levou a inevitáveis perdas do vocabulário original, opção feita em nome do valor poético da expressão métrica.

Excepcionalmente, quando julgamos importante, incluímos comentários aos poemas, em forma de notas de rodapé, para salientar algum aspecto da construção do epigrama que possa ter escapado à tradução ou a esta breve introdução.

Cabe ainda chamar a atenção para o fato de que, embora tenhamos seguido o modelo de João Angelo Oliva Neto na estrutura métrica, nos afastamos dele ao escolher o tratamento do interlocutor poético por “você”, e não “tu”, como fez Oliva Neto e como têm preferido muitos tradutores da área de Letras Clássicas. Longe de defender esta opção como a mais correta, quisemos apenas apresentar, de forma experimental, uma alternativa de tradução que se inscrevesse na língua falada e escrita atualmente, em certo estrato da cidade de São Paulo, não somente no âmbito cotidiano, mas também literário, no qual se pode observar o uso do pronome “você”, inclusive, no cancionero amoroso.

Por outro lado, a escolha do “você” levou a certas situações difíceis de lidar, como o problema da métrica, em algumas ocasiões, ou a ambiguidade e maior profusão dos pronomes. Tentamos lidar com tais questões da melhor maneira possível, a fim de nos mantermos dentro do critério adotado. Convém que o leitor avalie com rigor crítico o resultado alcançado.

Na sequência, apresentamos primeiramente o texto latino de cada poema, seguido imediatamente por sua tradução.

#### 4. Texto latino e tradução

##### 4.1 *Epigrammatum Libri Quattuor*

Da obra *Epigrammatum Libri Quattuor* (*Quatro Livros de Epigramas*, Lyon, Michel Parmentier, 1537)

##### *Liber I*

##### **Do Livro I**

*AD CLINIAM*

*Quae uiolas uiolis mentem uiolentius, oro,*

*Nec uioler uiolis: fac uioles uiolas.*

## PARA CLÍNIA

Você viola com violetas minha mente.

Não me viole; viole as violetas!<sup>12</sup>

## CLINIA RESPONDET

*Qui uultum uultu, Vultei, ardentius uris,*

*Illa meas uiolas fac tua flamma uoret.*

## CLÍNIA RESPONDE

Visagier, que arde o rosto com meu rosto, ardente:<sup>13</sup>

Devore seu fogo minhas violetas.

## DE CLINIA

*Me niue candenti petiit modo Clinia, rebar*

*Igne carere niuem, nix tamen ignis erat.*

## SOBRE CLÍNIA

Com neve ardente Clínia me acertou; pensei

Não ter fogo a neve... A neve era fogo.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> A violeta é flor primaveril e, sendo um presente oferecido pela mulher ao poeta, simboliza tanto a própria mulher quanto o sentimento amoroso. Em seu artigo “L’Élégie *In Violas* de Politien: création poétique et réflexion métatextuelle” (GALAND, 1986), ao analisar o uso da imagem da flor por Poliziano, Perrine Galand mostra que a violeta representa não só a mulher amada, mas, metapoeticamente, a poesia. Virginie Leroux (2018), em seu artigo “Jules-Cesar Scaliger juge de Politien”, confirma o uso simbólico e metapoético da violeta em textos renascentistas. Podemos observar aqui em Visagier, igualmente, o uso da violeta para representar não somente o corpo da mulher e seus atributos sedutores, mas também, subliminarmente, a inspiração que ela provoca e a poesia resultante disso. O sentido metafórico múltiplo é reforçado pelo emprego do verbo *uiolo* (“violar”) em diferentes acepções possíveis, como “perturbar”, “profanar”, “dessacralizar”, “sujeitar” ou “violar sexualmente” (cf. *OLD, sub uoce uiolo*).

<sup>13</sup> A construção deste poema, assim como ocorreu no anterior, se baseia fortemente na aliteração do “u” semiconsonantal, que, sobretudo aqui, não foi plenamente reproduzida na tradução. De fato, Visagier cunhou seu nome latino *Vultei* a partir de *uultus*, o que lhe permitiu a paronomásia aliterante *uultum uultu Vultei* no primeiro verso deste epigrama, correspondente, no francês, a uma paronomásia entre *visage* e Visagier. No português, a tradução de *uultus* por “rosto” desfez o jogo de palavras. O uso estratégico de aliterações e paronomásias na elaboração dos poemas é constante em Visagier.

<sup>14</sup> Este epigrama parodia uma peça incluída na *Antologia Latina* e atribuída, no Renascimento, a Petrónio, cujos versos iniciais são: *Me niue candenti petiit modo Iulia; rebar / Igne carere niuem; nix tamen ignis erat*. O epigrama da Antiguidade foi extensamente imitado e parodiado durante a Renascença, em latim e em francês. Pierre Laurens, em sua obra *L’abeille dans l’ambre*, defende a atribuição a Ovídio e analisa o poema, bem como suas principais imitações. Vide Laurens (2012, p. 231-234) e também Laurens (2007, p. 152-154 e 362).

DE SEIPSO CLINIA LOQUITUR

*In nos uerte tuum, Vultei candide, uultum,  
Vultum, qui nostris est medicina malis.  
Aspice languentem, morientem cerne puellam,  
Quam medicina nequit, tu releuare potes.  
Vultei fer opem, tua te charissima<sup>15</sup> poscit.  
Ni faueas, languens et premor, et perimor.*

CLÍNIA FALA DO PRÓPRIO POETA

Cândido Visagier, dirija a mim seu rosto,  
Rosto seu que é o remédio dos meus males.  
Veja sua garota abatida, morrendo:  
Não remédios, você pode salvá-la.  
Visagier, traga a cura, sua amada pede.  
Se não me ajudar, murcha sofro e morro.<sup>16</sup>

56

AD CLINIAM

*Tu sine me, sine te nec possum uiuere: nam tu  
Pars uitae, atque ego sum dimidiata tuae.  
Quicquid enim facio, sine te nihil esse putatur:  
Hoc sine me uanum quicquid et ipsa facis.  
Quod meditor sine te, uanas uanescit in auras,  
Illa etiam, sine me quae meditare, fluunt.*

PARA CLÍNIA

Não podemos viver assim, sem um ao outro:  
Um é parte e metade da outra vida.  
Tudo que faço sem você não vale nada,  
Tudo que você faz sem mim é vão.  
Tudo que penso sem você esvai na vã brisa,  
E o que pensa sem mim também escorre.

<sup>15</sup> Mantivemos, no texto latino, a grafia original dos livros do século XVI, ainda que isso possa provocar um eventual estranhamento, no caso de algumas poucas idiossincrasias da época, como as formas “chara” (para “cara”) ou “lachryma” (para “lacrima”).

<sup>16</sup> Vários poemas de Visagier, sob influxo do trovadorismo provençal e do petrarquismo, aproximam amor e morte. A separação dos amantes, a impossibilidade ou a irrealização do ato amoroso e o sofrimento da paixão amorosa são tópicos que, ao culminar com a morte, se coadunam tanto com a origem da poesia epigramática enquanto inscrição tumular, quanto com o caráter do dístico elegíaco. A peculiaridade, dentre os demais epigramas de Visagier, é o fato de ser a *puella* a declarar seu sofrimento e morte, recordando-nos, por exemplo, as *Heroides* de Ovídio.

DE CLINIA

*Candida subridens mihi dixit Clinia, mittam,  
Ante duos uiolas, lilia, mala, dies.  
A fronte, a tergo, circum circa ipse reflecto,  
Ad dextram, ad laeuam, terque, quaterque oculos.  
Expecto donec ueniant promissa, puellae  
A domina pacto tempore dona ferunt.  
Vultei, quae maior erat, sic ore locuta est,  
Accipe, sunt Dominae munera parua tuae.  
Accipiens munus reddo pro munere grates,  
Et dominam iubeo rite ualere meam.  
Dum studeo os, oculos, nares hoc pascere dono,  
Nil nisi pictura est, quod dedit illa mihi.  
Cerea pruna, nuces, uiolas, et lilia, anethum,  
Contexta et misit laureaserta manu.*

SOBRE CLÍNIA

Linda Clínia, sorrindo, me disse: “Em dois dias  
Lhe envio violetas, lírios, maçãs”.  
Me reviro pra frente, pra trás, ao redor,  
À direita e à esquerda, mil olhares.  
Aguardo a vinda das promessas; as meninas  
Trazem no prazo acordado o presente.  
“Visagier” – a maior assim falou. – “Aceite,  
São lembrancinhas da sua Senhora.”  
Aceito, agradecendo a elas o presente,  
E rogo à minha dona passar bem.  
Quando vou deleitar-me todo com o presente,  
É pura imagem o que ela me deu.  
Frutas, nozes, violetas, lírios são de cera,  
numa coroa de louros tramados.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Este epigrama é ilustrativo das técnicas de composição da poesia neolatina do Renascimento. Podem ser identificados e reconhecidos variados trechos ou expressões, oriundos de diferentes poetas clássicos, que servem de modelo canônico para a elaboração poética. Por exemplo, “*sic ore locuta est*” (VIRGÍLIO, *En.* I, 614), “*munera parua*” (TIBULO, III, 1, 24 e III, 7, 7; OVÍDIO, *Ars*, II, 256), “*pro munere grates*” (MARCIAL, XII, 9, 3), “*dum studeo*” (TERÊNCIO, *Ad.* 868 e *An.* 822), “*cerea pruna*” (VIRGÍLIO, *Ecl.* II, 53 e *Copa*, 18), “*laureaserta*” (OVÍDIO, *Tr.* II, 1, 172; LUCANO, *B. C.*, VII, 42). Além disso, o vocabulário em geral lembra o convite ao amor e o *locus amoenus* construídos por Virgílio na *Écloga II* ou no poemeto *Copa*, da *Appendix Vergiliana*; porém, com novo significado para o termo *cerea*.

AD CLINIAM

*Plus oculis, plus fratre meo te semper amabo,  
Plus patre, plus matre, et plus atavis, tritavis,  
Si modo, quod paruum est, praestes mihi Clinia, quaeris,  
Vultei hoc quidnam est? te scio scire satis.*

PARA CLÍNIA

Pra sempre eu vou te amar, mais que meus próprios olhos,  
Mais que meu pai, mãe, avós, trisavós,<sup>18</sup>  
Se me oferecer algo, Clínia, que é pequeno.  
“Visagier, o que é?” Sei que você sabe.

*Liber II*

**Do Livro II**

AD CLINIAM

*Dissimulo, et nequeo nostrum celare dolorem,  
Frons loquitur, quicquid dissimulare uolo.  
Absentis cruciat Vultei nomen amicae,  
Dissimulare uolens, dissimulare nequit.  
Discrucior, laceror, morior, perimorque, premorque,  
Demere nec curas ulla medela potest.  
Clinia sola potes tantum lenire dolorem:  
Conueniens morbo nam medicina meo es.  
Quod mergar, frangar, patiar, doleamque, gemamque,  
Quod peream, caussa es Clinia sola mihi.  
Vis tibi, uis fatear uerum mea Clinia? nostri  
Sola mali caussa es, sola salutis eris.*

58

PARA CLÍNIA

Disfarço, mas não posso esconder minha dor:  
Meu rosto fala o que quero esconder.  
Distante a amada assim tortura Visagier:  
Ele quer disfarçar, mas não consegue.  
Estou ferido, morto, abatido, arrasado,  
E nada pode tirar minha angústia.  
Só você, Clínia, pode aliviar tal dor,

<sup>18</sup> Esta enumeração lembra o verso 57 da peça *Persa*, de Plauto.

Se achegando, remédio do meu mal.  
Que eu esteja sofrendo, doendo e gemendo,  
A única causa, Clínia, é você.  
Você quer, minha Clínia, que eu diga a verdade?  
Só você é a causa e será a cura.

AD CLINIAM

*Corpus habes longum, collum, mea Clinia, crines,  
Veste, oculis pulla, et tota superciliis  
Guttur habes niueum, dentesque, manusque puella,  
Cunctaque, queis placuit candida Maia Ioui,  
Ergo puellarum belissima Clinia iure es,  
Ornamenta tui corporis ista probant.*

PARA CLÍNIA

Seu corpo esguio, cabelos longos, minha Clínia,  
Negros os olhos, sobancelhas, vestes.  
Branco o pescoço, os dentes, mãos, garota, e tudo  
Com que a linda Maia agradou a Júpiter.<sup>19</sup>  
A mais bela garota, portanto, é você,  
E os ornamentos do seu corpo o provam.

AD CLINIAM

*Ad mammas aditus, facilisque ad basia, collum,  
Brachia, crura, manus, tempora, labra, genas,  
Amplexusque tuos facilis mihi ianua: quare  
Clausa est ad cunnum Clinia porta tuum?*

PARA CLÍNIA

É tão fácil o acesso a seus peitos e beijos;  
A seus braços, pernas, mãos, testa, lábios;  
Seu abraço é uma porta fácil. Por que está  
Fechado, Clínia, o portal da boceta?<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Na mitologia clássica, a ninfa Maia era uma das Plêiades, filha de Atlas. Seduzida por Júpiter, gerou Mercúrio.

<sup>20</sup> Raro caso de vocabulário obsceno em Visagier, *cunnum* (traduzido por “boceta”) demonstra que a *uarietas* é empregada com certa restrição moral pelo autor epigramático.

## BLANDITVR CLINIAE

*Te sine iam morior, sine te mea Clinia nullus  
 Sum, sine te durum est uiuere, dulce mori.  
 Clinia, quaeso, ueni, mea Clinia, totus aduror,  
 Vt stipula flammis, Clinia, quaeso, ueni.  
 Nympha ueni nymphis o pulchrior omnibus, albis  
 Mollior o cunctis, Puniceisque rosis.  
 Albior o niueis uiolis, fulgentior astris  
 O rutilus, clara lucidiorque die.  
 Charior o gemmis, fuluo quoque charior auro,  
 Clarior o placidis Clinia semper aquis.  
 Huc adsis, uenias mea Clinia, Clinia, quaeso,  
 Cor cordi, et femori Clinia iunge femur.  
 Os ori, atque oculos oculis mea Clinia necte,  
 Candidulasque genis Clinia iunge genas.  
 Dulcia coniungas mea Clinia labra labellis,  
 Omnibus et membris omnia membra, precor.*

## SEDUZINDO CLÍNIA

60

Sem você estou morrendo, minha Clínia, nada  
 Sou, é duro viver, doce morrer.<sup>21</sup>  
 Vem, Clínia, peço, minha Clínia, estou ardendo,  
 Como lenha no fogo, Clínia, vem.  
 Vem, mais bela que todas as ninfas, mais doce  
 Que todas as rosas brancas e púrpura.  
 Mais branca que violetas níveas, mais brilhante  
 Que estrelas, mais que o dia reluzente.  
 Mais desejada que diamantes e que o ouro,  
 Mais clara, Clínia, que águas sempre plácidas.  
 Para cá, venha, minha Clínia, Clínia, peço,  
 Unamos corações e coxas, Clínia.  
 Na boca a boca encoste, nos olhos os olhos,  
 Una seu rostinho lindo ao meu rosto.  
 Reúna aos meus seus doces lábios, minha Clínia,  
 E todo o seu corpo a todo o meu corpo.

<sup>21</sup> Para indicar o “morrer de amor”, a expressão *dulce mori*, de andamento dactílico, é muito frequente no Renascimento.

DE CLINIA

*Clinia, me aspiciens, placeo tibi, sat scio, dixit.  
Respondi, uerum est Clinia, sola places.  
Sed mihi cum placeas, placeam tibi Clinia, dixi:  
Ignes extinguet sic tua flamma meos.*

SOBRE CLÍNIA

Clínia, me olhando, disse: “Bem sei que lhe agrado”.  
Respondi: “Só você me agrada, Clínia.  
Porém, por me agradar, vou lhe agradar:  
Assim sua chama apagará meu fogo”.

AD CLINIAM

*Est amor ipse mihi dulcis, nec amaror, et error,  
Est mihi sed casto dulce in amore mori.*

PARA CLÍNIA

O amor me é doce, não é erro ou amargor,  
Mas... me é doce no casto amor morrer.<sup>22</sup>

AD CLINIAM

*Absens absentem torques quid Clinia amicum?  
Si me uis uiuum chara uidere, ueni.  
Quid tibi rura placent? urbis quid commoda temnis?  
Clinia chara, precor, Clinia chara ueni.  
Cuncta odiosa mihi sine te mea Clinia: quare,  
Si me uis uiuum chara uidere, ueni.  
Iam quoniam dulci procul extas Clinia ab urbe,  
Ingrata ingratum hac uiuere in urbe mihi est.  
Si uenias dulcem subito mea Clinia in urbem,  
Gratum erit hac grata uiuere in urbe mihi.*

PARA CLÍNIA

Por que você tortura o amante ao longe, Clínia?  
Se quer me ver vivo, meu amor, vem.  
Por que não fica no conforto da cidade?

---

<sup>22</sup> A paronomásia *amore mori* (“no amor morrer”), que fecha o poema, se encontra já em Propércio (II, 1, 47) e Ovídio (*Am.* II, 7, 10 e *Ars*, I, 372), e foi muito reproduzida no Renascimento. Como dito anteriormente, a aproximação de amor e morte é recorrente em Visagier.



Clínia, amor, por favor, Clínia, amor, vem.  
Tudo pra mim é detestável sem você:  
Se quer me ver vivo, meu amor, vem.  
Porque você está longe da doce cidade,  
É ingrato viver na cidade ingrata.  
Estando, minha Clínia, na doce cidade,  
É grato viver na cidade grata.

AD CLINIAM

*Sola iaces: iaceo solus quoque Clinia. quare?  
Tu mihi das caussam Clinia, doque tibi.  
Me tibi, teque mihi iungant si numina, tecum  
Complebo uitae tempora laeta meae.*

PARA CLÍNIA

Você deitada só; eu também só. Por quê?  
Você me dá motivos, e eu lhe dou.  
Se os deuses nos unirem, eu, você, nós dois,  
Completarei minha vida feliz.

AD CLINIAM

*Vt faciam uersus de te mea Clinia poscis,  
Immortale tuum nomen ut esse queat.  
Immortale bonum immortalis det tibi uirtus:  
Nam mea Musa nequit, quod cupis ipsa, dare.*

PARA CLÍNIA

Sobre você me pede versos, minha Clínia,  
Para conseguir um nome imortal.<sup>23</sup>  
Que a virtude imortal lhe dê um bem imortal,  
Pois minha Musa não vai conseguir.

---

<sup>23</sup> A tópica da imortalidade da fama obtida por meio da poesia, bem estabelecida na Antiguidade, é frequente no Renascimento e aparece em alguns epigramas de Visagier. Embora, aqui, o poeta anuncie uma posição de humildade, uma autodiminuição, mais adiante vai declarar que seus versos tornaram Clínia célebre.

AD CLINIAM

*Cur lachrymis flammam compescam Clinia, anhelans,  
Causa est, si nescis, me tuus urit amor.  
Viuere nec possum posthac, te sospite, sospes,  
Gratia praesentem ni tua praestet opem.*

PARA CLÍNIA

Por que apago com lágrimas as chamas, Clínia?  
Você não sabe? Seu amor me queima.  
Mas não posso viver mais assim, são e salvo,<sup>24</sup>  
Sem ganhar sua graça salvadora.

DE CLINIA

*Assidue extorquet nostros mea Clinia libros,  
Si mihi pro libris uult dare labra, dabo.*

SOBRE CLÍNIA

Minha Clínia me rouba os livros todo o tempo.  
Se, em troca, me der beijos, posso dá-los.

AD CLINIAM

*Quid iactas, tibi me uitam debere, puella?  
Nil homini, at soli debeo cuncta Deo.*

PARA CLÍNIA

Você se orgulha disto, que eu lhe devo a vida?  
Nada devo a ninguém, mas tudo a Deus.<sup>25</sup>

*Liber III*

**Do Livro III**

---

<sup>24</sup> A expressão *te sospite, sospes* se encontra em Ovídio, *Heroides*, XIX, 206. Entre os imitadores, no Renascimento italiano, temos o Panormita, na obra *Hermafroditus*, II, 9, 20, e Filippo Buonaccorsi, conhecido como Calímaco Experiente, nos *Carmina*, 36, 74.

<sup>25</sup> A doutrina cristã, embora pouco explícita no cancionário de Clínia, é frequente na poesia de Visagier. Por outro lado, a posição dos poemas que apresentam um fundo cristão ou uma clara exposição do cristianismo é muito significativa. Aqui, temos o fechamento do livro II. Mais adiante, veremos que os poemas finais sobre Clínia opõem uma visão cristã à mitologia clássica.

AD CLINIAM

*Nota prius nulli uiuebas Clinia, cunctis  
Cognita sed uersu candida nympha meo es.  
Te nunc mirantur proceres, te Gallia tota,  
Nullaque non celebris patria te celebrat.*

PARA CLÍNIA

Sem ser antes notada, Clínia, por meu verso  
É reconhecida, cândida ninfa.  
Agora os próceres a admiram, toda a Gália;  
Célebres pátrias celebram você.

AD CLINIAM

*Deficiunt uires, nequeo dormire, quid obstat?  
A uultu nam te sentio abesse meo.*

PARA CLÍNIA

Estou exausto, mas não vou poder dormir,  
Pois a sinto longe do meu olhar.

64

---

### *Liber IIII*

#### **Do Livro IIII**

AD CLINIAM

*Qui cessare potest amor est, mea Clinia, fictus,  
Nam cessat nunquam, qui bene coepit amor.*

PARA CLÍNIA

Se um amor é capaz de cessar, ele é falso,  
Pois nunca cessa o amor que bem começa.

#### **4.2 Inscriptionum Libri Duo**

**Da obra *Inscriptionum Libri Duo* (Dois Livros de Inscrições, Paris, Simon de Colines, 1538)**

#### ***Liber Primus***

**Do Livro I**<sup>26</sup>

AD CLINIAM IRATAM

*Es peregrina mihi nimium, ratione nec ulla.  
Hoc facto laudis nunquid habere putas?  
Me spoliasse tuo quae nam uictoria amore?  
An ne doles seruus quod tuus esse uelim?*

PARA CLÍNIA BRAVA

Você está tão distante de mim, sem razão.  
Pensa que assim vai ganhar elogios?  
É uma vitória me privar do seu amor?  
Ou sofre, pois quero ser seu escravo?

AD CLINIAM

*Absens ut praesens tibi sim noctesque, diesque,  
Et desiderio permoueare mei:  
Me expectes, me te oblectes, sis Clinia mecum  
Tota precor, speres me, iubet istud amor.  
Hoc mihi si dederis, facies quod nostra requirit,  
Quae, nisi sit per te, est inuiolata fides.*

PARA CLÍNIA

Que eu, ausente, presente esteja pra você,  
Que você tenha saudades de mim,  
Me deseje, comigo se deleite e esteja  
Toda, me espere: o amor ordena isso.<sup>27</sup>  
Assim, fará o que exige nosso compromisso,  
Que, por mim, permanece inviolado.

AD CLINIAM

*In te cum mittit cautus sua tela Cupido,*

---

<sup>26</sup> Os poemas desse livro foram traduzidos anteriormente por Silvia Helena Campanholo em sua Dissertação de Mestrado, disponível no Portal de Teses da USP. Nossa tradução se apoia em seu trabalho pioneiro.

<sup>27</sup> Os quatro primeiros versos deste epigrama, conforme a técnica da *variatio in imitando*, são baseados na fala do jovem Fédria à sua amante, a cortesã Taís, na peça *O Eunuco*, de Terêncio, ato 1, cena 2, v. 191-195: *egone quid velim? / cum milite isto praesens absens ut sies; / dies noctesque me ames, me desideres, / me somnies, me exspectes, de me cogites, / me speres, me te oblectes, mecum tota sis*. O recurso à intertextualidade transfere ao epigrama renascentista o caráter de fidelidade das personagens da peça, envolvidas numa trama semelhante de afastamento.

*Occupat incautae pallidus ora color.  
In te nec prius is cessat uibrare sagittas,  
Quin redeat gratus laesa per ora color.  
I, nunc, et dicas nil posse Cupidinis arcum,  
Quo ferit ille homines, quo ferit ille Deos.  
I, nunc, et discas pueri placare furorem.  
Nam uitae in te ius, ius quoque mortis habet.*

#### PARA CLÍNIA

Quando Cupido os dardos lhe atira, prudente,  
Pálido fica seu rosto imprudente.  
E enquanto ele não para de lançar-lhe as flechas,  
A cor não volta ao seu rosto ferido.  
Vai, diz que o arco de Cupido nada pode,  
Ao ferir homens, ao ferir os deuses!  
Vai, aprende a aplacar o furor do menino!  
Pois dele é o poder da vida e da morte.

#### AD CLINIAM

66

*Me languere facis, te offendi Clinia nunquam:  
Nil ultra scribis, nec petis ipsa ubi sim.  
Attamen ipse aliam dominam non Clinia quaero.  
Quam mutem mentem, uel prius emoriar.*

#### PARA CLÍNIA

Me deixa triste, não a encontro, Clínia, nunca:  
Não me escreve mais, nem busca onde estou.  
Mesmo assim, Clínia, não procuro outra senhora.  
Antes morrer que mudar meu desejo.

#### TVMVLVS CLINIAE

*Hoc tumulo, dicam? Quam durum est dicere, uatis  
Clinia Vulteii, uitaque morsque iacet.*

#### O TÚMULO DE CLÍNIA

Neste túmulo... digo? Quão duro é dizer:  
Jaz Clínia, do poeta vida e morte.

ALIVD

*Caecus amor, mors caeca mihi rapuere puellam,  
Plus oculis semper quae mihi chara fuit.  
Quaeris cur fuerit telis confossa duobus?  
Sola id non potuit mors, neque solus amor.*

OUTRO

Cegos, a morte e o amor me roubaram a garota,  
Que sempre foi mais cara que meus olhos.  
Por que foi morta assim por dois dardos? Quer saber?  
Não pôde a morte, só, nem só, o amor.<sup>28</sup>

ALIVD

*Mors, ne immortalis fieret mea Clinia tandem,  
Abstulit hanc, falsa est spe tamen illa sua.  
Quod mors, fecit amor: Veneris ne Clinia formam  
Vinceret, at pueri nil ualuere doli.  
Namque immortalis supera nunc regnat in aula,  
Aduentu et Venerem cogit abire suo.  
Iam puerum cum morte nihil non posse, fatere.  
Dum nocuisse uolunt, tum duo tela iuuant.*

67

OUTRO

Para não se tornar minha Clínia imortal,  
A morte a levou; mas, ela se engana.  
O amor agiu igual, pra Clínia não vencer  
A bela Vênus; mas não adiantou.  
Hoje, imortal, no trono celeste ela reina,  
E assim, obriga Vênus a partir.  
Nada pôde o menino, aliado da morte.  
Ao contrário, os dois dardos ajudaram.

ALIVD

*Cum de iudicio Paridis noua iurgia miscent*

---

<sup>28</sup> O humanista português António de Gouveia, também pertencente à república das letras de Lyon na década de 1530, publicou um epigrama (I, 32), em 1539, no qual, de forma semelhante, descreve o uso de dardos tanto pelo amor quanto pela morte. *Vide* Lima (2007, p. 290). Segundo Sez nec, discussões sobre os atributos e a aparência dos deuses pagãos “were certainly thoroughly familiar to the Renaissance academies, where Cupid's arrows, his wings, and his bound eyes were favorite topics of discussion” (SEZNEC, 1961, p. 102).

*Iratae inter se, Iuno, Minerua, Venus:  
Haec renouata timens ne lis turbaret Olympum  
Iuppiter, has supero priuat honore Deas.  
Cliniam et ad sese subito uocat, haec mihi dixit,  
Expulsis fuerit pro tribus una satis.*

OUTRO

Quando Juno, Minerva e Vênus, furiosas,  
A decisão de Páris discutem,  
Temendo que de novo a briga agite o Olimpo,  
Júpiter tira essas deusas do céu.  
Rápido chama Clínia até si, me dizendo:  
“No lugar das três, uma bastará”.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Os quatro últimos poemas desta antologia retratam a morte e divinização de Clínia. É de notar a graduação representada nos poemas. No primeiro, é anunciada a morte da *puella*, e exprime-se uma síntese de vida e morte. No segundo, é revelado o processo da morte, amalgamando-se, agora, amor e morte. O terceiro epigrama, uma variação do anterior, narra a apoteose de Clínia, imortalizada e substituída de Vênus. No quarto e último poema, finalmente, atingindo o auge dessa progressão, vemos uma divinização cristianizada da mulher amada, que substitui as três deusas do panteão clássico e passa a reinar nos céus como única divindade. A conclusão do epigrama, dialogando com o monoteísmo cristão, é eloquente: *pro tribus una satis*, isto é, no lugar das três, uma só é suficiente. Essa sequência de epigramas é analisada por Campanholo no capítulo “Divinização”, de sua Dissertação de Mestrado, que vê, na expulsão das deusas do Olimpo, uma possibilidade de “reformulação moral cristã” do mito. Cf. Campanholo (2018, p. 65-77).

## REFERÊNCIAS

BEER, Susanna; ENENKEL, Karl; RIJSER, David. **The Neo-Latin Epigram: a learned and witty genre.** *Supplementa Humanistica Lovaniensia XXV.* Leuven: LUP, 2009.

CAMPANHOLO, Silvia Helena. **Tradução e análise do Liber Primus, da obra *Inscriptionum Libri Duo*, de Jean Visagier:** a imitação dos clássicos no Renascimento. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-27092018-100126/publico/2018\\_SilviaHelenaCampanholo\\_VCorr.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-27092018-100126/publico/2018_SilviaHelenaCampanholo_VCorr.pdf)

FOSTER, Leonard. **The Icy Fire: Five Studies in European Petrarchism.** Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

GALAND, Perrine. L'Élégie *In Violas* de Politien : création poétique et réflexion métatextuelle. **Bulletin de l'Association d'étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance**, Lyon, n°23, p. 15-33, 1986.

GLARE, P.G.W. **Oxford Latin Dictionary.** Oxford: Clarendon Press, 1996. [Abreviado como *OLD*]

LAURENS, Pierre. **L'abeille dans l'ambre.** Célébration de l'épigramme de l'époque alexandrine à la fin de la Renaissance. 2ª edição, revista e ampliada. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

LAURENS, Pierre. **Anthologie de l'épigramme:** de l'Antiquité à la Renaissance. Paris: Gallimard, 2007.

LEROUX, Virginie. Jules-Cesar Scaliger juge de Politien. **Camenae**, Paris, n°22, dezembro de 2018. Disponível em <http://saprat.ephe.sorbonne.fr/media/d7ca2f41e0d8a515ac998be3d928cf06/camenae-22-article-4-v-leroux.pdf>

LIMA, Ricardo da Cunha. **A presença clássica na poesia neolatina do humanista português Antônio de Gouveia.** Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em



[https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-06122007-113357/publico/TESE\\_RICARDO\\_DA\\_CUNHA\\_LIMA.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-06122007-113357/publico/TESE_RICARDO_DA_CUNHA_LIMA.pdf)

OLIVA NETO, João Angelo. Introdução. In: CATULO. **O livro de Catulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

OLIVA NETO, João Angelo. 11 poemas de Propércio (I, 1-11) traduzidos com o verdadeiro dístico elegíaco de Péricles Eugênio da Silva Ramos. **Cadernos de Literatura em Tradução**, São Paulo (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP), nº 15, p. 151-184, 2015.

SEZNEC, Jean. **The survival of the pagan gods: the mythological tradition and its place in Renaissance humanism and art**. Nova York: Harper Torchbooks/The Bollingen Library, Harper & Brothers, 1961.

VISAGIER, Jean. *Epigrammatum Libri Duo*. Lyon: Sébastien Gryphe, 1536.

VISAGIER, Jean. *Epigrammatum Libri Quattuor. Xenia*. Lyon: Michel Parmentier, 1537.

70

VISAGIER, Jean. *Hendecasyllaborum Libri Quattuor*. Paris: Simon de Colines, 1538a.

VISAGIER, Jean. *Inscriptionum Libri Duo. Xeniorum Libellus*. Paris: Simon de Colines, 1538b.

Data de envio: 31/03/2020  
Data de aprovação: 01/06/2020  
Data de publicação: 02/07/2020

**Tradução de Cícero, *Fin.* I, 65-70; II, 78-85 – A *disputatio de amicitia* no *De finibus***

Sidney Calheiros de Lima  
Universidade de São Paulo (USP)  
sidneycalheiros@gmail.com

**RESUMO:** O primeiro diálogo do *De finibus* de Cícero é dedicado à discussão do pensamento moral de Epicuro. As personagens principais são Torquato e Cícero. No livro I, o discurso de Torquato expõe a teoria do prazer. Cícero refuta seu interlocutor no livro II. Um ponto importante da discussão diz respeito à fundamentação da amizade. Apresentamos aqui uma tradução em português de trechos, tomados dos discursos das duas personagens mencionadas, que constituem a controvérsia sobre a noção epicurista de amizade: *Fin.* I, 65-70; II, 78-85. A tradução é acompanhada de uma breve introdução e de notas explicativas.

**Palavras-chave:** Cícero; Epicuro; filosofia; filosofia helenística; literatura latina.

71

**Translation of Cicero, *Fin.* I, 65-70; II, 78-85 – The *disputatio de amicitia* in the *De finibus***

**ABSTRACT:** The first dialogue of Cicero's *De finibus* is dedicated to the discussion of Epicurus' moral thought. The main characters are Torquatus and Cicero. In the first book, Torquatus' speech exposes the theory of pleasure. Cicero refutes his interlocutor in book II. An important point in the discussion concerns the foundation of friendship. Here we present a Portuguese translation of excerpts, taken from the speeches of the two characters mentioned, that constitute the controversy about the Epicurean notion of friendship: *Fin.* I, 65-70; II, 78-85. The translation is accompanied by a brief introduction and explanatory notes.

**Keywords:** Cicero; Epicurus; philosophy; Hellenistic philosophy; Latin literature.

## Introdução

O *De finibus bonorum et malorum* é uma obra de 45 a.C., dedicada a Marco Júnio Bruto<sup>1</sup>, dividida em três diálogos e consagrada ao estudo de filosofia moral, mais especificamente, à investigação sobre o *finis*, ou *télos*: aquele fim último que deveria conduzir todas as ações humanas. Os três diálogos são narrados por uma voz em primeira pessoa que se apresenta como o autor da obra. Cada diálogo é precedido por um prefácio, que, além de outras coisas, introduz as situações miméticas. Nas cenas, há sempre o expositor de uma solução para o *finis*, proposta por uma das correntes filosóficas mais importantes da época, e uma personagem que se identifica com o narrador e que empreende uma refutação da argumentação exposta pelo *patronus*<sup>2</sup>.

Em uma célebre carta, datada do final de junho de 45 a.C., endereçada a Ático, Cícero nos oferece sua visão a respeito da organização da obra, além de revelar certos traços do caráter mimético dos diálogos. Na porção anterior ao trecho citado a seguir, Cícero se referia a obras como o *De re publica* e o *De oratore*, em que as cenas representam um passado já distante, nas quais ele próprio não intervém como personagem. Cícero associa a Heraclides do Ponto esse tipo de diálogo em cuja cena o autor não poderia ser representado sem que a composição incorresse em uma falha cronológica. Depois, diz:

Por outro lado, o que escrevi nestes últimos tempos segue a maneira de Aristóteles, em que, de tal forma é introduzido o diálogo entre os demais, que nas mãos dele próprio esteja o papel principal. Dessa forma, compus cinco livros sobre os fins, de modo que o que é de Epicuro eu confiasse a Lúcio Torquato, o que é dos estoicos, a Marco Catão, o dos peripatéticos, a Marco Pisão. (CÍCERO, *Att.* XIII, 19, 4)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Trata-se de um personagem político importante da época, que em 44 a.C. estaria envolvido no assassinato de Júlio César. Cícero faz referência, em mais de uma obra, à atividade literária de Bruto, que produziu literatura filosófica em latim. Menciona um *De uirtute*, que Bruto lhe dedicou (cf. CÍCERO, *Fin. I*, 8). A composição e a dedicação do *De finibus*, portanto, são tratadas como uma espécie de retribuição à cortesia de Bruto.

<sup>2</sup> Chama-se aqui *patronus* o interlocutor do diálogo responsável pela defesa de uma concepção de *finis* tomada a uma escola filosófica grega. À maneira de um *patronus* de uma disputa jurídica, aquele orador que em um litígio fala em defesa de um réu, essa personagem empresta a sua *auctoritas* a uma causa que, em última análise, é de outrem: do mestre grego e da escola que ele fundou (cf. MICHEL, 1960, p. 35-38). Tal personagem, forjada a partir de um indivíduo histórico, de um aristocrata romano da elite política, reveste-se da *grauitas* esperada no exercício das funções públicas e se institui, na controvérsia filosófica, como representante romano de um saber importado da Grécia. No *De finibus*, o próprio autor nomeia *patroni* as personagens dos expositores, como, por exemplo, em *Fin. III*, 1, passagem que traduzimos mais adiante. Em outra passagem, diz-se que a discussão filosófica em latim como que confere cidadania romana à filosofia grega (cf. *Fin. III*, 40: *ciuitatem dare*).

<sup>3</sup> Todas as traduções de textos antigos apresentadas aqui são de minha autoria. Na tradução da presente passagem foram destacadas em itálico expressões que, no original, Cícero formula em grego. *Quae autem his temporibus scripsi Ἀριστοτέλειον morem habent, in quo ita sermo inducitur ceterorum*

Às informações dadas pelo autor, acrescentemos que são três diálogos separados, cada um deles ambientado em lugar e tempo distintos dos demais. Cada uma das personagens citadas na carta representa o *patronus* de uma corrente filosófica. Assim, no primeiro diálogo, que compreende os livros I e II, Lúcio Torquato fala em favor do epicurismo. No segundo diálogo, livros III e IV, Catão, o jovem, expõe o pensamento estoico. No terceiro diálogo, todo compreendido em um só livro, o quinto, Marco Pisão expõe aquilo que na carta Cícero denomina pensamento peripatético. Em cada um dos diálogos, Cícero aparece como personagem, cumprindo a função de refutador das teses avançadas pelos interlocutores.

No prefácio ao livro I do *De finibus*, a matéria é introduzida e o conceito de que se vai tratar é esclarecido. Observe-se no trecho, além disso, a defesa que o autor faz de sua atividade de escritor de filosofia, tópico bastante recorrente nos proêmios de seus diálogos filosóficos.

Pois o que se deve de tal modo buscar na vida senão o que se busca tanto na filosofia em seu todo, quanto nestes livros em especial: qual é o fim, o que é extremo, o que é último, para onde se deve reportar todo desígnio de viver bem e agir com retidão; o que a natureza persegue como o supremo dentre as coisas a serem buscadas e o que ela evita como o extremo dos males? E uma vez que a respeito desse assunto há entre os mais sábios enorme discordância, quem consideraria impróprio do prestígio que a mim cada qual atribui investigar o que é o melhor e o mais verdadeiro em todas as ocupações da vida? (CÍCERO, *Fin.* I, 11)<sup>4</sup>

Cícero relaciona o *finis* a nossa busca por viver bem (*bene uiuendi*) e o estabelece como fundamento da correção nas ações (*recte faciendi*), o qual deveria nos motivar em todas as nossas atividades (*in omni munere uitae*). Já o método de investigação filosófica utilizado ao longo do tratado, de alguma forma aludido na abertura do *De finibus*, tem alguns aspectos elucidados em uma passagem do *De diuinatione*, obra de 44 a.C. No prefácio ao segundo livro dessa obra, Cícero apresenta uma lista de seus escritos de filosofia e retórica publicados até então. Refere-se assim ao *De finibus*:

---

*ut penes ipsum sit principatus. Ita confeci quinque libros* περὶ Τελῶν *ut epicurea L. Torquato, stoica M. Catoni, Περιπατητικὰ M. Pisoni darem.*

<sup>4</sup> *Quid est enim in vita tantopere quaerendum quam cum omnia in philosophia, tum id quod his libris quaeritur, qui sit finis, quid extremum, quid ultimum, quo sint omnia bene vivendi recteque faciendi consilia referenda, quid sequatur natura ut summum ex rebus expetendis, quid fugiat ut extremum malorum? Qua de re cum sit inter doctissimos summa dissensio, quis alienum putet eius esse dignitatis quam mihi quisque tribuat quid in omni munere vitae optimum et verissimum sit exquirere?*

Uma vez que o fundamento da filosofia se encontrasse nos fins dos bens e dos males, esse tema foi por nós exaustivamente tratado em cinco livros, de modo que se pudesse compreender o que disse cada um dos filósofos e o que foi dito contra cada um deles. (CÍCERO, *Div. II*, 2)<sup>5</sup>

No *De finibus*, no passo em que introduz a matéria (CÍCERO, *Fin. I*, 11), o autor aponta a pertinência do método: ele se faz necessário diante da constatação da enorme *dissensio* que existe entre os mais sábios. Com tal método, pretende chegar à melhor concepção acerca do *finis*, aquela que mais se aproximaria da verdade. Trata-se de adesão ao método da Nova Academia e da sua busca por aquilo que Cícero, em outras passagens, denomina *probabile* (isto é, digno de ser aprovado), mesmo se os termos *optimum* e *uerissimum* pareçam conferir um caráter absoluto à solução. A partir da leitura total do tratado, julgamos que a ênfase está não propriamente na descoberta do que seja *optimum* e *uerissimum* em tudo aquilo a que nos aplicamos, mas na atividade de *exquirere*, de investigar, de discutir, por meio do exame das opiniões divergentes dos mais eminentes filósofos.

A discussão sobre a amizade no *De finibus*<sup>6</sup> é um interessante exemplo de *disputatio in utramque partem*, ou seja, um debate (com temática filosófica, neste caso) que avança por meio do confronto entre discursos contrários. Ocorre no primeiro diálogo, cuja cena se passa em 50 a.C., numa casa de campo<sup>7</sup> de Cícero em Cumas, na região da Campânia; seus dois interlocutores são apresentados por meio das seguintes expressões: Lúcio Torquato, “homem versado na totalidade da doutrina”, *homine omni doctrina erudito*, e Caio Triário, “jovem sobremaneira grave e bem instruído”, *in primis grauis et doctus adulescens* (cf. CÍCERO, *Fin. I*, 13)<sup>8</sup>. Os dois são mais jovens que Cícero e estão na casa do célebre orador,

<sup>5</sup> *Cumque fundamentum esset philosophiae positum in finibus bonorum et malorum, perpurgatus est is locus a nobis quinque libris, ut, quid a quoque, et quid contra quemque philosophum diceretur, intellegi posset.*

<sup>6</sup> Reflexões sobre a amizade aparecem também em muitas cartas, sobretudo naquelas enviadas a Ático. Um tratamento mais extenso e que se dá no contexto da discussão filosófica aparece no *Laelius de amicitia*, diálogo composto em 44 a. C. sob influência do pensamento estoico. Alguns argumentos avançados pela personagem de Cícero no livro II do *De finibus* reaparecem no *Laelius*.

<sup>7</sup> De modo geral, devemos levar em conta o papel que desempenham as *uillae* na obra dialógica de Cícero. As discussões filosóficas não são tidas na *Vrbs*, espaço característico do *negotium*, especialmente das atividades que se ligam aos processos jurídicos e à gestão da cidade. O uso das *uillae* serve para demarcar espaço e tempo próprios para a discussão desvinculada da utilidade política imediata.

<sup>8</sup> Torquato, o indivíduo histórico a partir do qual é forjada a personagem do expositor da moral de Epicuro, foi assassinado em 46 a. C., na África, após ser derrotado em batalha pelas forças de César. Triário lutou ao lado de Pompeu em Farsália. Morreu em batalha em 48 a. C. Em 45 a. C., portanto, ano da composição do tratado, os dois, reconhecidos defensores da causa republicana, estão mortos em decorrência da guerra civil.

conforme informa o narrador, em uma visita de cortesia. Vieram para cumprimentá-lo, ao saberem que ele se encontrava em sua *uilla*. Cabe lembrar que em 50 a.C., Cícero, já maduro, orador afamado, desfrutava ainda de prestígio decorrente de sua condição de senador e de ex-cônsul. Na construção das personagens, o narrador confere ao primeiro a competência para expor a *sententia de uoluptate Epicuri* de modo acurado (*accurate*); o segundo tem pouca participação no diálogo, mas, quando intervém, mostra-se refratário ao pensamento de Epicuro.

O texto que traduzimos aqui é composto por duas partes. A primeira delas vem do livro I, do discurso de Torquato, que, como dissemos, expõe o *finis* de Epicuro. Em determinado momento, ele se propõe a discutir a fundamentação da amizade nesse sistema que considera o prazer como o sumo bem. A segunda parte do texto vem do livro II, do discurso de refutação pronunciado pela personagem Cícero. O refutador, que em mais de uma passagem se declara acadêmico, assume estrategicamente uma postura estoica, com finalidade dialética, com vistas a rechaçar a exposição de Torquato. Segundo pensa o refutador, caso consiga demonstrar que o *honestum*, o sumo bem estoico, é digno de ser buscado por si mesmo, terá demonstrado que o prazer não pode ser o sumo bem, ou seja, que o epicurista está errado.

A discussão sobre a fundamentação da amizade tem lugar de destaque na exposição que Cícero atribui a Torquato. Tal destaque parece ajustado à importância que Epicuro conferia ao tema, a julgar pelo tratamento dado a ele nos textos do próprio autor preservados por Diógenes Laércio. Por outro lado, para o estudo do desenvolvimento da filosofia do Jardim após a morte de Epicuro, essa parte da exposição é um testemunho valiosíssimo. Três soluções para a questão da amizade são apresentadas. Apenas a primeira é atribuída a Epicuro. As outras duas, propostas por continuadores do pensamento de Epicuro (que não são nomeados), parecem ter surgido – é o que sugere o texto de Cícero – como tentativas de contornar dificuldades impostas pelas escolas rivais. Com efeito, o conjunto das obras filosóficas de Cícero oferece muitos testemunhos do intenso debate e da enorme rivalidade que havia entre as correntes filosóficas do chamado pensamento helenístico.

O texto latino utilizado para a tradução foi aquele estabelecido por T. Schiche e estampado na edição da Teubner citada nas referências bibliográficas (SCHICHE, 1915).

## 1. Texto latino de CÍCERO, *Fin. I*, 65-70

### *Fin. I*, 65-70

65 *Restat locus huic disputationi vel maxime necessarius de amicitia, quam, si voluptas summum sit bonum, affirmatis nullam omnino fore. de qua Epicurus quidem ita dicit, omnium rerum, quas ad beate vivendum sapientia comparaverit, nihil esse maius amicitia, nihil uberius, nihil iucundius. nec vero hoc oratione solum, sed multo magis vita et factis et moribus comprobavit. quod quam magnum sit fictae veterum fabulae declarant, in quibus tam multis tamque variis ab ultima antiquitate repetitis tria vix amicorum paria reperiuntur, ut ad Orestem pervenias profectus a Theseo. at vero Epicurus una in domo, et ea quidem angusta, quam magnos quantaque amoris conspiratione consentientis tenuit amicorum greges! quod fit etiam nunc ab Epicureis. sed ad rem redeamus; de hominibus dici non necesse est.*

66 *Tribus igitur modis video esse a nostris de amicitia disputatum. alii cum eas voluptates, quae ad amicos pertinerent, negarent esse per se ipsas tam expetendas, quam nostras expeteremus, quo loco videtur quibusdam stabilitas amicitiae vacillare, tuentur tamen eum locum seque facile, ut mihi videtur, expediunt. ut enim virtutes, de quibus ante dictum est, sic amicitiam negant posse a voluptate discedere. nam cum solitudo et vita sine amicis insidiarum et metus plena sit, ratio ipsa monet amicitias comparare, quibus partis confirmatur animus et a spe pariendarum voluptatum seiungi non potest.* 67 *Atque ut odia, invidiae, despicationes adversantur voluptatibus, sic amicitiae non modo faatrices fidelissimae, sed etiam effectrices sunt voluptatum tam amicis quam sibi, quibus non solum praesentibus fruuntur, sed etiam spe eriguntur consequentis ac posteritatis temporis. quod quia nullo modo sine amicitia firmam et perpetuam iucunditatem vitae tenere possumus neque vero ipsam amicitiam tueri, nisi aequae amicos et nosmet ipsos diligamus, idcirco et hoc ipsum efficitur in amicitia, et amicitia cum voluptate conectitur. nam et laetamur amicorum laetitia aequae atque nostra et pariter dolemus angoribus.* 68 *Quocirca eodem modo sapiens erit affectus erga amicum, quo in se ipsum, quosque labores propter suam voluptatem susciperet, eosdem suscipiet propter amici voluptatem. quaeque de virtutibus dicta sunt, quem ad modum eae semper voluptatibus inhaerent, eadem de amicitia dicenda sunt. praeclare enim Epicurus his paene verbis: 'Eadem', inquit, 'scientia confirmavit animum, ne quod aut sempiternum aut diuturnum timeret malum, quae perspexit in hoc ipso vitae spatio amicitiae praesidium esse firmissimum.'*

69 *Sunt autem quidam Epicurei timidiore paulo contra vestra convicia, sed tamen satis acuti, qui verentur ne, si amicitiam propter nostram voluptatem expetendam putemus, tota amicitia quasi claudicare videatur. itaque primos congressus copulationesque et consuetudinum instituendarum voluntates fieri propter voluptatem; cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum, ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur. etenim si loca, si fana, si urbes, si gymnasia, si campum, si canes, si equos, si ludicra exercendi*

*aut venandi consuetudine adamare solemus, quanto id in hominum consuetudine facilius fieri poterit et iustius?*

**70** *Sunt autem, qui dicant foedus esse quoddam sapientium, ut ne minus amicos quam se ipsos diligant. quod et posse fieri intellegimus et saepe etiam videmus, et perspicuum est nihil ad iucunde vivendum reperiri posse, quod coniunctione tali sit aptius. Quibus ex omnibus iudicari potest non modo non impediri rationem amicitiae, si summum bonum in voluptate ponatur, sed sine hoc institutionem omnino amicitiae non posse reperiri.*

**Fin. II, 78-85**

**78** *Amicitiae vero locus ubi esse potest aut quis amicus esse cuiquam, quem non ipsum amet propter ipsum? quid autem est amare, e quo nomen ductum amicitiae est, nisi velle bonis aliquem affici quam maximis, etiamsi ad se ex iis nihil redundet? 'Prodest', inquit, 'mihi eo esse animo.' Immo videri fortasse. esse enim, nisi eris, non potes. qui autem esse poteris, nisi te amor ipse ceperit? quod non subducta utilitatis ratione effici solet, sed ipsum a se oritur et sua sponte nascitur. 'At enim sequor utilitatem.' Manebit ergo amicitia tam diu, quam diu sequetur utilitas, et, si utilitas amicitiam constituet, tollet eadem.*

**79** *sed quid ages tandem, si utilitas ab amicitia, ut fit saepe, defecerit? relinquesne? quae ista amicitia est? retinebis? qui convenit? quid enim de amicitia statueris utilitatis causa expetenda vides. 'Ne in odium veniam, si amicum destitero tueri.' Primum cur ista res digna odio est, nisi quod est turpis? quodsi, ne quo incommodo afficiare, non relinques amicum, tamen, ne sine fructu alligatus sis, ut moriatur optabis. Quid, si non modo utilitatem tibi nullam afferet, sed iacturae rei familiaris erunt faciendae, labores suscipiendi, adeundum vitae periculum? ne tum quidem te respicies et cogitabis sibi quemque natum esse et suis voluptatibus? vadem te ad mortem tyranno dabis pro amico, ut Pythagoreus ille Siculo fecit tyranno? aut, Pylades cum sis, dices te esse Orestem, ut mori pro amico? aut, si esses Orestes, Pyladem refelleres, te indicares et, si id non probares, quo minus ambo una necaremini non precarere?*

**80** *Faceres tu quidem, Torquate, haec omnia; nihil enim arbitror esse magna laude dignum, quod te praetermissurum credam aut mortis aut doloris metu. non quaeritur autem quid naturae tuae consentaneum sit, sed quid disciplinae. ratio ista, quam defendis, praecepta, quae didicisti, quae probas, funditus evertunt amicitiam, quamvis eam Epicurus, ut facit, in caelum efferat laudibus. At coluit ipse amicitias. Quis, quaeso, illum negat et bonum virum et comem et humanum fuisse? de ingenio eius in his disputationibus, non de moribus quaeritur. sit ista in Graecorum levitate perversitas, qui maledictis insectantur eos, a quibus de veritate dissentiunt. sed quamvis comis in amicis tuendis fuerit, tamen, si haec vera sunt – nihil enim affirmo –, non satis acutus fuit.*

**81** *At multis se probavit. Et quidem iure fortasse, sed tamen non gravissimum est testimonium multitudinis. in omni enim arte vel studio vel quavis scientia vel in ipsa*



*virtute optimum quidque rarissimum est. ac mihi quidem, quod et ipse bonus vir fuit et multi Epicurei et fuerunt et hodie sunt et in amicitiiis fideles et in omni vita constantes et graves nec voluptate, sed officio consilia moderantes, hoc videtur maior vis honestatis et minor voluptatis. ita enim vivunt quidam, ut eorum vita refellatur oratio. atque ut ceteri dicere existimantur melius quam facere, sic hi mihi videntur facere melius quam dicere.*

82 *Sed haec nihil sane ad rem; illa videamus, quae a te de amicitia dicta sunt. e quibus unum mihi videbar ab ipso Epicuro dictum cognoscere, amicitiam a voluptate non posse divelli ob eamque rem colendam esse, quod, <quoniam> sine ea tuto et sine metu vivi non posset, ne iucunde quidem posset. satis est ad hoc responsum. Attulisti aliud humanius horum recentiorum, numquam dictum ab ipso illo, quod sciam, primo utilitatis causa amicum expeti, cum autem usus accessisset, tum ipsum amari per se etiam ommissa spe voluptatis. hoc etsi multimodis reprehendi potest, tamen accipio, quod dant. mihi enim satis est, ipsis non satis. nam aliquando posse recte fieri dicunt nulla expectata nec quaesita voluptate.*

83 *Posuisti etiam dicere alios foedus quoddam inter se facere sapientis, ut, quem ad modum sint in se ipsos animati, eodem modo sint erga amicos; id et fieri posse et saepe esse factum et ad voluptates percipiendas maxime pertinere. hoc foedus facere si potuerunt, faciant etiam illud, ut aequitatem, modestiam, virtutes omnes per se ipsas gratis diligant. an vero, si fructibus et emolumentis et utilitatibus amicitias colemus, si nulla caritas erit, quae faciat amicitiam ipsam sua sponte, vi sua, ex se et propter se expetendam, dubium est, quin fundos et insulas amicis anteponamus?*

84 *Licet hic rursus ea commemorares, quae optimis verbis ab Epicuro de laude amicitiae dicta sunt. non quaero, quid dicat, sed quid convenienter possit rationi et sententiae suae dicere. 'Utilitatis causa amicitia est quaesita.' Num igitur utiliore tibi hunc Triarium putas esse posse, quam si tua sint Puteolis granaria? collige omnia, quae soletis: 'Praesidium amicorum.' Satis est tibi in te, satis in legibus, satis in mediocribus amicitiiis praesidii. iam contemni non poteris. odium autem et invidiam facile vitabis. ad eas enim res ab Epicuro praecepta dantur. et tamen tantis vectigalibus ad liberalitatem utens etiam sine hac Pyladea amicitia multorum te benivolentia praeclare tuebere et munies.*

85 *'At quicum ioca seria, ut dicitur, quicum arcana, quicum occulta omnia?' Tecum optime, deinde etiam cum mediocri amico. sed fac ista esse non inopportuna; quid ad utilitatem tantae pecuniae? vides igitur, si amicitiam sua caritate metiare, nihil esse praestantius, sin emolumento, summas familiaritates praediorum fructuosorum mercede superari. me igitur ipsum ames oportet, non mea, si veri amici futuri sumus. Sed in rebus apertissimis nimium longi sumus. perfecto enim et concluso neque virtutibus neque amicitiiis usquam locum esse, si ad voluptatem omnia referantur, nihil praeterea est magnopere dicendum.*

## 2. Tradução de CÍCERO, *Fin. I*, 65-70

65 Resta um tópico, sobre a amizade, que não pode faltar de modo algum nesta discussão<sup>9</sup>; amizade que, caso o prazer seja o sumo bem, vocês afirmam que absolutamente não existiria<sup>10</sup>. Epicuro, ao menos, trata dela assim: dentre todas as coisas que a sabedoria dispôs para a vida feliz, nada é mais importante do que a amizade, nada é mais fecundo, nada mais agradável<sup>11</sup>. E, na verdade, não o comprovou apenas com o discurso, mas muito mais com sua vida, suas ações, seu proceder. Algo que é ainda mais relevante se levarmos em conta o que manifestam as estórias forjadas pelos antigos, em que, dentre as tão numerosas e tão diversas que remontam à mais remota antiguidade, com dificuldade se encontram três pares de amigos<sup>12</sup>, de modo que se chega a Orestes<sup>13</sup>, tendo partido de Teseu<sup>14</sup>. Quanto a Epicuro, porém, em uma só casa, e ainda por cima

79

<sup>9</sup> Torquato se refere à discussão travada ao longo de todo o diálogo, a qual se inicia com seu discurso, que pretende expor o pensamento de Epicuro a respeito do *finis*, isto é, do sumo bem.

<sup>10</sup> Note-se que o *locus* sobre a amizade aparece, no discurso de Torquato, já como uma tentativa de resposta a uma crítica de escolas rivais. Temos exemplos a respeito desse tipo de postura reativa, digamos, também nos textos do próprio Epicuro, como no passo da *Carta a Meneceu* em que o filósofo grego defende a doutrina diante de uma alegada acusação de impiedade motivada, segundo ele, por má compreensão (cf. DIÓGENES LAÉRCIO, D.L., X, 123).

<sup>11</sup> O texto que aqui se atribui a Epicuro está bem próximo da Máxima 27, que conhecemos a partir da obra de Diógenes Laércio (cf. D.L., X, 148). Cícero conhecia uma versão dessa coletânea de sentenças, chamadas por ele de *Kýriai dóxai*. Em *Fin. II*, 20, a personagem de Cícero, refutando o discurso de Torquato, diz que os epicuristas de então se dedicavam a memorizar tais sentenças. Eis a máxima 27: Ὡν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις. Poderíamos traduzir: “Dentre as coisas que a sabedoria dispõe para a felicidade da vida em sua totalidade, de longe a mais importante é a obtenção da amizade”.

<sup>12</sup> Além dos dois pares de amigos aludidos por Cícero, há quem suponha que o terceiro par seria aquele formado por Aquiles e Pátroclo. A hipótese não deixa de ser plausível, mas não há nada no texto que a fundamente (cf. nota *ad locum* de Marinone (1976, p. 122) em sua edição do *De finibus* citada nas referências bibliográficas). Cumpre dizer que no *Laelius de amicitia* a mesma ideia aparece, mas a enumeração é menos precisa: *ex omnibus saeculis uix tria aut quattuor nominantur paria amicorum* (CÍCERO, *Amic.* 15), isto é: “em todos os séculos, mal se podem nomear três ou quatro pares de amigos”. Mais adiante, no mesmo *Laelius*, faz-se referência a Damón e Fintfade, amigos pitagóricos que serão mencionados também no livro II do *De finibus* (cf. CÍCERO, *Fin. II*, 79). A cena representada no *Laelius* vem consagrar ainda outro par de amigos: Lélío e Cipião. Já o diálogo epistolar que se estabelece entre o autor e o destinatário da obra acena para a amizade entre Cícero e Ático: *sic hoc libro ad amicum amicissimus scripsi de amicitia* (CÍCERO, *Amic.* 5), que poderíamos traduzir assim, mesmo se com alguma liberdade: “foi assim que, para um amigo, com o sentimento de um verdadeiro amigo, escrevi este livro sobre a amizade”.

<sup>13</sup> Torquato se refere à amizade de Orestes e Pílates. Segundo algumas versões do mito, Orestes, filho de Clitemnestra e Agamêmnon, teve a ajuda do amigo Pílates no assassinio da mãe adúltera e de seu amante, Egisto, que matara Agamêmnon. Na versão que Cícero segue em *Fin. II*, 79, Pílates ajudou Orestes no roubo de uma estátua de Ártemis (ou Diana), em Táuride, ilha próxima à Sicília. Ao serem capturados pelo rei da ilha, Toante, que decidiu matar Orestes, Pílates mentiu, dizendo ser Orestes, para que o rei o matasse em lugar do amigo. Em seguida, porém, o verdadeiro Orestes desmentiu Pílates. Os dois amigos, então, pediram ao tirano para serem imolados juntos. Cícero não informa como teria acabado essa aventura dos dois grandes amigos; em algumas versões, os dois conseguem escapar, contando com a ajuda da deusa Palas Atena (cf. GRIMAL, 1951).

<sup>14</sup> O expositor faz referência à amizade de Pirítoo e Teseu. Segundo algumas versões do mito, Pirítoo, tendo ouvido falar das façanhas de Teseu, decidiu testá-lo, atribuindo a si mesmo a tarefa de roubar-lhe alguns rebanhos. No momento em que os dois se encontraram, porém, ficaram admirados pela

pequena, quão grandes grupos de amigos manteve e com quanta cumplicidade de um amor harmônico! O que até hoje se dá entre os epicuristas. Mas voltemos ao pensamento, sobre os homens não é necessário falar.<sup>15</sup>

66 Pois bem: de três modos eu vejo que os nossos<sup>16</sup> discutiram sobre a amizade. Uns, negando serem os prazeres que interessam aos nossos amigos, por si próprios, tão apetecíveis quanto nos apetece os nossos, argumento que, para alguns, faz cambalear a amizade, defendem, contudo, esse argumento e, como me parece, saem facilmente do embaraço. De fato, assim como as virtudes, de que antes se falou, também a amizade eles negam que possa ser separada do prazer<sup>17</sup>. Ora, uma vez que a solidão, a vida sem amigos, é repleta de ciladas e de medo, a própria razão nos aconselha a granjear amizades, pelas quais, obtidas, ganha firmeza a alma e não pode ser afastada da esperança de alcançar prazeres. 67 E, assim como os ódios, as invejas e o desdém são adversos ao prazer, não apenas as amizades são as mais fiéis protetoras, como ainda produtoras de prazeres tanto para os amigos quanto para si, e dentre esses prazeres, não fruem

---

beleza um do outro. Pirítoo, tentando se reparar, ofereceu-se como escravo por causa do crime que estava cometendo. Na tentativa de se igualar ao outro em nobreza, Teseu perdoou o crime de Pirítoo e os dois firmaram a amizade com um juramento. Após esse evento, os dois heróis juraram, também, casarem-se com filhas de Zeus. Dessa forma, Pirítoo ajudou Teseu a raptar Helena e, de outra parte, Teseu acompanhou Pirítoo ao Hades, a fim de que este tomasse para si Perséfone. Segundo algumas das fontes antigas, Pirítoo foi morto por Cérbero e Teseu, feito prisioneiro. Segundo outras, ambos ficaram presos até que Hércules os resgatasse (cf. GRIMAL, 1951).

<sup>15</sup> O quadro pintado por Torquato está de acordo com aquilo que lemos na obra de Diógenes Laércio (cf. D.L. X, 9-10, em especial), cujo décimo livro é a principal fonte antiga para o estudo das relações sociais no Jardim de Epicuro. Vale dizer ainda que, nos estudos ciceronianos, há uma interessante discussão acerca do uso dos argumentos *ad hominem* (argumentos que deixam de lado o pensamento e atacam a pessoa com quem se discute) utilizados por Cícero nas críticas que tece a respeito dos filósofos que não aprova (cf. SMITH, 1995). Observe-se, no entanto, que, de modo coerente com o método de *in utramque partem dicere* e com o ideal de filosofia defendido em obras como as *Tusculanae*, por exemplo, em que a filosofia é vista como a capacidade de falar a respeito de questões graves de modo copioso e ornado (cf. CÍCERO, *Tusc.* I, 7), é dada aqui oportunidade, também ao defensor de Epicuro, de utilizar argumentos *ad hominem* em favor do mestre. Com efeito, para defender uma doutrina em que tudo converge para o modo de proceder e que deseja apresentar um caminho para a felicidade através de preceitos sobre a maneira de agir, parece razoável tomar a vida do sábio (e autor da doutrina) como exemplo e justificativa para a própria doutrina. Cabe notar, no entanto, que precisamente a natureza benévola de Epicuro vai ser tomada, na segunda parte do diálogo, como um argumento em favor da doutrina estoica. Segundo o argumento defendido pela personagem Cícero, Epicuro talvez fosse virtuoso moralmente, pois que tinha uma boa natureza, mas defendia uma doutrina equivocada.

<sup>16</sup> Isto é, os epicuristas, tendo em vista a adesão declarada de Torquato à filosofia do Jardim.

<sup>17</sup> De acordo com essa primeira visão, buscar amizades seria resultado da ação da sabedoria, definida em *Fin. I*, 42 como *ars uiuendi*, “arte de viver”, em que *ars* deve ser entendida como um conjunto de conhecimentos ordenados, ensináveis, cuja aplicação proporciona a obtenção de um determinado fim. No caso da sabedoria, o fim é a felicidade. A sabedoria é dita ainda, no mesmo passo, e aqui de modo mais expressamente relacionado ao pensamento de Epicuro, *artifex conquirendae et comparandae uoluptatis*, isto é, com alguma liberdade: “artífice que busca com zelo e produz o prazer”. Segundo o discurso de Torquato, a amizade, produto da ação de uma virtude, a sabedoria, só tem valor, assim como as virtudes em geral, por nos livrar das dores e inquietações e, portanto, por produzir o verdadeiro prazer. As virtudes não são buscadas por si mesmas, mas porque somos capazes de perceber (graças ao cálculo que podemos fazer a respeito do que decorre de cada coisa, fundamentado na noção de utilidade, ou proveito) que elas são produtoras do bem supremo.

os amigos apenas dos presentes, mas inclusive se deixam animar pela esperança do tempo subsequente e do futuro. E uma vez que de nenhum modo podemos, sem a amizade, manter de forma sólida e duradoura uma vida agradável, nem, por outro lado, conservar a própria amizade a não ser que estimemos nossos amigos assim como a nós mesmos, por essa razão, também isso, justamente, se produz na amizade<sup>18</sup>, e a amizade está atada ao prazer<sup>19</sup>. Com efeito, tanto nos alegramos com a alegria de nossos amigos da mesma forma que com a nossa, quanto semelhantemente nos condoemos de suas angústias. 68 Por conta disso, o sábio será afetado com relação ao amigo do mesmo modo que para consigo mesmo, e as provações a que se submeteria em favor de seu prazer, às mesmas se submeterá em favor do prazer do seu amigo. E o que se disse sobre as virtudes, o modo como estariam elas sempre entrelaçadas ao prazer, o mesmo deve-se dizer sobre a amizade. Com efeito, Epicuro se expressou brilhantemente ao dizer mais ou menos com estas palavras: “o mesmo conhecimento que deu firmeza à alma para que não temesse algum mal eterno ou duradouro, percebeu que, neste curso mesmo da vida, a mais firme fortaleza é a amizade”<sup>20</sup>.

69 Há, porém, alguns epicuristas um pouco mais receosos diante da gritaria de vocês, todavia bastante agudos, que temem que, se considerarmos que a amizade deva ser buscada com vistas a nosso prazer, toda a amizade parecerá como que perder o passo. Assim, dizem que as primeiras aproximações, os primeiros encontros e a vontade de estabelecer relações aconteceriam com vistas ao prazer; mas, depois que o hábito, seguindo sua marcha, tenha estabelecido uma familiaridade, então floresceria o amor com tal intensidade que, mesmo sem haver qualquer utilidade na amizade, os amigos amariam a si próprios por causa de si próprios<sup>21</sup>. E, de fato, se os lugares, se os templos, se as cidades, se os

<sup>18</sup> Isto é, o fato de estimarmos os nossos amigos assim como a nós mesmos.

<sup>19</sup> A amizade é buscada porque, de outro modo, não seria possível uma vida de prazer sólido e duradouro. Por outro lado, a amizade só se mantém caso amemos os nossos amigos da mesma forma que a nós próprios. O texto parece sugerir que a decisão de amar os amigos assim como a nós mesmos advém de um cálculo acerca do proveito. Daí que só quem age com sabedoria é capaz de estabelecer amizades.

<sup>20</sup> Essa passagem do discurso de Torquato se aproxima significativamente da Máxima 28, que conhecemos a partir da obra de Diógenes Laércio (cf. D.L. X, 148). O texto que está na obra do biógrafo diz: Ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὠρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην. Poderíamos traduzir: “o mesmo pensamento nos fez ter confiança em que nada eterno [ou seja, os deuses], nada duradouro [os fenômenos naturais] deve ser motivo de temor e que, nas coisas limitadas [na nossa existência], a segurança que vem da amizade se realiza no mais alto grau”.

<sup>21</sup> Essa doutrina tem semelhança com um pensamento que Diógenes Laércio apresenta como sendo proveniente da escola, sem indicar, no entanto, quem o tenha concebido (cf. D.L. X, 120). Depois de dizer que, para a escola do Jardim, a coragem não é natural, mas provém do cálculo do proveito (τὴν δὲ ἀνδρείαν φύσει μὴ γίνεσθαι, λογισμῶ δὲ τοῦ συμφέροντος), o biógrafo diz que a amizade surge da utilidade, do interesse (τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας). Ainda que um dos amigos tenha que dar o primeiro passo, ela se mantém, depois disso, por meio de uma partilha, ou sociedade (κατὰ κοινωνίαν) na fruição dos prazeres. Notemos que essa noção de partilha se relaciona, por sua vez, com a terceira explicação, que é apresentada a seguir.

ginásios, se o campo, se os cães, se os cavalos, se os jogos nós usualmente passamos a amar, nos combates que envolvem ou homens, ou animais, graças ao costume, quão mais facilmente e mais justamente isso poderá acontecer nas relações costumeiras entre os homens?

70 Há, porém, quem diga haver entre os sábios um pacto: não estimar os amigos menos do que a si próprios<sup>22</sup>. O que não só entendemos ser possível acontecer, como, muitas vezes, também o vemos; e é evidente que nada se pode encontrar de mais apropriado para uma vida agradável do que uma tal ligação.

A partir disso tudo, pode-se chegar à conclusão de que não apenas não se embarça a teoria da amizade, caso se faça consistir no prazer o sumo bem, mas que, sem isso, não se pode encontrar, de modo algum, o fundamento da amizade.

### 3. Tradução de CÍCERO, *Fin. II*, 78-85

78 Para a amizade, porém, onde pode haver lugar, ou quem pode ser amigo de alguém a quem não ame, nem a ele próprio nem por causa dele próprio? Mas o que é amar, donde foi tomado o termo amizade, senão querer que a alguém toquem os maiores bens possíveis, ainda que para si mesmo não redunde nenhum deles? “É vantajoso, para mim”, diria alguém, “estar com a alma assim disposta”. Na verdade, talvez “parecer estar”, pois “estar”, se não estiver de fato, você não pode<sup>23</sup>. Mas como poderá estar, se o próprio amor não tiver se apoderado de você? É algo que costuma se produzir não depois de realizado um cálculo com relação ao proveito, mas que tem origem em si próprio, nasce espontaneamente. “Ora, mas é o proveito o que eu persigo”. Subsistirá,

---

<sup>22</sup> Como deixa claro o texto de Cícero (cf. CÍCERO, *Fin. II*, 82), também essa terceira solução não vem de Epicuro. Cabe dizer que estudiosos como Duvernoy (1993, p. 124-129), por exemplo, consideram incongruente com a doutrina de Epicuro a ideia de um pacto pelo qual se realize a amizade. O único pacto que se observa nos textos do próprio Epicuro é o que se relaciona à não agressão e que fundamenta o direito (cf. Máxima 32, em D.L. X, 150). Para Duvernoy, o pacto é compreensível como fundamento das relações entre os não sábios, mas não é concebível como instaurador do círculo entre sábios que é a amizade epicurista. Sequer se pode conceber uma disposição contratual entre amigos, pois o fundamento de todo pacto é a desconfiança. Esse autor defende sua ideia a partir de uma declaração que se encontra em Diógenes Laércio (D.L. X, 11), que dá conta de que Epicuro não considerava que as riquezas deveriam ser comuns aos amigos, ao contrário do que ocorria entre os pitagóricos. Para Epicuro, agir assim revelaria desconfiança. E quem desconfia não é amigo. Cícero, no entanto, não faz crítica específica ao *foedus*. Sua refutação a essa terceira solução dirige-se ao problema mais geral: a noção de proveito, que segundo ele é inconciliável com a verdadeira amizade (cf. CÍCERO, *Fin. II*, 83).

<sup>23</sup> O tratamento da amizade, no discurso de refutação, vem depois da discussão sobre as virtudes. O refutador segue assim, aliás, a ordem dos tópicos da exposição de Torquato. Cícero dissera (cf. CÍCERO, *Fin. II*, 71), por exemplo, que o pensamento de Epicuro cria um simulacro de justiça, pois que, em sua doutrina, o homem só agiria de modo justo com vistas ao prazer ou por medo de punição. Para Cícero (que se serve aqui da dicotomia platônica entre verdade e aparência), portanto, importaria ao epicurista antes parecer ser justo do que ser justo de fato. Seguindo a mesma linha de raciocínio, também a amizade epicurista é vista como um simulacro da verdadeira amizade. Mais do que experimentar o sentimento verdadeiro da amizade, o epicurista julgaria proveitoso aparentar ter um tal sentimento.

portanto, a amizade pelo tempo que durar o proveito, e, se o proveito estabelecer a amizade, será ele mesmo quem lhe dará fim. **79** Mas o que fará você, então, se na amizade não houver mais proveito, como acontece muitas vezes? Você vai abandoná-la? Que amizade é essa? Vai conservá-la? Onde está a coerência? Pois você percebe o que você estabeleceu a respeito da amizade: que deve ser almejada com vistas ao proveito. “Vou conservá-la para que não venha a ser odiado, se deixar de olhar por um amigo”. Em primeiro lugar, por que tal coisa é digna de ódio senão porque é torpe? Ora se, para que você não se sujeite a alguma desvantagem, você não vai abandoná-lo, por outro lado, para que não fique sem ganho, preso a uma obrigação, você desejará que ele morra. Mas e se não apenas ele não lhe trouxer nenhum proveito, mas se você tiver ainda de lançar mão de bens familiares, submeter-se a provações, correr risco de vida? Nem mesmo nesse caso você olhará por si mesmo e pensará que cada qual nasceu para si próprio e para seus próprios prazeres? Como fiança você vai se entregar a um tirano para morrer em lugar de um amigo, como fez o célebre pitagórico diante do tirano da Sicília<sup>24</sup>, ou, sendo Pílates, você dirá que é Orestes, para morrer em lugar do amigo, ou, se fosse Orestes, desmentiria Pílates, denunciaria a si mesmo e, se não fosse convincente, não imploraria para que ambos fossem imolados juntos?

83

**80** Você, ao menos, Torquato, faria tudo isso; pois eu julgo que não há coisa alguma, digna de grande louvor, da qual eu acredite que você se omitiria por medo da morte ou da dor. No entanto, eu não busco saber o que é consequente com a sua natureza, mas com essa sua doutrina. Esse raciocínio que você defende, os preceitos que você aprendeu, que você aprova, fazem desmoronar a amizade, desde os alicerces, por mais que Epicuro, como de fato faz, alce-a ao céu com louvores. “Mas cultivou ele próprio amizades”. Ora, por favor... Quem nega que ele tenha sido um homem bom, afável e humano? É sobre seu engenho nas discussões e não sobre seu modo de proceder que se busca saber. Que haja tal perversão na frivolidade dos gregos, que perseguem com ultrajes aqueles dos quais discordam quanto à verdade. Mas, por mais que tenha sido afável em lidar com os amigos, se isso é verdade (pois eu não afirmo nada), não foi suficientemente agudo. “Mas fez-se estimar por muitos”. **81** Sim, e talvez merecidamente, mas não é o de maior peso o testemunho da multidão. Com efeito, em toda arte, em toda ocupação, em qualquer campo de conhecimento, na própria virtude, tudo que há de mais excelente é muitíssimo raro. Ora, a mim, ao menos, pelo fato de não só ele próprio ter sido um homem bom, como também muitos epicuristas terem sido e serem hoje não só amigos fiéis, como também

<sup>24</sup> Essa narrativa é referida por Cícero também em outras obras. Cf. CÍCERO, *Tusc.*, V, 63 e *Off.* III, 45. O pitagórico Damón colocou-se como garantia em favor de seu amigo Fintíade, também pitagórico, que, condenado à morte por Dioniso de Siracusa, precisava fazer uma viagem. Fintíade, após resolver o que devia, regressou a Siracusa ainda a tempo de salvar seu amigo da condenação. Diz-se que Dioniso, por fim, comovido pela amizade que ligava os dois homens, concedeu graça ao condenado.

constantes e graves na vida em geral e regularem suas decisões não pelo prazer, mas pelo dever, parece maior a força da honradez<sup>25</sup> e menor a do prazer. Pois de tal modo vivem alguns, que por suas vidas são refutados seus discursos. E, assim como de outros se considera que falam melhor do que agem, esses me parecem agir melhor do que falam<sup>26</sup>.

82 Mas isso não tem nenhuma pertinência à matéria em questão<sup>27</sup>: vejamos as coisas que você disse a respeito da amizade. Dentre elas, uma só tive a impressão de reconhecer como dita pelo próprio Epicuro: que a amizade não pode ser apartada do prazer e apenas por esse motivo deve ser cultivada, pois, uma vez que sem ela não se poderia viver em segurança e sem temores, também não se poderia viver agradavelmente. A isso já se respondeu satisfatoriamente. Você avançou outro argumento mais humano, de discípulos mais recentes, jamais expresso, que eu saiba, pelo próprio Epicuro: em primeiro lugar, busca-se o amigo com vistas ao proveito; uma vez, porém, que tenha surgido o hábito, então o amor se dá por si próprio, deixada à parte, inclusive, a esperança com relação ao prazer. Ainda que isso possa ser criticado de muitos modos, aceito o que eles oferecem, pois, para mim, isso basta; para eles próprios é que não basta.

---

<sup>25</sup> Em latim, *honestas*. Cícero se serve de *honestas* e de *honestum* para traduzir o conceito grego de *tò kalón*, o belo moral. Veja-se esta passagem do livro II do *De finibus*, em que se apresenta uma definição do conceito: *honestum igitur id intellegimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusue per se ipsum possit iure laudari. quod quale sit, non tam definitione, qua sum usus, intellegi potest, quamquam aliquantum potest, quam communi omnium iudicio et optimi cuiusque studiis atque factis, qui permulta ob eam unam causam faciunt, quia decet, quia rectum, quia honestum est, etsi nullum consecuturum emolumentum uident* (CÍCERO, *Fin. II*, 45), isto é: “o honroso, portanto, nós o entendemos como aquilo que é de tal tipo que, subtraído todo o proveito, sem que haja alguma recompensa ou lucro, por si próprio possa ser com justiça louvado. De que tipo seja isso é algo que pode ser entendido não tanto pela definição de que me utilizei, embora o possa em certa medida, quanto pelo julgamento comum a todos e pelas inclinações e ações de cada qual dentre os melhores, que praticam um grande número de ações por esta única razão: porque cai bem, porque é reto, porque é honroso, mesmo que não vejam nenhum ganho que venha como consequência.” Mais adiante, diferenciando o sentido mais usual do termo daquele em que o utiliza no discurso filosófico, diz ainda: *ut enim consuetudo loquitur, id solum dicitur honestum, quod est populari fama gloriosum* (CÍCERO, *Fin. II*, 48), isto é: “pois, de acordo com a expressão usual, apenas isto é chamado honroso: o que é repleto de glória graças ao renome popular”. Com nossa tradução, quisemos manter a clara evocação que se faz, por meio do uso do termo, da noção de *honos*, honra, prestígio, algo que é seguramente mais perceptível, para o falante português, do que se tivéssemos utilizado “honesto” ou “honestidade”.

<sup>26</sup> O modo de agir virtuoso de Epicuro e de certos epicuristas, portanto, no que diz respeito à amizade, especificamente, não demonstra, como querem os epicuristas, que sua doutrina seja capaz de fundamentar a vida virtuosa; mostraria, na verdade, que, apesar de defenderem ideias equivocadas, eles agiriam de acordo com princípios naturais que são mais fortes do que os raciocínios equivocados. Haveria, então, uma incoerência entre pensamento e ação. A ação virtuosa dos defensores do prazer é tomada como argumento para a comprovação de que a virtude tem valor por si própria.

<sup>27</sup> Esse tipo de afirmação parece fazer parte de uma estratégia argumentativa de Cícero que consiste em desviar a atenção do leitor de certo tipo de prova. É grande o peso que tem, no *De finibus*, a denúncia de incoerência entre o discurso e a prática dos seguidores de Epicuro para a refutação de sua doutrina moral e, de modo específico, para a refutação da teoria da amizade, que é, neste ponto, a matéria em questão. Cícero se serve de argumentos tipicamente retóricos, que atacam o homem, e que têm importância cabal no conjunto de sua refutação, mas parece querer fazer crer a seu leitor que tal tipo de argumento não tem grande relevância e que a argumentação que empreende é tão somente lógica.

Ora, estão dizendo que em algumas ocasiões pode-se agir retamente sem que se espere ou se procure o prazer<sup>28</sup>. **83** Você atestou ainda que outros dizem que os sábios fazem entre si uma espécie de pacto: que, do modo como estejam dispostos, em suas almas, com relação a si próprios, do mesmo modo estejam para com os amigos; e que isso não só pode acontecer, como frequentemente tem acontecido e que tem especial importância na fruição dos prazeres. Esse pacto, se o puderam fazer, façam também este: que a equidade, o comedimento, todas as virtudes eles amem por si próprias, gratuitamente. Entretanto, se com interesse nos ganhos, nos lucros e no proveito nós cultivarmos as amizades, se não houver nenhuma afeição que faça da própria amizade, por si mesma, por sua essência, a partir e por causa de si apetecível, resta dúvida de que daremos preferência às propriedades rurais e às casas para aluguel em detrimento dos amigos?

85

**84** Se quiser, recorde de novo, agora, o que disse Epicuro, com excelentes palavras, em louvor à amizade. Não quero saber o que ele diz, mas o que pode dizer de modo coerente com seu raciocínio e com seu pensamento. “Com vistas ao proveito é que se procura uma amizade”. Ora, você pensa, então, que Triário, que aqui está, pode lhe render mais proveito do que se forem teus os celeiros de Putéolos<sup>29</sup>? Evoque tudo aquilo que você costuma evocar: “a proteção que vem dos amigos”<sup>30</sup>. Há suficiente proteção, para você, em você mesmo, suficiente nas leis, suficiente nos amigos banais<sup>31</sup>; você já não poderá ser desprezado; o ódio, por outro lado, e a inveja você evitará facilmente, pois para essas coisas Epicuro oferece preceitos. E, todavia, servindo-se prodigamente de tão grandes rendas, ainda que sem aquela amizade de um Pílates, com a benquerença de muitos, você estará resguardado e dela munido perfeitamente. **85** “Mas com quem as brincadeiras e as coisas sérias”, como se diz, “com quem os segredos, com quem tudo aquilo que silenciamos?”<sup>32</sup> Consigo mesmo: é o melhor; depois, até mesmo

<sup>28</sup> Isto é, com o argumento do hábito, os epicuristas introduziriam uma falha na teoria do prazer. Se algumas ações podem ser corretas mesmo que não tenham o prazer como meta, o prazer não poderia ser o *finis* de acordo com o que exige a definição desse conceito.

<sup>29</sup> Putéolos, localidade próxima à atual Nápoles, era, à época, um importante porto para o comércio marítimo. Ali se comercializavam produtos com a Sicília e a África, donde a necessidade de grandes celeiros para o armazenamento de produtos agrícolas. Recordemos que a cena se passa em Cumas, ou seja, relativamente perto de Putéolos.

<sup>30</sup> *Praesidium amicorum*. Expressão semelhante, relacionada à doutrina de Epicuro, aparece em Cícero em *Amic. 46: amicitiarum praesidia*.

<sup>31</sup> A amizade do dia a dia, dos amigos banais, é contrastada com a verdadeira amizade. Trata-se de um tema também desenvolvido em *Amic. 22*.

<sup>32</sup> A expressão *ut dicitur* sugere que a objeção é formulada a partir de algum dito de sabor proverbial. Para os seguidores de Epicuro, somente com o verdadeiro amigo nós poderíamos falar de toda e qualquer coisa. A única conversa realmente franca que se pode ter é com um amigo. A questão, para Cícero, entretanto, é que, se o prazer é o fundamento da amizade, não pode haver uma amizade verdadeira. Na correspondência de Cícero, é justamente como uma amizade de total cumplicidade que o autor representa sua relação com Ático, um epicurista, diga-se de passagem. Veja-se, por exemplo, este eloquente trecho: *nihil mihi scito tam deesse quam hominem eum quocum omnia, quae me cura aliqua afficiunt, una communicem, qui me amet, qui sapiat, quicum ex animo loquar, nihil fingam, nihil dissimulem, nihil obtegam* (CÍCERO, *Att. I, 18, 1*), isto é: “Você deve saber que nada me



com um amigo banal. Mas suponha que tais situações tragam lá algum benefício<sup>33</sup>: o que são elas em comparação às vantagens de tamanha riqueza? Você percebe, portanto, que se medir a amizade pela afeição que lhe é própria, nada há de mais excelente, mas se a medir pelo ganho, as mais estreitas camaradagens são vencidas pelas rendas provenientes de propriedades lucrativas. Quanto a mim, é preciso que você goste de mim e não do que é meu, se vamos ser amigos de verdade.

Mas, numa coisa tão óbvia, nós nos estendemos demais. Com efeito, concluído e estabelecido que, se tudo for referido ao prazer, não há em parte alguma lugar para as virtudes e para as amizades, não há muito mais a dizer.

---

faz mais falta agora do que uma pessoa com a qual possa compartilhar tudo aquilo que me aflige com alguma inquietação, uma pessoa que me ame, que tenha bom senso, com a qual, quando eu converse, eu nada finja, nada dissimule, nada oculte”.

<sup>33</sup> Levando em conta o contexto, poderíamos desenvolver: “considere que as amizades, mesmo sem amor verdadeiro, conforme as conceberia Epicuro, tragam benefícios”. Nossa tradução pretendeu de algum modo expressar a reserva que Cícero parece exprimir por meio da litotes *non inportuna*, “não desfavoráveis, não prejudiciais”.

## REFERÊNCIAS

CÍCERO. *De diuinatione*. With an English translation by W. A. Falconer. London: Harvard University Press, 1992 (*Loeb Classical Library*).

\_\_\_\_\_. *De finibus bonorum et malorum*. Recognouit breuique adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds. Oxford: Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *De officiis*. With an English translation by Walter Miller. London: Harvard University Press, 1990 (*Loeb Classical Library*).

\_\_\_\_\_. *Epistulae ad Atticum*. Edited by D. R. Shackleton Bailey. Stuttgart: Teubner, 1987. 2v.

\_\_\_\_\_. *Laelius de amicitia*. Texte établi e traduit par Robert Combès. Paris: Société d'éditions "Les Belles-Lettres", 1971.

\_\_\_\_\_. *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone (I termini estremi del bene e del male, Discussioni tuscolane, Le stato, Le leggi, I doveri)*. A cura di Nino Marinone. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976.

\_\_\_\_\_. *Scripta quae manserunt omnia*. fasc. 43. *De finibus bonorum et malorum*. T. Schiche. Leipzig: Teubner, 1915.

87

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. London: Harvard University Press, 1991 (*Loeb Classical Library*).

DUVERNOY, J. F. *O epicurismo e sua tradição antiga*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

GRIMAL, P. *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*. Paris: PUF, 1951.

MICHEL, A. *Les rapports de la Rhétorique et de la Philosophie dans l'oeuvre de Cicéron*. Paris: PUF, 1960.

SMITH, P. R. "A self-indulgence misuse of leisure and writing'? How not to write philosophy: did Cicero get it right?" In: *Cicero the philosopher / Twelve papers*. Edited and introduced by J. G. Powell. New York: Clarendon, 1995. p. 301-323.

Data de envio: 11/09/2019

Data de aprovação: 05/12/2019

Data de publicação: 02/07/2020

**Adão, Eva, Caim e Abel sem a letra 'a', por Fulgêncio, o Mitógrafo:  
tradução do Livro I do lipograma *De aetatibus mundi et hominis***

Cristóvão José dos Santos Júnior  
UFBA  
cristovao\_jsjb@hotmail.com

José Amarante Santos Sobrinho  
UFBA  
prof.amarante@hotmail.com

**RESUMO:** A presente pesquisa aborda o processo tradutório do primeiro livro (*Ausente A*) da obra *De aetatibus mundi et hominis*, creditada ao autor norte-africano e tardo-antigo Fábio Placíades Fulgêncio. Nesta primeira seção da obra, aqui traduzida, Fulgêncio narra o mito do pecado original relativo a Adão e Eva. Ocorre que, em sua descrição, o Mitógrafo adota o mecanismo esteticamente inusitado de supressão de letras (lipograma), evitando palavras que apresentem registro em 'a', o que foi mantido na proposta de tradução.

88

**Palavras-chave:** pecado original; latim tardio; tradução lipogramática; escrita constringida.

**Adam, Eve, Cain and Abel without the letter 'a', by Fulgentius, the  
Mythographer: translation of Book I of the lipogram *De aetatibus  
mundi et hominis***

**ABSTRACT:** The present study deals with the translation of the first book (*Lacking A*) of the work *De aetatibus mundi et hominis*, credited to Fabius Planciades Fulgentius, North African author of the Late Antiquity. In this first section of the work, translated here, Fulgentius narrates the myth of original sin, concerning Adam and Eve. In addition, the Mythographer writes in lipogram, avoiding words that are registered in 'a', a technique that is maintained in the translation proposal.

**Keywords:** original sin; late Latin; lipogrammatic translation; constrained writing.

## Situando o problema

Esta é a primeira tradução em língua portuguesa e a primeira realizada sob a forma de lipograma do livro inicial da obra *De aetatibus mundi et hominis*, atribuído a Fábio Placíades Fulgêncio. O Mitógrafo<sup>1</sup>, assim conhecido pela difusão de suas *Mythologiae* – recentemente traduzidas para o português por José Amarante (2019) – é relevante não apenas por sua repercussão compositiva e por pertencer a uma notável e longeva tradição poética<sup>2</sup>, mas também por fornecer um testemunho histórico da ótica do homem medieval. Ocorre, todavia, que o estudo de sua produção ainda carece de maior atenção no universo lusófono, ainda não havendo qualquer tradução em língua portuguesa do livro *De aetatibus mundi et hominis*, o que eleva ainda mais o interesse por esse escrito.

Observando o eixo espaço-temporal, verifica-se que seus escritos foram produzidos no norte da África entre meados do século V e meados do século VI, no período conhecido como Antiguidade Tardia, em um contexto marcado por uma ampla disseminação do Cristianismo. Esse elemento religioso é muito forte na obra em estudo, a qual possui como fulcro diegético a Bíblia Sagrada Cristã.

Já no que concerne à sua transcrição interlingual, por se tratar de um lipograma consecutivo, tal obra representa um desafio tradutório. Fulgêncio a dividiu em 14 livros, sendo que, em cada um deles, evitou o uso de uma determinada letra do alfabeto, o que foi efetuado de 'A' a 'O'. Esse feito revela uma veemente habilidade escrita, difícil de ser empreendida em uma tradução para o português contemporâneo, conforme destacamos mais à frente.

Ademais, deve-se ressaltar que esse lipograma foi feito em latim, exigindo do tradutor maior rigor quanto à compatibilização lexical e sintática entre as formas de partida e os usos linguísticos hodiernos, sendo necessário, até mesmo, atentar para as particularidades estilísticas do latim fulgenciano.

Nesses termos, partindo da edição fixada por Rudolf Helm (FULGENTII, 1898), propõe-se, aqui, uma tradução do livro I do lipograma *De aetatibus mundi et hominis* (*Das idades do mundo e da humanidade*), que é uma obra portadora de

---

<sup>1</sup> Note-se que o epíteto de Mitógrafo é empregado para diferenciar o Fulgêncio das *Mitologias* de seu homônimo habitante da cidade de Ruspe, conhecido como Fulgêncio Ruspense, a quem foram atribuídas algumas das obras que lhe são hoje creditadas. A fim de melhor entender essa problemática de ordem filológica, recomenda-se a leitura do artigo de Cristóvão Santos Júnior (2019b) intitulado "O problema da transmissão textual entre os dois Fulgêncios", disponível no seguinte [sítio eletrônico: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/6976>](https://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/6976).

<sup>2</sup> Para um estudo mais detalhado da tradição de escrita constrangida, que alberga a lipogramática, recomenda-se o artigo de Cristóvão Santos Júnior (2019a) intitulado "Rastros da Tradição Literária Experimental", disponível em <https://portalseer.ufba.br/index.php/estudos/article/view/30441>. Outra leitura aconselhável, concernente a composições greco-latinas, diz respeito ao artigo "Elementos da Tradição Palindrômica Antiga", publicado por Cristóvão Santos Júnior em coautoria com José Amarante, disponível em <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/afluente/article/view/12287>.

certa relevância para o estudo da permanência da tradição cultural greco-latina, especialmente no que diz respeito à participação do autor em uma determinada tradição de escrita do tipo constrangida. Se, por um lado, a importância de Fulgêncio se impunha pela própria difusão de seus escritos, já que foi um dos mitógrafos mais lidos da Alta Idade Média, por outro, seu legado ainda ocupa uma posição de destaque, em decorrência de seu significativo valor histórico, tendo em vista que oferta uma visão do homem medieval sobre a Antiguidade. Dessa forma, a pesquisa da qual decorre este texto é também relevante para que se compreendam melhor os desdobramentos da tradição cultural clássica.

Registre-se, por fim, que, no presente itinerário investigativo, foram intensamente aproveitados o trabalho de Whitbread (1971) – que cruzou inúmeros elementos do escrito fulgenciano com os de outras obras, a exemplo da Bíblia Sagrada Cristã – e o de Manca (2003), que realizou uma série de reflexões literárias e linguísticas.

### 1. Critérios da tradução lipogramática

90

Se, por um lado, parece laborioso e desafiador realizar uma tradução lipogramática do texto fulgenciano, por outro, deve-se considerar que o próprio estudo das estratégias adotadas pelo Mitógrafo já fornece uma série de pistas para a realização do tão pretendido texto de chegada<sup>3</sup>. Sendo assim, na presente tradução, apropriou-se largamente de alguns recursos empregados pelo africano, tais como perífrases, antonomásias e arcaísmos, além do uso de sinônimos pouco frequentes. Merece atenção, todavia, o fato de que a língua portuguesa possui particularidades diversas da latina, de modo que, atentando-se para sua singular potência, verifica-se, muitas vezes, uma não coincidência quanto aos lugares de uso desses subterfúgios estilísticos.

Dessa maneira, é necessário debater algumas questões concernentes às estruturas das línguas em confronto. O latim é uma língua sintética e declinável, de modelo paradigmático casual, em que a carga sintática já se evidencia no registro morfológico dos nomes. A língua portuguesa, por sua vez, já possui natureza analítica, não apresentando o mesmo grau de inscrição sintático-morfológica.

<sup>3</sup> No presente trabalho, foi privilegiada a discussão das estratégias tradutórias em um sentido mais pragmático-procedimental. Uma interessante discussão teórico-tradutória de ordem pós-estruturalista acerca desse lipograma pode ser lida no artigo intitulado “Refletindo a fenomenologia de uma tradução lipogramática da *De aetatibus mundi et hominis*” (SANTOS JÚNIOR, 2019c), o qual versa sobre a tradução do livro II (*Abest B*) e está disponível em <<http://periodicos.ufes.br/percursos/article/view/26875>>. Também já foram publicadas as traduções dos livros III (*Abest C*) (SANTOS JÚNIOR, 2020) e IV (*Abest D*) (SANTOS JÚNIOR, 2019d), disponíveis, respectivamente, em <<https://periodicos.unb.br/index.php/belasinfeis/article/view/26021>> e <<https://seer.ufs.br/index.php/apaloseco/article/view/12956>>.

Essa diferença assinalada por nosso idioma eleva ainda mais a dificuldade em se produzir um lipograma, tendo em vista o caráter mais “econômico” do latim. De forma ilustrativa, tem-se que o caso dativo é muito vertido com o uso das preposições ‘a’ e ‘para’, tornando ainda mais penosa a tradução do primeiro livro (*Ausente A*).

Além disso, ainda pensando nessas particularidades gramaticais, impende ressaltar que não se faz uso de artigos em latim, à distinção do que ocorre em língua portuguesa. Esse elemento tão breve e aparentemente inofensivo foi capaz de provocar inúmeras tensões reflexivas, justamente por se buscar evitar o uso de termos que exigissem a concordância no feminino.

A título de exemplificação, Fulgêncio utiliza o termo comum de dois gêneros *coniuge*, ablativo singular de *coniunx*, para se referir a Eva, o que é realizado de modo confortável, já que o latim não exige o uso de artigos. Na língua portuguesa, entretanto, viu-se inoportuno o emprego de formas usuais como “esposa”, por nítida razão lipogramática, ou “mulher”, que exigiria toda uma concordância de elementos no feminino, com o registro do artigo “a”, o que, por óbvio, também feriria a restrição em curso. Assim, a saída encontrada pelo tradutor foi utilizar o vocábulo “cônjuge”, que, em língua portuguesa, é termo sobrecomum masculino.

O termo *mulier*, por sua vez, não foi traduzido por “mulher” em decorrência da restrição imposta, evitando-se a concordância no feminino. Dessa maneira, empregou-se, por vezes, a expressão substitutiva “ente feminil”, no que se demonstra o uso figurado de uma estrutura perifrástica. Saliente-se, igualmente, que, em outros momentos, preferiu-se adotar outras expressões (“ser fêmeo”, “ser feminil”, “ente fêmeo”), ao invés de repetir o termo “ente feminil”, pois muito embora, em latim, o vocábulo usado seja em vários instantes o mesmo (*mulier* e variações), a repetição de estruturas compostas marca mais o texto do que a de estruturas simples, as quais passam, muitas vezes, despercebidas, evitando-se, por tal via, um efeito indesejado e prejudicial à fluidez da leitura. Nessa seara, outros casos peculiares dizem respeito ao uso de estruturas circunloquiais, como na tradução de *non* (“não”) por “de jeito nenhum” ou “de modo nenhum”.

Critério muito utilizado diz respeito ao uso de formas latinizantes – técnica já consagrada no campo tradutório da área de Letras Clássicas e que, *mutatis mutandis*, aproxima-se da estrangeirização. Assim, tendo em vista que a empreitada lipogramática proíbe o uso de uma série de vocábulos, elegeu-se, oportunamente, a estratégia relacionada ao uso de arcaísmos de natureza classicizante. Nesse sentido, importa destacar que o uso de termos que remetem ao latim produz um efeito singular, tendo em vista que insere um estranhamento por parte do leitor, que passa a identificar a assunção do texto de uma identidade

histórica localizada noutra sincronia, no que diz respeito a um aspecto sógnico de viés semiótico, em que o termo assume uma personalidade valorativa própria para muito além de seu significado.

Dessa maneira, o resgate desse procedimento tradicional se verificou oportuno no processo de estruturação do lipograma para o vernáculo. Demonstrativamente, pode-se mencionar o termo *honor* (*Ausente A*), traduzido por “honor”, ao invés de “honra”.

Outro aspecto relevante concerne ao fato de que a tradição politemunhal do texto de partida fulgenciano nos legou uma significativa riqueza de variações lexicais, que englobam, inclusive, processos grafêmicos de simplificação. Assim, no estabelecimento da *De aetatibus*, o editor preservou esse registro em seu aparato crítico, engendrado a partir de cinco manuscritos (*Palatinus* 886, *Reginensis* 173, *Sorbonicus* 268, *Taurinensis* DN 39 e *Vaticanus* 7257). Em atenção a essa significativa produtividade lexical, observável em códices de séculos diversos, considerou-se profícuo o emprego de unidades que demonstrassem o estado de concorrência linguística na língua portuguesa, a exemplo de “pro” (“para” + “o”), também utilizado por permitir a manutenção da estrutura lipogramática com ausência da letra “a”.

Fulgêncio faz amplo uso de figuras de linguagem, a exemplo do paralelismo constituído pela repetição das estruturas *uel* e *quod* intercaladas pelos termos *serpenti*, *homini* e *mulieri* no caso dativo singular, seguidos de verbos a eles relacionados, pondo-se em relevo a relação triádica existente entre a serpente, o homem e a mulher. Em latim, tem-se *uel serpenti quod non solus periit uel homini quod illicitum comedit uel mulieri quod sibi uirum consentientem effecit*. Em uma proposta tradutória mais operacional e não lipogramática, poder-se-ia considerar a expressão “o fato de que” na tradução de *quod*, possibilitando a conservação dos verbos em suas formas conjugadas, de modo a resultar no seguinte: “que serviu para a serpente o fato de que não pereceu sozinha, ou para o homem o fato de que comeu o (fruto) proibido, ou para a mulher o fato de que obteve o consentimento do homem”. Ocorre, entretanto, que o regramento lipogramático ordena a realização de outros subterfúgios tradutórios, no que se optou pela manutenção do paralelismo com o deslocamento da ênfase para as estruturas verbais, decorrendo a repetição do auxiliar “ter” nas seguintes formas perifrásticas participiais: “ter perecido”, “ter comido”, “ter obtido”.

Ainda quanto ao primeiro livro, saliente-se que muitos advérbios latinos de modo são derivados de adjetivos, como ocorre com o vocábulo *deliciose* (“deliciosamente”, “aprazivelmente”, “deleitosamente”) derivado de *deliciosus*. Note-se que, por razão lipogramática, escolheu-se o uso analítico ou desenvolvido da expressão adverbial (“de modo deleitoso”), ao invés do emprego de um advérbio simples de modo, que, em língua portuguesa, é

formado pelo acréscimo do sufixo “mente” ao adjetivo feminino singular, com registro do grafema “a”.

Note-se, ainda, a realização por Fulgêncio de uma série de simplificações dos ditongos *ae*, marcadores de genitivo singular, em *e* em virtude da restrição lipogramática. Assim, *perpetue uite* diz respeito a *perpetuae uitae* (“vida perpétua” ou “vida eterna”). No jogo tradutório, elegeu-se, por parte do tradutor, nova estratégia, no que tange à derivação imprópria, referente à substantivação do verbo “viver”, correlato de “vida”, resultando na expressão “eterno viver”.

Outro critério empregado foi o da mutação prepositiva, exemplificado na tradução da expressão *in comestionem pomi* (“a alimentar-se do pomo”) por “no sentido de comer o pomo”, em que se evidencia o uso da preposição “em”, derivada da forma latina *in*, acrescida do vocábulo de apoio “sentido”, recuperando a noção de movimento exprimida no uso de *in* + termo acusativo.

O uso de sinônimos verbais também foi adotado, como no caso da expressão *mortis elogium fieret posteris*, traduzida como “fosse pros pósteros veredito de morte”. Nesse sentido, a forma latina *fieret* empregada por Fulgêncio diz respeito ao verbo *fieri*, que é traduzido, em geral, por “ser feito” ou “tornar-se”. Tendo em mente a limitação em voga, contudo, optou-se pelo uso do verbo “ser” (“fosse”), o qual se situa em um campo semântico próximo.

Salta aos olhos, ademais, a alternância participial utilizada na tradução dos participios futuros, como a do termo *finiturum* relativo ao verbo *finire*, presente na expressão *finiturum tempus*, usada pelo Mitógrafo, que é comumente vertida por “tempo que há de acabar” ou “tempo que está para acabar”. Assim, considerando, a presente restrição e a estreita relação semântica entre os participios, escolheu-se a sentença “tempo finito”. Além disso, é válido lembrar que a marca morfológica dessa construção é vestigial em língua portuguesa, mantendo-se em poucas palavras como “nascituro”, “morituro”, “vincituro” e “futuro”, no que se intensifica o uso de estratégias tradutórias variadas.

Dentre os tipos de malabarismos lipogramáticos, verificam-se alguns mais ousados, como o da substituição por vocábulos que colaboram com a imagem poética formulada, não tendo a pretensão de equivaler em sentido. Dessa forma, destaca-se a tradução de *nihilum* (nada) por “precipício”, que ressalta o caráter metafórico-imagético do construto fulgenciano, suplementando seu cenário conotativo-representacional.

Por fim, outra singular estratégia tradutória concerne à alteração dos tempos verbais empregados, acompanhados pelo uso de expressões compensatórias. Nesse sentido, deve-se salientar que os verbos *efficeret* e *conmitteret* estão na terceira pessoa singular do pretérito imperfeito do subjuntivo, podendo ser traduzidos, em uma lógica mais operacional, por “produzisse”/“produziria” ou “concebesse”/“conceberia”. Tendo em vista a



necessidade de evitar a letra “a”, optou-se por manter os verbos no presente do indicativo, com o acréscimo da expressão compensatória “em termos hipotéticos”. Ante isso, é válido lembrar que, embora, tradicionalmente, na língua portuguesa, o tempo futuro do pretérito integre o modo verbal indicativo, típico do âmbito real, é também possível apreciá-lo em sua natureza condicional, servindo, até mesmo, para integrar períodos hipotéticos. No latim, o subjuntivo e o condicional se aproximam ainda mais, possibilitando-se, inclusive, essa duplicidade tradutória, momento em que a expressão “em termos hipotéticos” recupera essa margem de imprecisão parcialmente apagada pelo uso do verbo no presente do indicativo.

## 2. Texto de partida latino (*Abest A*)

*Primum igitur mundi tempus sumendum est ex primo homine infelicissimo precepti dominici contemtore et ex eius coniuge uiri simplicis seductrice, in quibus et serpens inuidus utrorumque deceptor ostenditur et mulier mortis primordium miseris successoribus repperitur. Quid etenim profuit uel serpenti quod non solus periit uel homini quod illicitum comedit uel mulieri quod sibi uirum consentientem effecit, nisi ut in omnibus iusti iudicii Dei ultio processisset; neque enim excellentissimus ille rerum omnium conditor mortis muscipulum in fructu prohibito indidit, sed deliciose ut homo uiueret ex dinoscentie eum ligno deterruit. Cerne enim quod et serpentis deceptio sub spe diuini honoris inmittitur et mulier perpetue uite promissione compellitur et uir lenocinio dulcoris in comestionem pomi gulosus inpellitur. Ergo ueternosus ille priuignus letitie qui primum penes genitores leno pomorum esse promeruit, ipse in filiis inuidie leno esse didicit seniore perimendo, iuniorem occidendo disperdens. O nihil tutum serpentis ingenio, ut homo qui principium uite exitit ipse mortis elogium fieret posteris et mulier uiuentium genetrix interitus sue existeret prolis. Ve mundo, ue hominibus, quorum initium mors, quorum finis iudicium. Quid enim profuit homini uite cursus, cui finitum decretum est tempus? Omne enim quod perenne non contigit esse – quod uiuit? Defle ergo, queso te, homo, quod uiuis; uentosum enim est quod extolleris; non enim diuitie morientem secuntur nec honores corporibus prosunt: nudus qui mundum ingreditur, nudus mundo egreditur. Sit solo inuisibili deo perennis honor in seculo, qui horret excelsum, erigit deiectum et hominum semper [p. 134 Helm] destruens in nihilum deducit consilium; sed uere iustus, uere pius; quid enim mundi presumptio uel efficeret uel committeret, si ei perenniter uiuere contigisset? Sed nunc perscrutemur quid sibi hoc mundi principium cum hominis ex utero prodientis concordet effectum. Illic nouellum primi uteri germen zeli toxico innocentem inuidus uterinum insequitur, hic puer puero dum iniungitur, licet innocuum, sed genuini zeli ostendit effectum. Discit primus homo uolucrum pecudumque differentes edicere nominum sonos, discit innocens licet inconpositos proferre dulciter modulos. Ergo primum mundi tempus usque in Enoch*

*finire decretum est diuine potentie uirtute euocitum. Quo quidem et hoc innocentibus competit; nihil enim Deus super innocentum purissimum diligit sensum.*

### 3. Texto de chegada (Ausente A)

Logo, o primeiro tempo do mundo deve ser referido desde o primeiro homem, infelicíssimo desdenhoso do preceito divino, e desde seu cônjuge, sedutor de um simples ser. Nisso, por um viés, o desonesto ofídio se expõe embusteiro dos dois, por outro, o ente feminino é reconhecido como primórdio de morte por seus míseros sucessores. Com efeito, de que serviu pro ofídio ter de nenhum modo perecido sozinho, ou pro homem ter comido o fruto proibido, ou pro ser feminino ter obtido o consentimento do homem, exceto que o peso do justo juízo de Deus tivesse decorrido?<sup>4</sup>

É certo que o excelentíssimo construtor de todo o universo de jeito nenhum introduziu um engodo no fruto proibido, porém, com o intuito de que o homem vivesse de modo deleitoso, lhe vedou o lenho do discernimento. Com efeito, observe, pois, que o embuste do ofídio surge sob o credo no honor divino, e o ente feminino é compelido pelo prometimento de eterno viver, e o homem guloso é impelido pelo lenocínio do gosto doce, no sentido de comer o pomo<sup>5</sup>.

Logo, o ocioso fruto do regozijo, que, em tempos remotos, conseguiu ser, entre os genitores, o gigolô dos pomos, ele próprio, entre os filhos, soube ser como o gigolô do ciúme, que extingue por meio de homicídio o precedente e reduz o pósteros, destruindo-o<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Vide Gênesis 3. Manca (2003, p. 103) salienta que a justa punição divina (*iusta Dei ultio*) é *topos* frequente na latinidade tardia, como se pode verificar nos livros II, 136, 19; VI, 147, 22; VII, 153, 6 e 12 da obra em análise, bem como em Fulgêncio de Ruspe, em *ad Trasam* 3, 36, 2, em que há menção a uma *iusta Dei ultio de peccato primi hominis* (a justa punição de Deus em relação ao pecado do primeiro homem), além de Gregório de Tours (PL 71, c. 283 e 432), dentre outros.

<sup>5</sup> Segundo Manca (2003, p. 104), o uso metafórico ligado à ideia de armadilha para ratos (*muscipulum*), aparece uma única vez na Bíblia [Sab. 14, 11], também sendo empregado por Sêneca na epístola 48, 6 e reinserido na *De aetatibus* nos livros V, 145, 26 (o engano de Lia) e VIII, 156, 9 (desobediência de Saul). Além disso, apesar de o termo latino *honor* guardar correspondência com o vocábulo 'honor' em português, sua tradução se faz, em geral, pela palavra "honra", atualmente mais difundida na comunidade lusófona. Ocorre que a empreitada lipogramática proíbe o uso deste vocábulo, momento em que se elegeu, oportunamente, uma estratégia tradutória consagrada, relacionada ao uso de arcaísmos de natureza classicizante. Nesse sentido, importa destacar que o uso de termos que remetem ao latim produz um efeito singular, tendo em vista que insere um estranhamento por parte do leitor, que passa a identificar a assunção do texto de uma identidade histórica localizada noutra sincronia, no que diz respeito a um aspecto sócio de viés semiótico, em que o termo assume uma personalidade valorativa própria para muito além de seu significado. Por fim, quanto à simplificação dos ditongos como em *perpetue uite*, ao invés de *perpetuae uitae* ('vida perpétua' ou 'eterna'), quanto ao uso do paralelismo verbal entre *compellitur* ('é compelido') e *impellitur* ('é impelido') e quanto à tradução da expressão *in comestionem pomi* por "no sentido de comer o pomo", aconselha-se a leitura da seção *Critérios da tradução lipogramática* deste texto.

<sup>6</sup> Vide Gênesis 4. Tal passagem faz referência às duas fases da vida de Caim, que, antes de se entregar à pérfida paixão fratricida, fora agricultor.

Oh! Ninguém vive seguro defronte o engenho do ofídio, de modo que o próprio homem, que despontou como o princípio do viver, fosse pros pósteros veredito de morte, e o ser feminino, genitor dos viventes, fosse visto como fonte de perecimento dos seus descendentes. Que mundo! Que homens! Seu início é morte, e seu fim o juízo. Com efeito, em que o curso do viver foi útil pro homem, visto que lhe foi imposto um tempo finito? Com efeito, tudo o que de modo nenhum consegue ser perene vive por quê? Oh homem, suplico-te, pois, que chores, posto que vives! Com efeito, o que enobrece é ventoso, visto que nem os tesouros seguem os que morrem, nem os honores servem os corpos<sup>7</sup>.

Quem nu vem pro mundo, é deposto nu do mundo. Que o honor figure perene no tempo em prol do único Deus invisível, que repele o excelso, erige o oprimido e sempre destrói o projeto dos homens, conduzindo-o pro precipício. Porém, Deus é em todo modo indiscutivelmente justo, indiscutivelmente pio. Com efeito, o que o desbrío do mundo, em termos hipotéticos, produz ou concebe, supondo que lhe coubesse viver perenemente?<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Vide Filipenses 3:19. É de se ressaltar o efeito retórico produzido por Fulgêncio através de uma poética de lamentação, que denuncia o descompasso das ações humanas com o projeto divino. Igualmente, deve-se expor que, conforme Manca (2003, p. 105) sinaliza, Fulgêncio faz largo uso da interjeição “o”, além de apóstrofes ou interpelações no caso vocativo, como evidenciado nos livros III, 139, 1-2 (*o imensa atque inestimabilis diuina sententia. O profundi diuini sapientiae fontis*), V, 144, 19-20 (*o admirandum auctoris ac sacratum iudicium*) e 24 (*o homo; numquid in dabis iudicium Domino?*), VI, 147, 14-15 (*o diuinitatis ordo secretum*); VII, 152, 2 (*o fletus concipiens et oratio pariens*), VII, 152, 14-15 (*o diuina secreta admirandaque iudicia*), IX, 161, 10 (*o quam praeclsa sunt tua, Deus, atque stupenda secreta*); XII, 171, 14 (*o gratus et purus aduentus*).

<sup>8</sup> Vide Jó 1:21, Eclesiastes 5:15 e Lucas 1:52. Conforme a sinalização de Manca (2003, p. 106), as referências metafóricas que Fulgêncio utiliza quanto à nudez e à saída do útero materno são de inspiração bíblica, como observado em Ecl. 5, 14 (*sicut egressus est nudus ex utero matris suae sic reuertetur et nihil aufere secum de labore suo*) e em Gb., 1 e 21 (*nudus egressus sum ex utero matris meae et nudus reuertar illuc. Dominus dedit, Dominus abstulit; sit nomen Domini benedictum*). Ele também indica a ocorrência presente nas *myth.* 39, 68, no que diz respeito ao valor alegórico da cauda do pavão, em que se condena a vaidade (*in obitu hominis nudatio operum eius*), sendo tal fórmula derivada de Sir, II, 29, não de Salomão, como sugerem alguns autores, em confusão propiciada pela antiga atribuição do termo *Ecclesiasticus* tanto ao livro da Sabedoria, quanto à Sirácide ou Eclesiástico. Frise-se, ainda, que Ciaffi (apud MANCA, 2003, p. 106) considera, como *lectio difficilior*, a forma *obitu* ao invés de *finis*. Afora isso, ressalta-se, novamente, um jogo simétrico, agora formulado pelo uso dos vocábulos *ingreditur* e *egreditur*, relacionados às formas vernáculas “ingresso” e “egresso”. Se antes o paralelismo se articulou por via de verbos passivos (*compellitur, inpellitur*), agora Fulgêncio emprega dois verbos depoentes, também de mesma raiz, modificados apenas por prevérbios. Em latim, tem-se *nudus qui mundum ingreditur, nudus mundo egreditur* (“quem nu ingressa ao mundo, nu sai do mundo”). Dessa maneira, impedido de traduzir *egreditur* com verbos como “sai”, “abandona”, “deixa” ou “larga”, optou-se por desfazer a lógica depoente de significação ativa, recorrendo a uma estrutura verbal passiva (“é deposto”). Os verbos depoentes se situam em uma ordem semântico-nocional controversa, tendo em vista que, muitas vezes, não exprimem uma ação projetada intencionalmente pelo sujeito, como ocorre com as noções de “morrer” (*mori*) e de “nascer” (*nasci*). Note-se o uso do termo “em prol” suplementando o texto de partida. Ante isso, deve-se expor que a opção mais normativa “ao único Deus invisível” não deve proceder por conter a letra “a”, instante em que a estrutura “em prol” funciona tanto na ordem lipogramática, quanto na manutenção de um diálogo semântico entre os termos, já que, conforme a ótica fulgenciana, tudo deve se realizar em proveito de Deus. Segundo Braun (1997 apud MANCA, 2003, p. 106), a invisibilidade representa a própria incognoscibilidade divina, assumindo relevante papel contra a idolatria,

Contudo, neste momento, devemos perquirir em que esse princípio do mundo coincide com o êxito do homem em surgir do útero. Nesse posto, o gérmen novel do primeiro útero, movido pelo veneno do ciúme, persegue cobiçoso o inocente filho de mesmo genitor. No momento em que esse menino é infligido por outro, porém, mesmo que inócuo, exprime um êxito do genuíno ciúme. O primeiro homem entende como emitir os diferentes sons dos nomes dos seres terrestres e dos que vivem no céu. O pequeno inocente entende como proferir docemente certos construtos sonoros, mesmo que simples<sup>9</sup>.

Logo, foi definido o primeiro tempo do mundo, com término em Enoque, conduzido em virtude do poder divino. Pelo que, de modo seguro, isso incide inclusive sobre os inocentes. Com efeito, Deus reconhece com zelo sobretudo o puríssimo senso dos inocentes<sup>10</sup>.

---

derivando de I Tim., 1, 17 (*regi autem saeculorum inmortali inuisibili soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum amen*).

<sup>9</sup> A imagem do útero no contexto de representação do processo de criação divina é significativa, tendo em vista que as noções de mundo e de homem se mesclam, demonstrando o elo entre as idades do mundo e as do homem. Conforme Manca (2003, p. 107, a temática da inveja é constante na *De aetatibus*, sendo representada tanto pelo vocábulo *zelum*, como pelo termo *inuidus*, como pode ser observado em I, 133, 4 (*inuidus*); I, 133, 17 (*leno inuidiae*), VII, 151, 8 (*toxicata zelotypo*), II, 134, 21; II, 136, 12; XIII, 175, 3; XIV, 178, 11, guardando especial enfoque no livro V, com cinco ocorrências (144, 14; 144, 22; 145, 1; 145, 13; 146, 5). Tal pesquisador também aponta a recorrente alusão ao *zelum* nas *myth.*, como demonstrado em 1, 12, 6 (*liuens zelo*); 20, 13 (*amoris zelum*); II, 49, 6 (*zelataque*); III, 64, 5 (*zelotipa*); III, 64, 6-10-12 (*zelum*); 66, 13 (*zelando*). O termo latino *uterinum* diz respeito aos irmãos, que compartilham o mesmo útero materno. Dessa forma, seguindo a restrição lipogramática que impede o uso do termo “irmão”, e atentando para a reconstituição de uma imagem metafórica, consubstanciada no texto de partida, escolheu-se a expressão circunloquial “filho de mesmo genitor”. Há, em Fulgêncio, emprego constante da noção de útero e de imagens que remetem a um processo de constituição e de surgimento partindo de elementos embrionários, em alusão ao impulso criador de Deus. Segundo Manca (2003, p. 107), enfim, das 30 vezes em que Fulgêncio emprega o verbo *discere*, 19 estão na *De aetatibus*, demonstrando-se a singularidade de *topos* quanto à aquisição de conhecimentos por parte do homem experimentador. Acrescente-se a isso, o fato de a obra em estudo ser a mais cristã de seu legado, o que também contribui para uma maior especificidade linguística, vinculada, igualmente, à temática abordada.

<sup>10</sup> Fulgêncio emprega a variante lipogramática *euocitum* para o termo *euocatum*. Note-se, ainda, que o regramento lipogramático exigiu uma maior elaboração tradutória do trecho *nihil enim Deus super innocentem purissimum diligit sensum* (“com efeito, Deus nada ama acima do puríssimo senso dos inocentes”). É válido ressaltar, igualmente, a preocupação em denunciar determinados fenômenos filológicos, tendo em vista que, se por um lado, o presente empreendimento tradutório apresenta arcaísmos de efeito latinizante, por outro, o termo “zelo” foi adotado para sinalizar o distanciamento semântico em relação ao *zelum* latino (“ciúme”, “inveja”), muito empregado por Fulgêncio.

## REFERÊNCIAS

AMARANTE, J. **O livro das Mitologias de Fulgêncio**: os mitos clássicos e a filosofia moral cristã. Salvador: EDUFBA, 2019.

FULGENTII, F. **Opera**. Edição de Rudolf Helm. Lipsiae: Teubner, 1898.

MANCA, M. **Le età del mondo e dell'uomo**. Allessandria: Edizioni dell'Orso, 2003.

SANTOS JÚNIOR, C. Rastros da tradição literária experimental. **Estudos linguísticos e literários**, n. 62, p. 130-147, 2019a. doi: 10.9771/ell.v0i62.30441.

SANTOS JÚNIOR, C. O problema da transmissão textual entre os dois Fulgêncios. **Tabuleiro de Letras**, v. 13, p. 208-226, 2019b. doi: 10.35499/tl.v13i2.6976.

SANTOS JÚNIOR, C. Refletindo a fenomenologia de uma tradução lipogramática da *De aetatibus mundi et hominis*. **Percursos linguísticos**, v. 9, p. 101-119, 2019c.

SANTOS JÚNIOR, C. Traduzindo o quarto livro do lipograma fulgenciano. **A Palo Seco: Escritos de Filosofia e Literatura**, n. 12, p. 90-94, 2019d.

SANTOS JÚNIOR, C. Fulgêncio sem a letra 'c': tradução do livro III do lipograma *De aetatibus mundi et hominis*. **Belas Infiéis**, v. 9, n. 1, p. 243-249, 2020. doi:10.26512/belasinfiéis.v9.n1.2020.26021.

SANTOS JÚNIOR, C. A vida de Jesus Cristo sem a letra 'm': tradução do Livro XII do lipograma *De aetatibus mundi et hominis*. **PhaoS: Revista de Estudos Clássicos**, n. 20, p. 1-8, 2020b. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/phaos/article/view/13496>.

SANTOS JÚNIOR, C.; AMARANTE, J. Elementos da tradição palindrômica antiga. **Afluyente**, v. 4, p. 195-213, 2019.

WHITBREAD, L. G. **Fulgentius, The Mithographer**. Ohio: State University Press, 1971.

Data de envio: 05/07/2019

Data de aprovação: 02/10/2019

Data de publicação: 02/07/2020

## Introducción a la filosofía de Platón (Anónimo)

Miguel Ángel Spinassi  
Universidad Nacional de Córdoba (UNC, Argentina)  
miguel.spinassi@unc.edu.ar

**RESUMEN:** Esta es una traducción al español del primer capítulo del tratado conocido como *Prolegomena de Philosophia Platonica*, de autor desconocido y datado en la segunda mitad del siglo VI d. C. El capítulo inicial contiene una descripción de la vida de Platón (*Proll. I. 1-6*). En esta ocasión se ofrece un ensayo preliminar y una traducción con notas explicativas y se proyecta, para un futuro cercano y en entregas sucesivas, la traducción de los demás capítulos que completan el texto.

**Palabras-clave:** *Prolegomena*; filosofía; Platón; primera parte.

## Introduction to Platonic philosophy (Anonymous)

99

**ABSTRACT:** This is a Spanish translation of the first chapter from the treatise known as *Prolegomena de Philosophia Platonica*. Its authorship is unknown and it dates from the latter half of the 6th century A.D. The first chapter contains a description of Plato's life (*Proll. I. 1-6*). On this occasion, a short introductory essay and a translation with explanatory notes are offered. The translation of the remaining chapters that complete the text is projected for the near future and in successive deliveries.

**Keywords:** *Prolegomena*; philosophy; Plato; first part.

## Nota preliminar

La *Introducción a la filosofía de Platón* o, en su versión latina, *Prolegomena de Philosophia Platonica*, es el único escrito neoplatónico de carácter introductorio al pensamiento del filósofo ateniense que ha sido conservado hasta nuestros días. Su fecha de composición puede ser datada con cierta probabilidad hacia la segunda mitad del siglo VI d. C. Al parecer, se trata de la obra de un discípulo, aspirante a filósofo, que habría tomado notas durante las lecciones de un profesor alejandrino del cual se desconoce el nombre, pero que muy probablemente habría pertenecido al círculo de Olimpiodoro (ca. 495-570). Por algunos errores banales sobre ciertos datos o personajes de los diálogos que todo el mundo conocía entonces con precisión, se deduce que el texto, tal cual lo conservamos, no fue pensado para una publicación o, al menos, no tuvo una última revisión a cargo del profesor del curso.<sup>1</sup>

100

El opúsculo está estrechamente ligado a la organización curricular de los alumnos de filosofía.<sup>2</sup> Junto con la primera sección del *Comentario al Alcibíades* de Olimpiodoro comparte el carácter de escrito isagógico, un verdadero manual de iniciación al estudio de Platón como los textos del platonismo medio que le precedieron, a saber, la *Introducción a los diálogos de Platón* de Albino, el *Epítome sobre las doctrinas de Platón* de Alcino, el *Libro sobre Platón y su doctrina* de Apuleyo, o el tercer libro de las *Vida de los filósofos* de Diógenes Laercio.<sup>3</sup>

La atmósfera de su producción está todavía ligada al método exegético del neoplatonismo de la Academia ateniense. Se ha creído durante mucho tiempo que la escuela de Alejandría tenía grandes diferencias con aquella,

<sup>1</sup> Escribe Hadot (2003, p. 63): “El maestro elaboraba notas más o menos detalladas para su interpretación de los textos, llamadas ὑπομνήματα o *commentarii*, y los estudiantes, por su parte, tomaban apunte durante la lección que oportunamente publicaban con o sin la aprobación del maestro”.

<sup>2</sup> Cfr. Mansfeld (1994, p. 1-2); Hadot (2003, p. 64-66, y n. 34); Motta (2014, p. 22-25). El *cursus studiorum* comienza con la lectura de los *Versos áureos* de Pitágoras, el *Enchiridion* de Epicteto y algunos discursos de Isócrates; luego sigue Aristóteles, sobre todo sus tratados lógicos, que eran precedidos por la lectura de la *Isagoge* de Porfirio. Por último, Platón y su compleja problemática metafísico-teológica: el primer paso era el *Alcibíades I*; el último, el *Timeo* y el *Parménides*.

<sup>3</sup> Cfr. Reis (2007, p. 99-119), quien examina la herencia medioplatónica en los programas de lecturas de los neoplatónicos, una suerte de continuidad en la sistematicidad curricular a lo largo de las distintas fases del platonismo.

principalmente, en el plano religioso o metafísico, pero lo cierto es que el intercambio intelectual entre ambas fue, en esta época, estrecho y de mutua influencia, con un propósito definido: acoplarse a la herencia platónica y preservarla.<sup>4</sup> Con la clausura definitiva impuesta por Justiniano en el año 529 se pretendió poner fin a la filosofía no cristiana, pero se sabe que esto no fue del todo así. El pensamiento filosófico pagano de los griegos continúa pujante en el seno de la Iglesia cristiana incluso durante el siglo VII y en algunas de las primeras escuelas islámicas, pero asimismo es cierto que, a diferencia de lo que sucedía en Atenas, el dominio político del cristianismo en la ciudad egipcia se hacía cada vez más grande y esto quizás fue lo que marcó fuertemente a los integrantes de la escuela alejandrina y sus comentarios de exégesis, sobre todo, desde el plano religioso. Si la Academia conservó cierta autonomía, ya sea cultural, religiosa y económica, hasta los días de su último director Damascio, en Alejandría la escuela tenía un estatuto jurídico de carácter municipal y se cree que sus enseñanzas se habrían impartido en lugares públicos, fomentadas con el dinero de los estudiantes (derecho de escolaridad) y con el de la ciudad, lo cual lleva a pensar que el poder político-religioso tenía gran interés por la educación ciudadana y, por ende, podía controlarla. Este punto relevante de alguna manera se percibe también en los *Prolegomena* y, puesto que los principales ataques contra los filósofos alejandrinos fueron dirigidos por sus oponentes cristianos, es pensable que el *excerptor* anónimo del texto, que trata con máximo cuidado o incluso omite algunos temas como la mística o la práctica teúrgica,<sup>5</sup> habría adherido al cristianismo o, cuanto menos, era una persona para nada dispuesta a entrar en conflicto con la ortodoxia cristiana dominante.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Cfr. Zamora Calvo (2016, p. 18). El intercambio entre los dos centros educativos fue incluso personal, ya que Damascio, antes de ser diádoco en Atenas, había estudiado en Alejandría y Simplicio, después de estudiar en Amonio, se convierte en discípulo de Damascio en Atenas. Si hay una diferencia entre ambas escuelas, esta tiene que ver con la azarosa tradición textual que nos legó de los alejandrinos principalmente sus comentarios a Aristóteles, mientras que en Atenas el centro de atención fue siempre Platón. Una diferencia aparente, ya que el estudio de Aristóteles servía de introducción a los “grandes misterios” que representaban los diálogos platónicos (vid. *infra*, n. 10).

<sup>5</sup> La teúrgia es un conjunto de prácticas mágico-religiosas por medio de las cuales se pretende liberar al alma humana de su materialidad y ponerla en contacto con los dioses. Para la controversia entre la teúrgia y la filosofía entre los neoplatónicos, véase, entre otros, Hadot (2002) y Finamore (2018).

<sup>6</sup> En el período que aquí nos compete se sucedieron hechos clave dentro del contexto conflictivo entre paganismo y cristianismo: el linchamiento de Hipatía, la revuelta del general Illo contra el emperador



Respecto de la estructura general de los *Prolegomena* hay que decir que el texto está dividido en once capítulos o κεφάλαια (ἀ'...ι᾽). Salvo el primero, los restantes capítulos podrían remontarse a una estructuración establecida por Proclo para el estudio preliminar de Platón, que incluso se mantiene, con algunas variaciones o agregados, en los comentarios tardíos a Aristóteles.<sup>7</sup> Esta estructuración con una suerte de catálogo de preguntas que todo comentario debe discutir antes del estudio de los dos más grandes filósofos recibe el nombre de *schemata isagogica*.<sup>8</sup> A partir del *Comentario al Alcibíades* de Olimpiodoro y del capítulo inicial de los *Prolegomena*, algunos estudiosos han supuesto que la lectura común que el maestro dirigía en sus clases era precedida por una reseña de la vida de los autores en cuestión.<sup>9</sup> En el caso de los *Prolegomena* resulta curioso que el βίος de Platón sea una parte integrante de la introducción general, lo cual podría ser considerado como una novedad en los *schemata isagogica*. Como el autor anónimo lo justifica, conocer la historia biográfica del ateniense podría provocar un gusto mayor en su auditorio a la hora de leer y discutir su filosofía (CAP. I. § 1. 13; cfr., *infra*, n. 14).

Para una visión de conjunto de los *Prolegomena* basta con citar el último punto del capítulo final que hace las veces de índice del tratado. Allí el autor sintetiza de este modo las cuestiones preliminares a la lectura conjunta (τὰ προτέλεια τῆς συναναγνώσεως) de Platón:

#### CAP. I. La vida del filósofo (§ 1-6).

---

Zenón, a lo que hay que sumar la intervención siempre activa de los *philóponoi* contra los paganos y, puntualmente, el pacto acordado entre Amonio (ca. 435/445-517/526) y el obispo de Alejandría, Pedro Mongo, por el cual se garantizaba la supervivencia de la escuela en un ambiente más distendido entre paganos y cristianos (así lo confirma la figura de Juan “el Gramático” o Filópono, discípulo directo de Amonio y cristiano), aún a costa de sacrificar la enseñanza neoplatónica. Para una discusión más detallada de estos hechos, cfr. Watts (2006, p. 204-256) y Blank (2010, p. 654-666).

<sup>7</sup> Cfr. Westerink (2019 [1990], p. LXXV); Proclo, *in Alc.* 10. 4: “[...] como también dijimos sobre los diálogos en otra parte” (lo mismo unas líneas más abajo, 11. 16-17). Según Elías, *in Cat.* 107. 25-26, la obra procliana en donde estarían definidos aquellos diez puntos clave de los comentarios neoplatónicos sería Συνανάγνωσις o “lectura en común”.

<sup>8</sup> Cfr. Plezia (1949, p. 59-81); Westerink (2019 [1990], p. XLIII-LVI) y Hadot (1990, p. 21-30).

<sup>9</sup> Cfr. Hadot (1990, p. 27), quien estudia el caso de Aristóteles, pero sugiere la posibilidad de que lo mismo se daba con los comentarios a Platón. La autora llama la atención sobre la presencia de una vida de Aristóteles en los manuscritos que nos han conservado el *Órganon* y refiere, apoyándose en los trabajos de Ingemar Düring, que la mayoría de las *Vidas* del estagirita (la *Vita Marciana*, *Vulgata* y *Latina*) dependen de un único modelo anterior.

CAP. II. El carácter de su filosofía (§ 7-12).

CAP. III. ¿Por qué escribió Platón? (§ 13).

CAP. IV. ¿Por qué adoptó la forma dialógica? (§ 14-15).

CAP. V. ¿Qué elementos componen los diálogos? (§ 16-17).

CAP. VI. ¿De dónde deben extraerse las divisiones de los diálogos? (§ 19).

CAP. VII. ¿Dónde deberíamos comenzar a buscar su título? (§ 18).

CAP. VIII. ¿Qué tipo de exposición utiliza Platón en sus diálogos, es decir, cuál es su diseño? (§ 20).

CAP. IX. ¿Dónde deberíamos buscar el objetivo de los diálogos? (§ 21-23).

CAP. X. El orden de los diálogos (§ 24-26).

CAP. XI. ¿Qué métodos de enseñanza utiliza el divino Platón? (§ 27).

Respecto del contenido explícito del opúsculo hay que decir, en líneas generales, que se presentan argumentos contra una lectura escéptica de los diálogos, lo cual está en consonancia con la creencia general de los neoplatónicos: Platón es un filósofo dogmático y sistemático. El comentarista anónimo considera que la filosofía del ateniense, en la medida en que está orientada a las verdaderas causas del todo, contribuye más que cualquier otra filosofía a la sanación del alma humana. Luego de la biografía de Platón, el autor repasa las influencias intelectuales y poéticas que este recibió, sobre todo la figura de Sócrates. A continuación, el alejandrino suscribe la idea procliana de que cada diálogo es un microcosmos (CAP. IV. § 15. 3; cfr. Proclo, *in Alc.* 10. 4), por lo que es preciso encontrar en la discusión con los estudiantes y el comentario exegético de los textos algunas estrategias de lectura que revelen cuál es el σκοπός u objetivo último de cada uno de ellos (CAP. IX. § 21-23). Estos han de ser leídos según un orden bien definido, como lo estableció el divino Jámblico (CAP. X. § 26. 16). De esa manera, haciendo una lectura e interpretación correcta de las obras de Platón, el estudiante puede hacer progresos y purificar su propia alma, a fin de alcanzar la comunicación con la divinidad (cfr. Proclo, *Theol. Plat.* 1. 5. 16-6. 7). La inspiración divina que asistió a Platón, la cual se pone de manifiesto en los acontecimientos de su propia vida, en sus obras escritas y en su especulación

filosófica, habría conferido a sus diálogos una asombrosa capacidad protréptica, un impulso mistagógico, capaz de apartar el alma de las cosas sensibles y dirigirla hacia las causas del universo, verdaderas y divinas.

En lo que se refiere a la transmisión textual, los *Prolegomena* han sido preservados en el *Vindobonensis philosophicus graecus 314 (V)*, manuscrito de 151 folios, escrito en el año 925 a partir de un ejemplar, hoy perdido, de Aretas de Cesarea, el cual contenía tres introducciones a Platón, los *Versos de oro* de Pitágoras y un comentario que hizo de ellos el neoplatónico Hierocles. De este manuscrito se conservan dos copias que datan del siglo XVI, el *Veronensis Graecus 129* y el *Monacensis Graecus 113*. La primera edición completa del texto es la teubneriana de K. F. Hermann que apareció en el año 1853 en el sexto volumen de su edición de los diálogos dentro de la *Appendix Platonica*. A esta siguió luego en el año 1962 la edición crítica de L. G. Westerink con traducción inglesa, que posteriormente, en el año 1990, fue publicada por *Les Belles Lettres* junto con una traducción francesa a cargo de J. Trouillard y la colaboración de A.-Ph. Segonds. Esta última, en su reedición del año 2019, es la que sigo para la versión española, que, a menos que haya hecho una búsqueda del todo deficiente, sería la primera en esta lengua. Me he servido, por último, de la muy valiosa traducción italiana comentada de A. Motta que apareció en el año 2014 y que la propia estudiosa, a quien va mi cálido agradecimiento, me facilitó con máxima generosidad en formato digital.

Aquí presento solo la traducción del primer capítulo del texto que espero completar en sucesivas entregas para *Rónai. Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, a cuyos examinadores anónimos agradezco por sus agudas observaciones y sugerencias para mejorar el trabajo. Los números impresos en la traducción indican respectivamente las subdivisiones de este primer capítulo y el número de línea en la edición estándar de Westerink (2019 [1990]): así 3. 7 significa parágrafo 3, línea 7. Los textos de la bibliografía secundaria en pie de página, como también los pasajes antiguos, griegos y latinos, son reportados eventualmente con una traducción española que me pertenece.

1. Texto griego

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

[1] Ὁ μὲν δαιμόνιος Ἀριστοτέλης τῆς θεολογικῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας ἀρχόμενος πάντας ἀνθρώπους ἔφη τοῦ εἰδέναι ἐφίεσθαι, καὶ τούτου πίστιν τὴν τῶν αἰσθήσεων ἔλεγεν ἀγάπησιν· διὰ τοῦτο γὰρ τὰς αἰσθήσεις ἀγαπῶμεν, ἵνα γινώσκωμέν τι. Φαίην δ' ἂν ἐγὼ τὴν Πλάτωνος [1. 5] τοῦτο πεπονθέναι· πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἐστὶν ἰδεῖν ὡσπερ ἕκ τινος πηγῆς ἀρύσασθαι βουλομένους ἐκ ταύτης ὅσον ἕκαστος χρήσιμον οἰηθῆ· πάντας δὲ λέγω τοὺς γε κατὰ φύσιν ἔχοντας καὶ μὴ ἀπεράμονας ὄντας καὶ δίκην νυκτερίδων μὴ δυναμένους ἀντωπεῖν ἠλιακῶ φωτί, οἱ [1. 10] μόνον τὰ αἰσθητὰ οἰόμενοι εἶναι τῶν νοητῶν οὐδεμίαν τίθενται φροντίδα.

α'

Ἔτι δ' ἂν μάλλον ἀγασθειῆμεν τὴν τούτου φιλοσοφίαν, εἰ τὴν τε ἱστορίαν καὶ τὸ εἶδος τῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας ὑφηγησώμεθα [1. 15]. Πλάτων τοίνυν ὁ πολὺς πατὴρ μὲν ἦν Ἀρίστωνος τοῦ Ἀριστοκλέους, μητὴρ δὲ Περικτιόνης τῆς ἀπογόνου Σόλωνος τοῦ νομοθέτου· ὅθεν καὶ κατὰ μίμησιν αὐτοῦ ἐξέθετο τὴν τε Πολιτείαν καὶ τοὺς Νόμους. Αὐτὸς δὲ ἐκαλεῖτο Ἀριστοκλῆς εἰς ὄνομα τοῦ πρὸς πατὴρ [1. 20] πάππου, μετεκλήθη δὲ Πλάτων ἢ διὰ τὸ πλατὺ τοῦ στέρνου ἢ διὰ τὸ εὐρὺ τοῦ μετώπου ἢ (ὅπερ καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν) διὰ τὸ πλατὺ τε καὶ ἀναπεπταμένον τῆς φράσεως. Οὕτως καὶ ὁ Θεόφραστος, Τύρταμος καλούμενος πάλαι, διὰ τὸ θεῖον τῆς φράσεως Θεόφραστος μετεκλήθη [1. 25].

Θεῖος δὲ ἦν ὁ Πλάτων καὶ Ἀπολλωνιακός. Καὶ ὅτι μὲν θεῖος ἦν, δῆλον ἕκ τε ἑαυτοῦ καὶ τῶν ὄνειράτων· ἕξ ἑαυτοῦ μὲν, ὅτι ὁμόδουλον ἑαυτὸν ἐκάλεῖ ἑαυτὸς κύκνοις, ἕκ τῶν ὄνειράτων δὲ οὕτως. Σωκράτης ὁ τούτου διδάσκαλος πρὸ μιᾶς τοῦ μέλλειν αὐτὸν φοιτᾶν αὐτῶ [1. 30] εἶδεν ὄναρ ὅτι κύκνος ἄπτερος ἦλθεν ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ, εἶτα πτεροφυήσας ἀνέπτη κλάγξας μέγα τε αὐτῶ καὶ λιγυρόν, ὡς ἅπαντας ἐλεῖν τοὺς ἀκούσαντας· ἐδήλου δὲ τοῦτο ὡς φοιτήσῃ μὲν αὐτῶ ἀτελής ὁ Πλάτων, γενήσεται δὲ τέλος καὶ οὕτως διαπρέπει ἐν τοῖς [1. 35] δόγμασιν ὡς ἅπαντας τούτων ἀκούειν γλίχσθαι καὶ μηδένα ἀντιτείνειν ἢ δύνασθαι ἢ πειρᾶσθαι. Καὶ αὐτὸς δ' ὁ Πλάτων εἶδεν ἑαυτὸν ἐν τῶ μέλλειν τελευτᾶν κύκνον γενόμενον καὶ καταπηδῶντα ἀπὸ δένδρου ἐπὶ δένδρον καὶ πολλὰ παρέχοντα τοῖς ὄρنيθοθήραις πράγματα, μὴ [1. 40] δυναμένων ἐλεῖν αὐτόν. Τούτου δὲ τοῦ ἐνυπνίου ἀκούσας Σιμμίας ὁ Σωκρατικός ἔφησεν πάντας ἀνθρώπους σπουδάσαι καταλαβεῖν τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν, μηδένα δὲ δυνήσεσθαι, ἀλλ' ἕκαστον πρὸς τὸ δοκοῦν αὐτῶ τὴν ἐξήγησιν ποιεῖσθαι, εἴτε θεολογήσῃ εἴτε φυσιολογήσῃ [1. 45] εἴτε ἄλλο τι ἔλοιτο. Ταῦτόν γὰρ ἐκάτερος, Ὅμηρός τε καὶ Πλάτων, πεπόνθασιν· διὰ τὸ ἐναρμόνιον αὐτῶν τῆς φράσεως ἐκάστῳ βάσιμοι γίνονται, ὅπως ἂν βούληται ἐπιχειρεῖν τις. Οὐ μόνον δὲ τὰ ὄνειράτα ταῦτα δηλοῦσιν αὐτὸν Ἀπολλωνιακὸν ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς [1. 50] αὐτοῦ, καθαρτικὸν ὄν· τοιοῦτος γὰρ καὶ ὁ θεός, ὡς καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα δηλοῖ· Ἀπόλλων γὰρ δηλοῖ ὁ κεχωρισμένος τῶν πολλῶν, τὸ γὰρ ἀστερητικὸν ἐστὶν μόριον. Ἔτι δὲ καὶ τοῦ καιροῦ τῆς γενέσεως αὐτοῦ τεκμαιρόμεθα αὐτὸν Ἀπολλωνιακὸν ὄντα· ἐγενήθη γὰρ ἐν τῇ ζ' τοῦ [1. 55] Θαρρηλιῶνος μηνός, ἐν ἣ ἑορτὴν ἐπιτελοῦσι οἱ Δῆλιοι τοῦ Ἀπόλλωνος. Ἐν δὲ τῇ ἕκτη τούτου τοῦ μηνός ἐτέθη ὁ Σωκράτης, ἐν ἣ γενεθλιακὴν ἑορτὴν Ἀρτέμιδος ἐπετέλου· δηλοῖ δὲ τοῦτο τὸ προὔχον ἐν τῶ Σωκράτει κατὰ τε χρόνον καὶ λόγον [1. 60].

[2] Ἴνα δὲ τέλος τὸν <τῆς> περὶ αὐτοῦ ἱστορίας ποιησώμεθα λόγον, ἐκ διαιρέσεως προέλθωμεν. Πᾶν γινόμενον καὶ ἐν χρόνῳ γίνεται καὶ ἐν τόπῳ, οὐκοῦν καὶ ὁ Πλάτων ὡς γενόμενος ἐν τε χρόνῳ τινὶ γέγονεν καὶ ἐν τόπῳ· μάθωμεν τοίνυν ἐκάτερον τούτων, καὶ ἔτι μὲντοι τὰ τε ἐν [2. 5] τῇ γενέσει καὶ τὰ περὶ τὴν γένεσιν αὐτοῦ συμβάντα. Γέγονεν τοίνυν ἐν χρόνῳ μὲν τῇ πη' Ὀλυμπιάδι ἐπὶ ἄρχοντος Ἄμεινίου, Περικλέους ἔτι ζῶντος καὶ τῶν Πελοποννησιακῶν πολέμων ἔτι

συγκροτουμένων, νεώτερος ὢν Ἴσοκράτους ἕξ ἔτεσιν. Ἐν τόπῳ δὲ γέγονεν ἐν [2. 10] τῇ Αἰγίνῃ, τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἀρίστωνος κατ' ἐκεῖνο καιροῦ κληρούχου πεμφθέντος ἐν τῇ Αἰγίνῃ ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ χρόνου καὶ τοῦ τόπου ἐν ᾧ γέγονεν.

Περὶ δὲ τὸν τόκον εἶδεν ὄνειρον ὁ τούτου πατήρ, ἔτι ἐν [2. 15] γαστρὶ ἐχοῦσης αὐτὸν τῆς μητρός, μὴ συγγενέσθαι αὐτῇ ἄχρις ἂν ἀποτέκη. Τοῦτο δ' ἐσήμανεν ὡς οὐ δι' ἡδονὴν δεῖ τὴν συνουσίαν αἰρεῖσθαι, ἀλλὰ διὰ παιδοποιίαν καὶ μόνην, καὶ ὡς τὸ τεχθησόμενον καθαρὸν τεχθεῖν, μηδένα σπῖλον προσειληφὸς ἀπὸ τῆς ἐξ ὑστέρου δι' αἰσχροτήτα [2. 20] συνουσίας. Ἀλλὰ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ μετὰ τὸν τόκον λαβοῦσα αὐτὸν ἀνήγαγεν ἐν τῷ Ὑμηττῷ ὄρει, θῦσαι βουλομένη Ἀπόλλωνί τε νομίῳ καὶ Νύμφαις. Καὶ ἐν τούτῳ καταθεμένη αὐτὸν εὔρεν αὐτὸν ὑποστρέψασα πεπληρωμένον ἔχοντα τὸ στόμα μέλιτος· ἐλθοῦσαι γὰρ [2. 25] μέλιτται τοῦτο πεποιήκεσαν, προμηνύουσαι ὅτι τὰ ἐξ αὐτοῦ μέλλοντα ρεῦσαι 'μέλιτος' ἔσται 'γλυκύτερα' κατὰ τὸν ποιητὴν. Διαίτη δ' ἐκέχρητο οὐ τῇ ἀπὸ τῶν ζώων, ἀλλὰ τῇ ἀπὸ τῶν φυτῶν.

Ἐφοίτησεν δ' ἐν ἡλικίᾳ γενόμενος γραμματιστῇ μὲν [2. 30] Διονυσίῳ, οὗ μνήμην ποιεῖται ἐν ταῖς Ἐπιστολαῖς αὐτοῦ· οὐδὲ γὰρ δίκαιον ἐνόμισεν ἀμνημόνευτον καταλιπεῖν οἰκεῖον διδάσκαλον. Γυμναστῇ δ' Ἀρίστωνι ἐφοίτησεν· καὶ γὰρ καὶ τούτου πολλὴν ἔθετο πρόνοιαν, ὡς καὶ δύο ἀγῶνας αὐτὸν νικῆσαι, Ὀλύμπιά τε καὶ Νέμεα. [2. 35] Ἐφοίτησεν δὲ μετὰ τούτους καὶ Δράκοντι τῷ μουσικῷ, ὃς γέγονεν † ἐκ γεμύλλων † τοῦ ἀπὸ Δάμωνος· οὗ Δάμωνος μέμνηται ἐν τῷ Θεαιτήτῳ. Παρῆλθεν δὲ διὰ τριῶν τούτων, γραμμάτων γυμνασίων μουσικῆς, ἵνα καὶ τοὺς αὐτοῦ μαθητὰς διὰ τῶν αὐτῶν ἄγεσθαι παρακελεύσεται [2. 40]. Οἶδεν γὰρ ὅτι αὐταὶ αἱ παιδεῖαι δύνανται τὸ τριμερὲς τῆς ψυχῆς ἐπανορθώσασθαι· διὰ μὲν τῶν γραμμάτων ἡκρίβου τὸ λογιστικὸν αὐτῆς μέρος, διὰ δὲ τῆς μουσικῆς ἐτιθάσσειεν τὸ θυμικόν, ὥσπερ διὰ τῶν γυμνασίων ἐρρώννυσεν τὸ ἐπιθυμητικόν. [3] Μετὰ τούτους ἐφοίτησεν διθυραμβοποιοῖς, τὸν ἐκείνων χαρακτῆρα ὠφελήθηναι βουλόμενος· ἀμέλει καὶ τὸ πρῶτον αὐτοῦ σύγγραμμα ὁ Φαῖδρος διθυραμβώδης ἐστίν. Ἐφοίτησεν δὲ καὶ τραγικοῖς, τὸ ἐν αὐτοῖς σεμνὸν ἀρύσασθαι βουλόμενος [3. 5]. Ἐφοίτησεν δὲ καὶ κωμικοῖς, τὴν φράσιν αὐτῶν ὠφελήθηναι βουλόμενος. Ἀμέλει καὶ τὸν Ἀριστοφάνους ἀνεμάξατο χαρακτῆρα, ὃς τῶν ἄλλων προὔχει κωμικῶν· καὶ ὅτι ἀποδέχεται τὴν τούτου φράσιν δηλοῖ τὸ ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸν Ἀριστοφάνη ρηθὲν ἐπίγραμμα, ἔχον [3. 10] ὡδί·

Αἱ Χάριτες τέμενός τι λαβεῖν ὅπερ ἤθελον εὐρεῖν  
διζόμεναι ψυχὴν εὖρον Ἀριστοφάνους.

Ἐζήλωσεν δὲ καὶ Σωφρόνα τὸν γελωτοποιόν, τὴν μιμητικὴν ὥσπερ κατορθῶσαι βουλόμενος· ὁ γὰρ [3. 15] διαλόγους γράφων μίμησιν προσώπων εἰσάγει. Ἐφοίτησεν δὲ καὶ γραφεῦσιν, τὴν τῶν χρωμάτων ποικίλην μῆξιν ἐκμαθεῖν βουλόμενος· ὅθεν ἐν Τιμαίῳ πολὺν λόγον καταβάλλεται περὶ χρωμάτων. Καὶ ταῦτα μὲν αὐτῷ διεπράττετο ἄχρις ἐτῶν εἴκοσι, μετὰ δὲ τοῦτο [3. 20] ἐφοίτησε Σωκράτει καὶ δέκα ἔτη παρ' αὐτῷ ἐποίησεν, ἠθικὴν φιλοσοφίαν ἐκμαθεῖν βουλόμενος. Εὐρηκῶς δὲ τὸν Σωκράτη ἐπαναβεβηκότα τῶν ἄλλων, φασί, πυρὶ μέλλων παραδιδόναι τὰ πρὸ τούτου πονηθέντα αὐτῷ εἶπεν τοῦτο τὸ ἔπος [3. 25]·

Ἥφαιστε, πρόμολ' ὦδε, Πλάτων νύ τι σεῖο χατίζει.

Εὐνούστατος δὲ τῷ Σωκράτει οὗτος ὥφθη εἶπερ τις ἄλλος· ἀμέλει κρινομένου αὐτοῦ καὶ ἐν δεσμοτηρίῳ τυγχάνοντος ἀνελθῶν οὗτος ἐπὶ τὸ βῆμα [3. 30] φωνὴν ἔρρηξεν τοιαύτην· Ἐναντίας μὲν ὢν, ὦ ἄνδρες, ἐπὶ τὸ βῆμα ἀναβέβηκα'. Ἀγανακτήσαντες δὲ οἱ δικασταὶ κατήγαγον αὐτόν, ὁ δὲ λυθεὶς ἐξῆλθεν τοῦ δικαστηρίου, μῆναι ἐκέῖσε μὴ ἀνασχόμενος. Μετὰ δὲ τὸ τὴν ἠθικὴν ὠφελήθηναι Σωκράτους καὶ πράγματα παρασχεῖν αὐτῷ Σωκράτει ἐν ταῖς πρὸς αὐτὸν ἐντεύξεσι συγγράμματα ἐξέθετο, ἃ [3. 35] ἔτι ζῶντος Σωκράτους εἰς χεῖρας αὐτοῦ ἦλθον. Τὸν γὰρ Λύσιν διάλογον ἦν γεγραφῶς· ᾧ ἐντετυχηκῶς ὁ Σωκράτης φησὶ τοῖς ἐταίροις

αὐτοῦ· Ὁὗτος ὁ νεανίας ἄγει με ὅπη θέλει καὶ ἐφ' ὅσον θέλει καὶ πρὸς οὓς θέλει'. Μετὰ οὖν τὴν πρὸς Σωκράτη φοίτησιν ἀπήλθεν πρὸς [4] τοὺς Πυθαγορείους, τὸ δι' ἀριθμῶν τὰ πράγματα σημαίνειν παρ' αὐτῶν κατορθῶσαι βουλόμενος· ὅθεν πολλῶν τούτων μέμνηται ἐν τῷ Τιμαίῳ. Ἐφοίτησεν δὲ καὶ Κρατύλῳ τῷ Ἡρακλειτεῖ καὶ Ἐρμίππῳ τῷ Παρμενιδεῖ [4. 5], τὰ Ἡρακλείτου καὶ Παρμενίδου δόγματα μαθεῖν βουλόμενος· ὅθεν καὶ δύο διάλογοι γεγραμμένοι εἰσὶν αὐτῶ, ὁ τε Κρατύλος καὶ ὁ Παρμενίδης, ἐν οἷς τῶν δογμάτων τῶν προειρημένων ἀνδρῶν μέμνηται. Μεμαθηκῶς δὲ ὡς τὴν ἀρχὴν ἔσχον οἱ Πυθαγόρειοι τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ [4. 10] Αἰγύπτου ἦλθε εἰς Αἴγυπτον, καὶ κατορθῶσας ἐκεῖσε τὴν γεωμετρίαν καὶ τὴν ἱερατικὴν ἀνεχώρησεν. Εἶτα ἐλθὼν εἰς Φοινίκην περιέτυχεν ἐκεῖσε Πέρσαις καὶ ἔμαθεν παρ' αὐτῶν τὴν Ζωροάστρου παιδείαν. Εἶτα ἐκεῖθεν ἐπὶ Σικελίαν ἀφίκετο, τοὺς ἐν Αἴττην κρατῆρας ἱστορῆσαι [4. 15] βουλόμενος· ὅτε καὶ τὴν πρὸς Διονύσιον ἔντευξιν ἐποίησατο.

Μετὰ ταῦτα δ' ἐλθὼν ἐν Ἀθήναις συνεστήσατο διδασκαλεῖον πλησίον τοῦ καταγωγίου Τίμωνος τοῦ μισανθρώπου· ὅς δυσκόλως ἔχων πρὸς ἅπαντας, ὡς καὶ τὰ [4. 20] ἐπιγράμματα τοῦ τάφου αὐτοῦ δηλοῦσι, πάνυ εὐμενῶς ἤνεγκε τὴν τοῦ Πλάτωνος συνουσίαν. Εἰσὶν δὲ τὰ ἐπιγράμματα τάδε·

Ἐνθάδ' ἀπορρήξας ψυχὴν βαρυδαίμονα κείμαι·  
τίς δ' ὦν, οὐ πείσεσθε· κακοὶ δὲ κακῶς ἀπόλοισθε. [4. 25]

Ἔστι δὲ τὸ δεύτερον τόδε·

Τήνδε σὺ τὴν στήλην παραμείβεο μήτε με χαίρειν  
εἰπὼν, μηδ' ὅστις, μὴ τίνος εἰρόμενος.

Μέρος δὲ τοῦ διδασκαλείου τέμενος ἀνέθηκε ταῖς Μούσαις ὁ Πλάτων. Τούτῳ δ' ἐφοίτησαν οὐ μόνον ἄνδρες [4. 30] ἀλλὰ καὶ γυναῖκες, Δεξιθέα τε ἢ ἐκ Φλιοῦντος καὶ Λασθένεια ἢ ἐξ Ἀρκαδίας.

Θεῖος δ' ἦν, ὡς εἴρηται πολλάκις, οὗτος ὁ ἀνὴρ, καὶ [5] πολλῶν τῶν ἐν τῷ βίῳ ἐγένετο εὐρετής, ὀνομάτων γὰρ καὶ πραγμάτων καὶ εἰδῶν [καὶ] συγγραφῆς. Ὀνομάτων μὲν τῆς ποιότητος, οὐδὲ γὰρ πρὸ τούτου ἐγινώσκετο τοῦνομα· ἀμέλει ἐν Θεαιτήτῳ φησὶν πρὸς Θεόδωρον [5. 5] ποιῶν τὸν Σωκράτην διαλεγόμενον καὶ λέγοντα ὅτι Ἴσως μὲν οὖν τὸ τῆς ποιότητος ὄνομα ξένον σοι δόξειεν εἶναι καὶ οὐκ εἰωθός'. Δηλοῖ δὲ καὶ Ἀριστοτέλης ἐν Κατηγορίαις λέγων ἄλλοτε λέγω, εἰπὼν τὸ λέγω ἀπ' αὐτοῦ τοῦ θεμένου τοῦνομα· εἰ γὰρ ἦν ἐν καταχρήσει, [5. 10] πάντως ἂν οὐ λέγω ἀλλὰ λέγεται εἶπεν, εἴωθεν γὰρ αὐτὸς καὶ ἅπαντες δ' οἱ παλαιοὶ τοῦτο ποιεῖν. Εὗρε δὲ καὶ τὸ τῶν ἀντιπόδων ὄνομα καὶ τὸ τοῦ μήκους ἀριθμοῦ. Πράγματα δ' εὗρεν φυσικὰ ἠθικὰ θεολογικὰ πολιτικά. Φυσικὰ μὲν ὅτι ἔδειξεν τὴν μαγνητικὴν λίθον μὴ ἔλκυσαν [5. 15] τὸν σίδηρον, ἀλλ' ὅτι ὁ ἀήρ ἐστὶν ὁ ὠθὼν αὐτὸν πρὸς αὐτήν. Μαθηματικὰ δὲ εὗρεν τὴν μέσην καλουμένην ἀνάλογον, περὶ ἧς ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ λόγον ἐποίησάμεθα. Λοιμωξάντων γὰρ τῶν Ἀθηναίων ἔπεμψαν ἐν Δελφοῖς χρησόμενοι τί ποιήσαντες παύσαιντο τοῦ λοιμοῦ· ἔχρησεν [5. 20] δὲ αὐτοῖς ὁ θεὸς διπλασιάσαντας τὸν βωμὸν οὕτως θῦσαι. Τυχάνοντος δὲ τοῦ βωμοῦ κύβου ἕτερον κύβον ἐπρωκοδόμησαν οἰόμενοι τοῦτο εἶναι τὸ ὑπὸ τοῦ χρησμοῦ λεγόμενον· εἶθ' ὡς οὐδὲ τοῦτο ποιησάντων ἐπαύσαντο, ἐπὶ τὸν Πλάτωνα πορευθέντες ἤρουντο αὐτὸν τί δέοι [5. 25] ποιεῖν. Ὁ δὲ φησὶν ὅτι Ὀνειδίζει ὑμῖν ὁ θεὸς ὡς ἀπείροις γεωμετρίας· ἔδειξε γὰρ μὴ ἰδιωτικῶς τὸ διπλάσιον ἐννοῆσαι, ἀλλ' εὐρεῖν μέσην τινὰ ἀνάλογον καὶ τούτῳ διπλασιάσαι ταύτην· ὅθεν οὕτω ποιησάντων παραυτικά ἐπαύσαντο [τὰ] τοῦ λοιμοῦ. Εὗρεν δὲ καὶ ἠθικά· τὸ [5. 30] γοῦν μὴ ἐπὶ μισθῷ διδάσκειν, ἠθικὸν ὄν, πρῶτος εὗρεν. Ἀμέλει Πυθαγόρας, καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ ἅπαντες, ἑκατὸν δραχμὰς χρυσοῦ λαμβάνων τὴν οἰκίαν μετεδίδου <σοφίαν>, κάπηλος μᾶλλον λόγων τυγχάνων ἢ φιλόσοφος. Ὅθεν καὶ τὸν Τίμαιον ἐπτά ἀργυρίων ὠνησάμενος [5. 35] ἀπὸ τῶν Πυθαγορείων κατὰ μίμησιν αὐτοῦ ἔγραψεν τὸν διάλογον· ὅθεν καὶ φέρεται τι ἔπος τοιόνδε·

Πολλῶν ἀργυρίων ὀλίγην ἠλλάξατο μολπήν,  
 ἔνθεν ἀφορμηθεὶς Τιμαιογραφεῖν ἐπεχείρει.

Εὐρεν δὲ καὶ πολιτικά· τὸ γοῦν τὰς στιβάδας κυκλοτερεῖς [5. 40] εἶναι αὐτὸς πρῶτος ἐφεῦρεν ὡς πολυχωρητοτέρας· δέδεικται γὰρ τοῖς γεωμέτραις ὅτι πάντων τῶν ἰσοπεριμέτρων χωρίων πολυχωρητότερος τυγχάνει ὁ κύκλος. Εὐρεν δὲ καὶ τὸ τρίτον τῆς πολιτείας εἶδος τὸ ἐξ ὑποθέσεως. Ἀλλὰ δὴ καὶ θεολογικὰ εὐρεν, οἷον τὸ τὰς [5. 45] ιδέας εἶναι ἐν τῷ παραδειγματικῷ. Οὐχ ὅτι καὶ ἄλλοι πρὸ αὐτοῦ οὐκ ἐγίνωσκον ὡς εἰσὶν αὐταί· Πυθαγόρας οὖν ἔλεγεν αὐτὰς ἐν τῷ ποιητικῷ εἶναι, καὶ Ἀριστοτέλης δὲ μετ' αὐτὸν ἐν τῷ ποιητικῷ, αὐτὸς δ' ὡς εἴρηται ἐν τῷ παραδειγματικῷ αὐτὰς ἔφησεν εἶναι, αἵπερ ἐπέκεινά εἰσιν [5. 50] τοῦ ποιητικοῦ. Ἀμέλει γοῦν καὶ φασιν αὐτὸν εὐρηκότα τὰς ιδέας ἐωρακέναι ἑαυτὸν τρίτον ἔχοντα ὀφθαλμόν. Εὐρεν δὲ καὶ τί ἐστὶν αἰών· οἱ γὰρ πρὸ αὐτοῦ αἰῶνα ἔλεγον τὴν ἀπειρίαν τοῦ χρόνου, αὐτὸς δὲ ἔδειξεν ὡς ἄλλη ἐστὶν ἡ ἀπειρία τοῦ χρόνου καὶ ἄλλος ὁ αἰών. [5. 55] Εὐρεν δὲ καὶ εἶδος συγγραφῆς τὸ διαλογικόν· εἰ γὰρ τις εἴποι ὅτι καὶ Ζήνων πρὸ αὐτοῦ διαλόγους ἔγραψεν καὶ Παρμενίδης, ἐροῦμεν ὅτι οὗτος μάλιστα αὐτῷ ἐχρήσατο.

Ἐξῆσεν δὲ πα' ἐνιαυτούς, καὶ διὰ τούτου δεικνύς ὡς [6] Ἀπολλωνιακὸς ὢν τυγχάνει. Ὁ γὰρ θ' τῶν Μουσῶν ἀριθμὸς ἐφ' ἑαυτὸν πολλαπλασιαζόμενος ἀπογεννᾷ τὸν πα' ἀριθμόν· ὅτι δ' αἱ Μοῦσαι ὑπηρέτιδες εἰσιν τοῦ Ἀπόλλωνος, οὐδεὶς ἀντερεῖ. Οὗτος δὲ ὁ πα' ἀριθμὸς [6. 5] δυναμοδύναμις λέγεται ὡς ἂν τοῦ γ', ἀριθμοῦ πρῶτου ὄντος διὰ τὸ ἔχειν αὐτὸν ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν, πολλαπλασιαζομένου καὶ ἀπογεννῶντος τὸν θ' (τριάκις γὰρ τρία θ') καὶ τοῦ ἐννέα τὸν πα' ἀριθμόν. ἔστιν δὲ καὶ ἐκ τῶν μετὰ τὸν βίον αὐτοῦ τὸ θεῖον αὐτοῦ [6. 10] καταμαθεῖν. Γυνὴ γοῦν τις ἀπῆλθεν χρησομένη εἰ δεῖ τὴν στήλην αὐτοῦ συντάξαι αὐτὴν τοῖς ἀγάλμασι τῶν θεῶν, ἔχρησεν δ' ὁ θεὸς τάδε·

Δόξης ἀντιθέοιο καθηγητῆρα Πλάτωνα  
 εὖ δρώης τίουσα, χάρις δὲ σ' ἀμείψεται ἐσθλή [6. 15]  
 ἐκ μακάρων, οἷσιν περ ἀνὴρ ἐνάριθμος ἐκεῖνος.

Ἄλλος δὲ χρησμὸς ἐδόθη ὡς δύο παῖδες τεχθήσονται, Ἀπόλλωνος μὲν Ἀσκληπιός, Ἀρίστωνος δὲ Πλάτων, ὧν ὁ μὲν ἰατρός ἐστὶ σωμάτων, ὁ δὲ ψυχῶν. Καὶ Ἀθηναῖοι δὲ τὴν γενεθλιακὴν αὐτοῦ ἡμέραν ἐπιτελοῦντες [6. 20] ἐπάδοντες φάσκουσιν·

Ἦματι τῷδε Πλάτωνα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν.

Ὅρα δὲ καὶ τὴν ὑπεροχὴν ἣν ἔσχεν πρὸς Πυθαγόραν· αὐτὸς μὲν γὰρ ἀπῆλθεν εἰς Περσίδα τὴν τῶν μάγων ὠφεληθῆναι θέλων σοφίαν, οἱ δὲ μάγοι διὰ τὸν Πλάτωνα [6. 25] Ἀθήναζε παρεγένοντο τῆς ἐξ αὐτοῦ μετασχεῖν φιλοσοφίας γλιχόμενοι.

## 2. Traducción

### Introducción a la filosofía de Platón (Anónimo)

[1] El maravilloso Aristóteles, cuando iniciaba su filosofía teológica, afirmó que todos los hombres desean conocer y, como prueba fiable de esto, mencionaba el amor a los sentidos: en efecto, amamos los sentidos porque queremos conocer algo.<sup>10</sup> Por mi parte, podría afirmar que lo mismo sucede con

<sup>10</sup> Aristóteles es calificado de δαιμόνιος, es decir, 'maravilloso', 'genial' (cfr. Proclo, *Theol. Plat.* 1. 36. 1; Olimpiodoro, *in Alc.*, 218. 13). El adjetivo no solo hace referencia al espíritu inspirado por los dioses del estagirita, sino que también alude a su lugar de intermediario, como un δαίμων. Su obra, pues,

Platón [1. 5]. Se puede ver, en efecto, que todos los hombres, como si se tratara de una fuente, quieren sacar de ella todo lo que cada uno considera provechoso.<sup>11</sup> Y digo ‘todos’ a aquellos que están constituidos según naturaleza,<sup>12</sup> y no los que son difíciles de ablandar y que, como murciélagos, no pueden mirar directamente la luz del sol, ellos, [1. 10] quienes además, al creer que solo existe lo sensible, no prestan ninguna atención a lo inteligible.<sup>13</sup>

## Capítulo 1

Podríamos deleitarnos mucho más aún con su filosofía, si describiéramos su vida y el carácter de su filosofía [1. 15].<sup>14</sup>

Y bien, el gran Platón tenía como padre a Aristón, hijo de Aristocles, y como madre a Pericción, descendiente del legislador Solón: de ahí que, imitando a este, publicó la *República* y las *Leyes*.<sup>15</sup> Él mismo se llamaba Aristocles por el

---

era considerada una preparación intermedia antes del estudio de Platón (Motta, 2014, p. 85, n. 1). La filosofía teológica es la *Metafísica* (más abajo se alude al plano teológico, es decir, metafísico), y la paráfrasis es la de Aristóteles, *Metaph.* 980 a 21. Ya en Platón, *R.* 475 b8-9, leemos: “¿Y acaso no diremos que también el filósofo es quien desea la sabiduría?”

<sup>11</sup> Cfr. Olimpiodoro, *in Alc.* 1. 3-9, que repite casi palabra por palabra este inicio de los *Prolegomena*. Durante algún tiempo esto llevó a suponer que el comentarista anónimo habría sido Olimpiodoro, pero esta hipótesis fue finalmente descartada por Westerink (2019 [1990], p. LXXVI-LXXXIX): o bien nuestro *excerptor* copió a Olimpiodoro, o bien los dos tienen una misma fuente común, Proclo.

<sup>12</sup> Me veo tentado a leer el griego κατὰ φύσιν ἔχοντας como κατὰ φύσιν εἶ ἔχοντας, pero el cambio no es necesario. El comentarista piensa en las condiciones naturales de los estudiantes, como lo subraya Platón en *Tht.* 144 a3-b7 y en *Ep. VII* 344 a-b.

<sup>13</sup> La comparación con los murciélagos aparece en Aristóteles, *Metaph.* 993 b 9-11: “En efecto, así como se encuentran los ojos de los murciélagos frente al resplandor del día, del mismo modo el intelecto de nuestra alma frente a las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas” (cfr. Asclepiades, *In. Metaph.* 4. 32-35, 114. 3-7, 114. 31-33, 117. 26-29; Olimpiodoro, *in Grg.* 30. 3. 19-22; Juan Filópono, *in de An.* 15. 23. 30-24. 1; Elías, *in Porph.* 15. 28-30, 24. 5-7; y David, *Proll.* 46. 20-25). Una crítica a los que se arruinan los ojos por mirar directamente la luz del sol leemos en Platón, *Phd.* 99 d4-e1 (cfr. Proclo, *Theol. Plat.* 2. 64. 20 ss.). Además de la imagería de la alegoría de la caverna aludida en este párrafo inicial, parece que el comentarista piensa también en la “gigantomaquia” de *Sph.* 246 a4 ss., en donde se habla de los amigos de la Ideas y sus contrincantes, los materialistas, puesto que el calificativo ‘difíciles de ablandar’ (ἀτερράμυνας) es muy pertinente para aquellos que solo creen en la existencia de las cosas materiales que pueden ser tocadas con las manos.

<sup>14</sup> Esto es, CAP. I (§ 1-6) y CAP. II (§ 7-12), respectivamente. Como anota Layne (2018, p. 534), en la Antigüedad se consideraba que la biografía de un autor estaba allí para corroborar su virtud y autenticar la efectividad de su sistema filosófico. En última instancia, los antiguos biógrafos pretendían mostrar “la vida de los filósofos como expresión manifiesta de sus enseñanzas” (Gaiser, 1988, p. 14). Para la relación entre doctrina filosófica y forma de vida en las biografías antiguas, véase Motta (2016) y Regali (2016).

<sup>15</sup> Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 17-20, después de mencionar a Solón como antepasado de Platón, escribe: “Por eso, en emulación de su ancestro (κατὰ ζῆλον προγονικόν) escribió las *Leyes* en doce libros”. Es notable, por otra parte, que nuestro comentarista utilice el término μίμησις y no ζῆλος, que significa más bien ‘pasión’, ‘fervor’ e incluso ‘rivalidad’. El motivo de la imitación es clave en los *Prolegomena*. Los diálogos platónicos son una *mímēsis* de conversaciones entre personas que de manera icónica evocan una belleza invisible, inteligible. Platón se sirve de la *mímēsis* para que el alma humana, que también es imagen de una realidad superior, encuentre placer cognoscitivo en la representación de un modelo (cfr. Olimpiodoro, *in Grg.* 46. 3). Con estas primeras ocurrencias del término, pues, es probable que el comentarista esté predisponiendo a su audiencia a la imitación de lo bello: así como



nombre de su abuelo paterno [1. 20], pero se cambió a ‘Platón’, ya sea por lo ancho de su pecho, ya sea por lo amplio de su frente, o, lo cual también es decir la verdad, por lo amplio y abierto de su estilo.<sup>16</sup> De igual modo Teofrasto, llamado antes Tírtamo, por la manera divina que tenía para expresarse se cambió a ‘Teofrasto’ [1. 25].<sup>17</sup>

Platón fue divino y apolíneo. Que era divino, es evidente a partir de sí mismo y de algunos sueños. A partir de sí mismo, porque se llamaba “siervo socio de los cisnes”;<sup>18</sup> igualmente a partir de los sueños. Sócrates, su maestro, un día antes de que aquel comenzara a frecuentarlo,<sup>19</sup> [1. 30] tuvo un sueño en el que un cisne sin plumas llegaba a su regazo y luego, cuando le crecían las alas, echaba a volar cantándole con una voz potente y dulce, de modo que cautivaba a todos los que le oían.<sup>20</sup> Esto quería decir que Platón lo iba a frecuentar como un inexperto, pero que luego llegaría a ser perfecto<sup>21</sup> y que sobresaldría tanto con sus enseñanzas [1. 35], que todos anhelarían escucharlas y que nadie podría ni intentaría resistirse a ellas.<sup>22</sup> Incluso el propio Platón se vio, cuando estaba a

---

Platón imitó a Solón, de la misma manera los estudiantes deberían imitar al divino Platón, es decir, reconocer en aquello que leen de los diálogos una remisión a realidades más bellas y verdaderas (cfr. Motta, 2014, p. 38 ss.).

<sup>16</sup> Cfr. Filodemo, *Acad. Ind.* col. II 40; Séneca, *Ep.* 58. 30. 3; Apuleyo, *Pl.* 1. 1. 1; Sexto Empírico, *M.* 1. 258. 2-5; Servio, *A.* 6. 668. 1-4; Proclo, *in Cra.* 16. 29; 123. 14; Amonio, *in Int.* 20. 18-20; y Suidas, s. v. Πλάτων, pi. 1707. 19-21.

<sup>17</sup> ‘Estilo’ y ‘forma de expresarse’ es la traducción del griego φράσις. Al parecer la φράσις de Platón alude a su estilo literario, es decir, la forma de escribir que desplegó en sus diálogos; la de Tírtamo, llamado Teofrasto por Aristóteles, a su forma de hablar o dicción (cfr. Cicerón, *Orat.* 62. 2; Estrabón 13. 2. 4. 6-11; Plinio, *Nat. praef.* 29. 2-3; Quintiliano, *Inst.* 10. 1. 83. 4-84. 1; Diógenes Laercio, *Vit.* 5. 38. 9-39.1; Proclo, *in Crat.* 16. 30; Amonio, *in Int.* 20. 19; Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 42; y Suidas, s. v. Θεόφραστος theta. 199. 5).

<sup>18</sup> Platón, *Phd.* 85 b5. Esta afirmación que en el *Fedón* está puesta en boca de Sócrates, fue atribuida por Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 30-31, al propio Platón, como creo, no por un error (*pace* Westerink, 2019 [1990], p. LX), sino con total deliberación, puesto que los comentaristas alejandrinos muchas veces identifican al Sócrates de los diálogos con el propio Platón y este tuvo una naturaleza apolínea.

<sup>19</sup> En el texto griego aparece el verbo φοιτᾶν que designa el “ir y venir” del discípulo, esto es, el frecuentar al maestro en un compartir la existencia (συζῆν), como leemos en Platón, *Ep.* VII 341 c7 y *Lg.* 624 b.

<sup>20</sup> La imagen del cisne que adquiere sus alas evoca el crecimiento de las plumas que experimentan las alas del alma en el *Fedro*, cuando esta contempla la belleza del mundo y le entran deseos de volar hacia lo divino (Platón, *Phdr.* 249 d6). La anécdota de Platón como cisne ha sido repetida por Apuleyo, *Pl.* 1. 1. 14-25; Tertuliano, *de An.* 46. 9; Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 5. 5-8; Orígenes, *Cels.* 6. 8. 18-22; y Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 83-86. Ateneo, *Deipn.* 11. 507 c-d, conserva la versión hostil, según la cual el cisne se convierte en un cuervo que picotea la cabeza calva de Sócrates.

<sup>21</sup> En el original hay un juego de palabras difícil de mantener en la traducción: como es de esperar, el jovencito Platón habría llegado hasta Sócrates todavía imperfecto (ἀτελής), para luego convertirse en perfecto (τέλειος). No hay que olvidar, por otra parte, el sentido religioso de estos adjetivos y su relación con los misterios: Platón habría encontrado a Sócrates siendo un “no iniciado” en la filosofía y luego habría alcanzado la perfección. En el pasaje del *Fedro* aludido en la nota anterior, precisamente *Phdr.* 284 b4, se habla de algunas almas que pierden sus plumas y quedan imperfectas, esto es, “no iniciadas” (ἀτελείς) en la contemplación del ser.

<sup>22</sup> Hacia el final de este primer capítulo (§ 6. 25) aparece otra vez el motivo de la atracción que experimentan las personas con Platón en un contexto educativo (nótese el uso de γλίχθεσθαι-γλίχόμενοι): aquí un auditorio anónimo, allí un grupo de magos que llegan a Atenas atraídos por la fama del filósofo.

punto de morir, que se convertía en cisne y que saltaba de un árbol a otro, ocasionando muchas dificultades a sus cazadores [1. 40] que no podían atraparlo.<sup>23</sup> Cuando el socrático Simias escuchó este sueño, afirmó que todos los hombres pondrían empeño en comprender el pensamiento de Platón, pero que ninguno podría, sino que cada uno haría su interpretación de acuerdo con su propio parecer, haciendo teología, física [1. 45] o lo que se eligiera.<sup>24</sup> Lo mismo, pues, sucedió tanto con Homero como con Platón. Por lo armonioso de su estilo, se han vuelto accesibles para todos en la forma en la que cada uno quiera tratarlos. Y no solo estos sueños lo muestran como apolíneo, sino también su propio modo de vivir [1. 50], que era uno purificador.<sup>25</sup> En efecto, de la misma manera era también el dios, como lo muestra incluso su propio nombre: ‘Apolo’, pues, significa el que está separado de la multiplicidad, ya que la ‘a’ es un prefijo privativo.<sup>26</sup> Es más, a partir del momento de su nacimiento deducimos que era apolíneo. Nació, pues, en el séptimo día [1. 55] del mes de Targelión, en el cual los delios llevan a cabo la fiesta en honor a Apolo. Sócrates, por otra parte, nació en el sexto día de este mes, en el que se festejaba el nacimiento de Artemisa. Esto señala la primacía de Sócrates tanto en el tiempo como en la enseñanza [1. 60].<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Adviértase la contraposición entre estos cazadores que no pueden atrapar a Platón (μη δυναμένων ἐλεῖν αὐτόν) y la fuerza de este que, con la dulzura de su canto, atrapaba a su audiencia (ὡς ἅπαντας ἐλεῖν τοὺς ἀκούσαντας). En el manuscrito se lee el participio καταπηδῶντα que Westerink (2019 [1990], p. 2, app. crit.) corrigió en μεταπηδῶντα. La idea del cisne que cambia de lugar (μετα-), yendo de un árbol a otro, es clara, pero no veo razones para aceptar la corrección y sigo aquí al manuscrito. El comentarista podría estar aludiendo a un salto del ave, desde arriba hacia abajo (κατα-), que incluso descendiendo, esto es, aproximándose a sus cazadores, se las ingenia constantemente para escapar.

<sup>24</sup> Cfr. Olimpiodoro, in Alc. 2. 155-162. Con esta distinción el comentarista pone en evidencia la *polyphonia* del pensamiento platónico, tal como lo afirmaba Ario Dídimos (*apud* Estobeo, *Anth.* 2. 7. 4a. 30-31), el maestro romano de Augusto: “Platón era ‘polífono’, no ‘polídoxo’, como algunos creen”.

<sup>25</sup> Para Proclo, in Alc. 5. 10, Apolo es “el guía de la vida de purificación”. Cfr., además, Damascio, in *Phd.* 360. 1-2: “Porque era apolíneo según una vida de purificación dice [sc. Sócrates/Platón]: «servidor de los cisnes»”.

<sup>26</sup> Platón, *Cra.* 405 a6-406 a3, relaciona el nombre de Apolo con la liberación y la ablución (Ἀπολούων), con la simpleza o singularidad (Ἄπλου), con el lanzamiento constante de flechas (ἀεὶ βάλλων), o con la consonancia que hay en las revoluciones del cielo o en la música (ὄμο-πολῶν, entendiendo ἄ-, no como privativo, sino como el inclusivo ὁμοῦ). A partir de la conexión con lo simple o “no doble” es probable que el comentarista haya establecido la etimología de Apolo como la negación de la multiplicidad, la cual es recogida por Plutarco, *Moralia* 381 F1-3; 393 B10; Plotino, 5. 5. 6. 27-28; Jámblico, in *Nic.* 13. 11; Hermias, in *Phdr.* 89. 33; Macrobio, *Sat.* 1. 17. 7; y Lido, *de Mensibus* 2. 4. 19.

<sup>27</sup> La fuente para la fecha de nacimiento de Platón es la *Cronología* de Apolodoro, según lo reporta Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 2. 8-10. Al incluir la fecha de nacimiento de Sócrates está claro que el comentarista pretende establecer una conexión entre maestro y discípulo, una suerte de continuación espiritual. La expresión “esto señala la primacía de Sócrates” no parece suponer necesariamente una superioridad del maestro respecto del discípulo (como sí es el caso en § 3. 8), sino una anterioridad cronológica y, diríamos, profesional.

[2] Ahora bien, para hacer un reporte acabado de su vida, procedamos por medio de divisiones.<sup>28</sup> Todo lo que llega a ser, llega a ser tanto en un tiempo como en un lugar, y también Platón, por cierto, puesto que nació, lo hizo en un tiempo y en un lugar. Conozcamos, entonces, los detalles de cada uno de estos puntos, como así también [2. 5] los acontecimientos en los que se dio su nacimiento y los relacionados con él. Nació, pues, durante la 88ª Olimpiada, bajo el arcontado de Aminias, cuando Pericles aún vivía y la guerra del Peloponeso acababa de estallar, siendo seis años menor que Isócrates.<sup>29</sup> En cuanto al lugar [2. 10], nació en Egina, después de que en aquel entonces su padre Aristón fuera enviado a Egina por los atenienses como colono. Esto es lo referido al tiempo y al lugar en el que nació.<sup>30</sup>

Cerca de la fecha del parto, cuando su madre aún [2. 15] lo tenía en el vientre, su padre tuvo un sueño: no unirse sexualmente a ella hasta que diera a luz.<sup>31</sup> Esto señaló que no hay que elegir la relación sexual por placer, sino para la procreación de los hijos y solo para eso, a fin de que el que está por nacer nazca puro, sin haber adquirido una mancha de una unión sexual consumada por la desvergüenza [2. 20] a último momento.<sup>32</sup> Su madre, por otra parte, luego del

<sup>28</sup> Como anota Westerink (2019 [1990], p. 48, n. 19) el procedimiento por divisiones es el favorito para los filósofos alejandrinos tardíos. Este método es aplicado, sobre todo, en cuestiones de filosofía y medicina, pero también, como aquí, aunque sin mucho éxito, en el plano de la biografía.

<sup>29</sup> Este dato no es del todo preciso: los años que incluye la Olimpiada aludida van del 428/427 al 425/424. Isócrates nació en el 436, por lo que Platón, seis años menor, debió haber nacido en el 430; Aminias fue arconte en el 423/422 y Pericles ya había muerto en el 429.

<sup>30</sup> Respecto del lugar de nacimiento, Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 3. 6-10, comenta: “Y según algunos nació en Egina, en la casa de Fidíades, el hijo de Tales, como cuenta Favorino en su *Historia variada*; su padre, junto con otros, había sido enviado como colono y luego había regresado a Atenas, cuando fueron expulsados por los Lacedemonios que defendían a los eginetas”.

<sup>31</sup> Escribe Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 2. 1-7: “Espeusipo en el escrito *Banquete fúnebre de Platón*, Clearco en el *Encomio de Platón* y Anaxímenes en el segundo libro *Sobre los filósofos* refieren que, como se decía en Atenas, Aristón violentó a Perictíone cuando estaba madura, pero no pudo; cuando cesó en su violencia, vio la imagen de Apolo, por eso la conservó pura de la unión marital hasta el momento del parto”. El pasaje es controvertido (cfr. la discusión de Riginos, 1976, p. 9-15; y Tarán, 1981, p. 228-235). Nuestro comentarista anónimo seguramente conoció esta versión y entendió que Aristón intentó mantener relaciones sexuales con Perictíone que se encontraba ya en una etapa avanzada de su embarazo y, quizás por eso, no estaba dispuesta para el coito. Después de que Aristón fracasara en su propósito, que iba en contra de la voluntad de su mujer, se le reveló la imagen de Apolo (no necesariamente en sueños), por lo que reconoció que el dios protegía al niño de toda impureza. Es notable cómo el autor de los *Prolegomena* excluye este episodio de la sección que le dedica al dios Apolo en la vida de Platón (§ 1. 26-60), tal vez, como anota Westerink (2019 [1990], p. 48, n. 23), para evitar un escándalo o la analogía con el nacimiento inmaculado de Jesús. Muchos, pues, han entendido la expresión καθάρων γάμου φυλάξαι como “conservarla pura de matrimonio”, es decir, ‘virgen’ (cfr. Jerónimo, *adversus Iovinianum* 1. 42: *et sapientiae principem non aliter arbitrantur nisi de partu virginis editum*), pero ¿podría tratarse aquí de una hipálage, de modo que no sería Perictíone quien debía ser conservada pura, sino la relación marital? Esto pondría el foco de atención en la figura de Platón como un niño puro, protegido por Apolo (vid. nota siguiente).

<sup>32</sup> Esta última parte del texto es difícil de comprender. Las traducciones entienden la expresión ἐξ ὕστερον con un sentido temporal (cfr. Westerink, 2011 [1962], p. 4: “through later intercourse”; Trouillard, en Westerink 2019 [1990], p. 4: “de relations sexuelles ultérieures”; Motta, 2014, p. 90: “da una successiva unione sessuale”). Mi traducción va en la misma línea, pero ¿podría interpretarse en este contexto ὕστερον como matriz o placenta? (Debo esta sugerencia al profesor R. Cornavaca, UNC).

parto, lo alzó y llevó al monte Himeto, porque quería hacer un sacrificio a Apolo, protector de pastores, y a las Ninfas.<sup>33</sup> Después de recostarlo allí, encontró al regresar que tenía su boca llena de miel: [2. 25] habían llegado unas abejas que hicieron esto como vaticinio de que las palabras que saldrían de él, como dice el poeta, serían “más dulces que la miel”.<sup>34</sup> La dieta con la cual fue alimentado no era a base de animales, sino de vegetales.

Cuando tuvo la edad suficiente, frecuentó a Dionisio, el gramático, [2. 30] a quien recuerda en sus *Cartas*. No creyó, pues, justo dejar a su maestro de la infancia sin ser recordado. Frecuentó a Aristón, el maestro de gimnasia, ya que también a esto prestaba mucha atención, tanto que venció incluso en dos competencias, en las de Olimpia y Nemea.<sup>35</sup> [2. 35] Después de estos, frecuentó a Dracón, el músico, quien era uno de los discípulos de Megilo, alumno de Damón, a quien recuerda en el *Teeteto*.<sup>36</sup> Pasó por estas tres, letras, gimnasia y música, para exhortar también a sus propios discípulos a que siguieran el mismo recorrido [2. 40].<sup>37</sup> Sabía, pues, que estas disciplinas pueden corregir las tres

---

En ese caso, se podría traducir: “[...] de una unión sexual a causa de la fealdad de la placenta”, como si la placenta que envuelve al niño, a mi entender, hubiera sido manchada por el acto sexual desvergonzado de sus padres. Sea como fuere, hay en el pensamiento de fondo una crítica de raigambre cristiana a los que mantienen relaciones sexuales solo por placer y no para procrear. Cfr. Justino, 1 *Apol.* 29. 1. 2; Atenágoras, *leg.* 33. 1. 1-4, autores cristianos que se hacen eco del pensamiento estoico de Musonio Rufo, xii: “Es necesario que quienes no son desenfrenados o inmorales consideren que las relaciones sexuales solo están justificadas en el matrimonio y cuando tienden a la generación de los hijos, porque eso también es legal; en cambio, las que persiguen el mero placer son injustificadas e ilegales, incluso si se dan en el matrimonio”.

<sup>33</sup> Si bien el pasaje es algo ambiguo, no creo que Pericción haya querido sacrificar al niño en honor a Apolo y las Ninfas (*pace* Motta, 2014, p. 90). El verbo *θύω* tiene aquí su sentido general de “hacer una ofrenda”, por lo cual la idea sería esta: Pericción quería agradecer al dios por el nacimiento de su hijo, ruego al niño para preparar la ofrenda y el rito, pero cuando vuelve lo encuentra con la boca llena de miel (cfr. Riginos, 1976, p. 19).

<sup>34</sup> El poeta es Homero (cfr. *Il.* 1. 249). La anécdota es referida también por Cicerón, *Div.* 1. 78. 12-79. 1; Valerio Máximo, 1. 6. ext. 3.1-11; Plinio, *Nat.* 11 55. 3; Eliano, *VH.* 10. 21. 1-8; 12. 45. 4; y Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 24-29.

<sup>35</sup> Las referencias al maestro inicial de letras y al de gimnástica se encuentran también en Apuleyo, *Pl.* 1. 2. 10-12; Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 4. 3-5; Porfirio, *Hist. Philos.* fr. 14; Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 32-36; y Suidas, s. v. Πλάτων, *pi.* 1707. 13-15. A menos que el comentarista se refiera a alguna carta no preservada en el corpus epistolar que hoy tenemos, la cita de Dionisio es errónea (la confusión es con el tirano de Siracusa; vid., *infra*, § 4. 15). El texto de Olimpiodoro es el que da la referencia correcta (Platón, *Amat.* 132 a): “Cuando estuvo en edad frecuentó primero al gramático Dionisio para el aprendizaje habitual de las letras; a él recuerda en *Los amantes*, para que tampoco el maestro Dionisio se quedara sin su lugar en la memoria de Platón”. Que el ateniense participó además en los juegos ístmicos y píticos es atestiguado por Dicearco, *apud* Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 4. 10-5.1; Apuleyo, *Pl.* 1. 2. 13; y Porfirio, *Hist. Philos.* fr. 14. 5. Además de nuestro pasaje, solo Servio, *A.* 6. 668, le atribuye una victoria en los certámenes.

<sup>36</sup> En el *Vindobonensis* (V) se lee *ἐκ γεμύλλων*, lo cual no tiene sentido y es impreso *inter cruces* por Westerink (2019 [1990], p. 4). A partir de Plutarco, *de mus.* 17. 1136 f (ed. Weil-Reinach), se puede reconstruir el nombre de Megilo, oriundo de Agrigento, quien habría pertenecido al círculo de discípulos de Damón. Este último es recordado por Platón, no en el *Teeteto* como se afirma erróneamente aquí, sino en *Alc.* 1 118 c6, *La.* 180 d, 197 d2, 200 a2, b5-6; y *R.* 400 b, c4, 424 c6.

<sup>37</sup> Riginos (1976, p. 39, n. 5) sugiere que la fuente directa de este pasaje es Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 44-48. Allí el alejandrino pasa revista a este triple curso de estudios (gramática, música y lucha) por el cual transitó Platón, como todos los jóvenes de Atenas. Ahora bien, que nuestro comentarista

partes del alma: con las letras se agudiza la parte racional de ella; con la música se amansa lo irascible, así como lo concupiscible se fortalece con la gimnasia.<sup>38</sup> [3] Después de estos estudió con los poetas ditirámicos, ya que quería aprovechar algo de su impronta; de hecho, el primero de sus escritos, el *Fedro*, tiene algo de ditirámico.<sup>39</sup> Frecuentó asimismo a los trágicos porque quería imbuirse de lo solemne que hay en ellos [3. 5] y también a los cómicos porque quería aprovechar algo de su estilo.<sup>40</sup> Quedó impresionado, por ejemplo, con la impronta de Aristófanes, quien es superior a los demás poetas cómicos. Que asumió el estilo de este lo pone de manifiesto el epigrama que compuso para Aristófanes y que dice así [3. 10]:

“Las Gracias, buscando un santuario que ocupar, lo que querían encontrar encontraron, el alma de Aristófanes”.<sup>41</sup>

interprete además que Platón hizo este recorrido de formación para aconsejar a sus propios discípulos que sigan por el mismo camino (ἵνα καὶ τοὺς αὐτοῦ μαθητὰς διὰ τῶν αὐτῶν ἀγεσθαι παρακελεύσῃται), no debería ser entendido como una “tonta conjetura” (así lo cree Riginos, *loc. cit.*), ya que, en realidad, el autor de los *Prolegomena* parece interesado en resaltar el carácter psicagógico de la enseñanza de Platón y el papel de este como maestro exhortador en el camino de la virtud física y espiritual.

<sup>38</sup> En el trasfondo de esta consideración está, por supuesto, el libro cuarto de la *República* con su tripartición del alma. Hay que notar, además, que en este contexto la música juega un rol clave, ya que, si es correctamente practicada, puede armonizar lo rígido y lo blando que hay en el alma humana (cfr. *R.* 410 b-411 e; también *Lg.* 766 a1-4).

<sup>39</sup> Con toda probabilidad, el anónimo comentarista tiene en mente lo que dice Sócrates en *Phdr.* 238 c9-d3: “Escúchame, entonces, en silencio. Y es que este lugar, en verdad, parece divino, de modo que no te asombres, si me quedo muchas veces, mientras avanza mi discurso, como poseído por las ninfas. En este momento, pues, mi voz no está lejos del ditirambo”. Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 63-65, por otra parte, afirma: “Que Platón también cultivó los ditirambos, es evidente a partir del diálogo *Fedro*, que huele mucho al estilo ditirámico, siendo este diálogo, como se dice, el primero que escribió Platón”. El autor de los *Prolegomena* dirá más adelante (CAP. x § 24. 7-12) que el *Fedro* es el primero de los diálogos por dos razones: a) Platón se pregunta en él si es necesario escribir o no, razón por la cual no podría haber escrito otro diálogo anterior a este en donde se cuestiona la necesidad de la escritura; b) si Platón estudió en la primera juventud con los poetas ditirámicos y el *Fedro* tiene mucho de este género, el diálogo entonces pertenece a su primera etapa de escritor, ya que no pudo renunciar por completo a lo que aprendió con ellos.

<sup>40</sup> Para algunos, el verso citado más abajo (§ 3. 26) alude a la quema de las tragedias compuestas por Platón antes de dedicarse a la filosofía. Cfr. Eliano, *VH.* 2. 30. 1-11; Apuleyo, *Pl.* 1. 2. 14-19; Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 5. 1-3; Proclo, *in R.* 1. 205. 1-13; Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 76-79; Suidas, s. v. Πλάτωνος *πi.* 1707. 15-17. Que el espíritu del teatro atraviesa los diálogos es indiscutible. Solo basta recordar el último día de Sócrates en prisión y aquellas escenas de gran patetismo mezcladas con momentos de distensión que provocan incluso la risa (cfr. *Phd.* 62 a8, 64 a10-b, 77 e3, 84 d8, 115 a5 etc.) o la hilarante irrupción del borracho Alcibíades en casa de Agatón y la seriedad con que elogia a Sócrates y relata sus padecimientos. En última instancia, Platón, como el verdadero poeta que es capaz de componer tanto tragedia como comedia (*Smp.* 223 d4-5), imita en ellos la tragicomedia de la vida en donde continuamente se intercalan placeres y dolores (cfr. *Phlb.* 50 b1-4). Sea como fuere, hay que decir que los escritos de Platón son dramas filosóficos, “sin metro” (cfr. CAP. IV § 14. 5), con un gran interés en ganarse a su receptor para la vida filosófica.

<sup>41</sup> Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 71-72, ofrece otra versión de este dístico dedicado a Aristófanes en el momento de su muerte: αἱ Χάριτες τέμενός τι λαβεῖν τόπερ οὐτι πεσεῖται | ζητοῦσαι ψυχὴν εὖρον Ἀριστοφάνους (“Las Gracias, buscando ocupar un santuario que no se cayera | encontraron el alma de Aristófanes”). Probablemente es la versión original ya que concuerda casi por completo con los versos conservados en la *vita Aristophanis* (= Platón, *Epigr.* 14, ed. Page): ἀποθανόντα δὲ οὕτω

Emuló también a Sofrón, el mimógrafo, como si quisiera perfeccionar su técnica imitativa. [3. 15] En efecto, quien escribe diálogos pone en escena la imitación de personajes.<sup>42</sup> Asimismo frecuentó a los pintores queriendo aprender la mixtura variada de los colores, de ahí que escribió en el *Timeo* un extenso discurso sobre los colores.<sup>43</sup> Y en esto se mantenía ocupado hasta los veinte años de edad; después de eso, frecuentó [3. 20] a Sócrates y pasó diez años con él, ya que quería aprender la filosofía moral. Cuando descubrió que Sócrates superaba a todos los demás maestros, se dice que, en el momento de tirar al fuego aquello en lo que antes se había esforzado, recitó para sí mismo este verso [3. 25]:

“Hefesto, ven aquí. Ahora Platón necesita algo de ti”.<sup>44</sup>

Se mostró, como ningún otro, el más benévolo para con Sócrates. Por ejemplo, cuando este fue juzgado y se encontraba en prisión, aquel subió al estrado [3. 30] y soltó su voz abruptamente: “Aunque soy joven, señores, he subido al estrado”. Los jueces se irritaron y lo hicieron bajar, pero él, una vez liberado, salió del tribunal, porque ya no soportaba permanecer allí.<sup>45</sup> Después

---

Πλάτων ἐτίμησεν ἐν ἐπιγράμματι ἔρωελεγεῖωι· αἱ — Ἄρ. (ed. Koster). El autor de los *Prolegomena* cita los versos, al parecer, de memoria (διζόμεναι replica ζητοῦσαι), cambiando la última parte del hexámetro que le habría sido extraña (¿cómo podría caerse una parcela de tierra sagrada o τέμενος?). Entiendo que la oración ὅπερ ἤθελον εὔρειν depende del objeto directo de εὔρον, un implícito τοῦτο, y que ψυχὴν... Ἀριστοφάνους es aposición. La traducción de Motta (2014, p. 93: “alla ricerca di un santuario a loro gradito”) en consonancia con la de Westerink (2011 [1962], p. 6: “seeking for a sanctuary that would please them”) y Trouillard (1990, p. 5: “Cherchant un sanctuaire qui leur fût agréable”) sugiere que la oración relativa depende de τέμενος, pero en ese caso ¿cómo se interpreta el infinitivo εὔρειν que queda sin traducción?

<sup>42</sup> De acuerdo con Valerio Máximo, 8. 7. ext. 3. 20-23; Quintiliano, 1. 10. 17. 8; Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 18. 1-3; y Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 66-69, cuando Platón murió, encontraron debajo de su almohada un librito del mimógrafo. Valerio Máximo cita la anécdota para señalar que incluso en su última hora de vida el filósofo no dejó de estudiar y Diógenes Laercio para señalar que fue él quien introdujo en Atenas los mimos de Sofrón por primera vez. Ateneo, *Deipn.* 11. 504 b, por su parte, reporta con su conocida hostilidad que el “sabio Platón” tenía aquellos mimos siempre a la mano, con lo cual sugería que era un plagiador.

<sup>43</sup> Esta afirmación seguramente surge a partir del pasaje dedicado a los colores en el *Timeo* (*Ti.* 67 c4-68 d7). Cfr. también Apuleyo, *Pl.* 1. 2. 14 (*Picturae non aspernatus artem...*); Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 5. 2; y Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 51-52. Para la teoría platónica de los colores, cfr. Gaiser (1965).

<sup>44</sup> Se trata de un eco de Homero, *Il.* 18. 392. Nótese la ironía implícita en esta anécdota: Platón quema sus trabajos de poesía readaptando un verso homérico, es decir, haciendo poesía. Que el autor aludido sea Homero sugirió a algunos que Platón no quemó sus tragedias (vid., *supra*, n. 40), sino unos versos épicos, porque reconoció que eran muy inferiores a los de aquel (cfr. Eustacio, *in Il.* 4. 198. 19).

<sup>45</sup> El autor de los *Prolegomena* cita este episodio como testimonio de la más sincera benevolencia (εὐνοῦστατος) que Platón tenía para con Sócrates. Para este hecho Diógenes Laercio, *Vit.*, 2. 41. 6, se basa en el historiador judío Justo de Tiberiades quien reporta las palabras del filósofo (“Siendo el más joven, señores atenienses, de los que han subido al estrado”) y la respuesta de los jueces (“¡Bájate, bájate!”). Como sucede en otras secciones del texto, el comentarista solo cita testimonios favorables a Platón. Por este motivo no reporta *verbatim* los gritos de irritación de los jueces para no contribuir a una imagen negativa del filósofo que lo ridiculice, sino que pone énfasis en su retirada voluntaria del lugar, ya que no podía seguir soportando la injusticia contra su maestro. En este punto y de

de haber aprovechado el estudio de la filosofía moral con Sócrates y de ocasionar al propio Sócrates muchas dificultades en sus conversaciones, publicó algunos escritos, [3. 35] que llegaron incluso a las manos de Sócrates, cuando este todavía estaba con vida. El diálogo que había escrito era el *Lisis* y cuando Sócrates dio con él dijo a sus compañeros: “Este jovencito me lleva a donde él quiere, cuanto él quiere y hasta quienes él quiere”.<sup>46</sup> Y bien, después de frecuentar a Sócrates, se dirigió [4] a los pitagóricos, ya que quería perfeccionar con ellos la habilidad de significar las cosas por medio de números, de ahí que haya dejado testimonio de muchas de estas cosas en el *Timeo*.<sup>47</sup> También frecuentó a Cratilo, el heraclíteo, y a Hermipo, el parmenídeo, [4. 5] porque quería aprender las doctrinas de Heráclito y Parménides, de ahí que existan dos diálogos escritos por él, el *Cratilo* y el *Parménides*, en los cuales recuerda las doctrinas de aquellos hombres antes mencionados.<sup>48</sup> Habiendo aprendido que los pitagóricos tenían el origen de su

---

manera repentina, Olimpiodoro, *in Grg.* 41. 7. 1, concluye: “Y se marchó (sc. Platón) entonces a Sicilia”, quizás a partir de *Ep. VII* 326 b5-6, en donde Platón, después de repasar las peripecias políticas de su ciudad y la condena de Sócrates, escribe: “Con este pensamiento vine la primera vez que llegué a Italia y Sicilia”. Me parece, por último, del todo acertada la suposición de Riginos, 1976, p. 57, según la cual toda esta historia pudo haber sido moldeada a partir de Jenofonte, *Mem.* 3. 6. 1-2. Aquí es Glaucón, el hermano de Platón, que sin haber cumplido aún veinte años, quiso hablar en la asamblea, deseoso de estar al mando de la ciudad, pero nadie, ni él mismo ni sus familiares, pudo evitar que fuera expulsado del estrado, a no ser Sócrates que era benevolente para con él gracias a su relación con Cármides y Platón (εὔνους ὢν διὰ τε Χαρμίδην τὸν Γλαύκωνος καὶ διὰ Πλάτωνα).

<sup>46</sup> Esta observación del alejandrino hace comenzar la carrera literaria de Platón cuando Sócrates todavía estaba con vida y presenta, como una de sus primeras publicaciones, el *Lisis* que el propio Sócrates tuvo la ocasión de leer. Al respecto, encontramos en Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 35. 7-10, rastros de la corriente antiplatónica, ya que la reacción de Sócrates después de leer el texto es negativa: “¡Por Hércules, cuántas mentiras me achaca el jovencito!” (cfr. Aristóteles, *Rh.* 1398 b 30-33: “[...] o como dijo Aristipo contra Platón, cuando, según él creía, este hablaba demasiado autoritativamente: «pero nuestro compañero, por cierto, no <sc. diría> nada por el estilo», refiriéndose a Sócrates”). El anónimo autor de los *Prolegomena* quizás depende también del pasaje hostil de Diógenes Laercio, pero solo está interesado en mostrar la cordialidad entre los dos filósofos, por lo que habría alivianado el relato poniendo en evidencia la actitud madura del joven Platón que con “brillantez creativa” hace de su personaje Sócrates lo que quiere (cfr. Layne, 2018, p. 538). El afamado erudito bizantino del siglo XI, Miguel Pselo, *Op.* 33. 2-4, depende, al parecer, de los *Prolegomena*: “Sócrates, el famoso hijo de Sofronisco, cuando se encontró con los diálogos platónicos, dijo: «este jovencito – hablando de Platón– me lleva a donde él quiere»”.

<sup>47</sup> Platón, *Ti.* 35 a1-36 d7 y 53 c4-55 c6. Proclo, *in Prm.* 623. 33-34, habla de “la educación a través de las matemáticas” como rasgo distintivo de los pitagóricos y en *in Ti.* 1. 7. 26-31, menciona, entre otros aspectos pitagóricos del diálogo, “el delimitar el Universo con el lenguaje de los números” (τὸ ἐν ἀριθμοῖς τὰ ὅλα ἀφορίζομενον). La estadía de Platón entre los pitagóricos del sur de Italia está bien atestiguada, cfr. Filodemo, *Acad. Ind.* col. x 8-9; Cicerón, *Tusc.* 1. 39. 1-4; Valerio Máximo, 8. 7. ext. 3. 15-18; Apuleyo, *Pl.* 1. 3; Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 6. 7-8; y Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 89-93; *in Grg.* 41. 6. 10-11; 41. 7. 1-4.

<sup>48</sup> Desde joven, escribe Aristóteles, *Metaph.* 987 a 32, Platón estuvo familiarizado con Cratilo y las doctrinas de Heráclito (cfr. Apuleyo, *Pl.* 1. 2. 19-20). El testimonio de Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 6. 2-3, ubica la relación con la doctrina heraclíteo y parmenídea después de la muerte de Sócrates: “[...] se volcó al estudio con Cratilo, el heraclíteo, y con Hermógenes, el que seguía la filosofía de Parménides”. Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 86-89, que parece depender de este informe, no menciona a Hermipo ni a Hermógenes y escribe: “[...] una vez que murió Sócrates, recurrió (sc. Platón) a Cratilo, el heraclíteo, como maestro, a quien incluso le escribió un diálogo homónimo que tituló «Cratilo o sobre la rectitud de los nombres»”. Es probable que el autor de los *Prolegomena* también dependa aquí de Diógenes Laercio y que haya escrito erróneamente Hermipo en lugar de Hermógenes, pero ¿acaso fue este un

filosofía en Egipto [4. 10], marchó hacia Egipto y regresó después de perfeccionar allí los estudios de la geometría y la hierática.<sup>49</sup> Luego, cuando llegó a Fenicia, encontró casualmente a unos persas y aprendió de ellos la enseñanza de Zoroastro.<sup>50</sup> De allí llegó después a Sicilia porque quería observar [4. 15] el cráter del Etna. Fue entonces cuando entró en contacto con Dionisio.<sup>51</sup>

Después de esto, una vez que llegó a Atenas, estableció una escuela cerca de la choza del misántropo Timón, quien se mostraba desagradable con todos, [4. 20] como lo muestran los epigramas de su tumba, pero toleraba la compañía de Platón con mucha benevolencia. Estos son los epigramas:

“Aquí, habiendo roto el lazo con esta vida maldita, yazco:  
quién soy, no lo sabréis. ¡Mal nacidos, ojalá mal se mueran!” [4. 25].

El segundo dice así:

“Tú, pasa de largo esta estela sin saludarme,  
y sin preguntar quién soy ni de quién soy hijo”.<sup>52</sup>

---

seguidor de Parménides? Parece verosímil que Diógenes simplemente asoció el rol de Hermógenes como contrincante de Cratilo en el diálogo homónimo y opuso así Parménides a Heráclito.

<sup>49</sup> Los viajes a Egipto están muy bien atestiguados, aunque es muy probable que los biógrafos antiguos se hayan apoyado en las referencias de los propios diálogos, sobre todo, los tardíos, para imaginar un viaje del filósofo al país africano. Cfr. *Socr. Ep.* 28; Cicerón, *Fin.* 5. 87. 3; Diodoro Sículo, 1. 96. 2. 6; Valerio Máximo, 8. 7. ext. 3. 7-10; Plutarco, *Moralia* 354 E, 578 F 8; Apuleyo, *Pl.* 1. 3. 8-10; Filóstrato, *VA* 1. 2. 13-18; Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 6. 8; Clemente de Alejandría, *Strom.* 1. 15. 69. 1. 2; Lactancio, *Inst.* 4. 2. 4; Agustín de Hipona, *Doctr. Chr.* 2. 28; Procopio de Gaza, *Ep.* 2. 8; Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 134-138; *in Grg.* 41. 7. 5. A partir de nuestro pasaje, sin embargo, y considerando que para algunos también Pitágoras visitó a los egipcios (Diógenes Laercio, *Vit.* 8. 2. 3; Porfirio, *VP* 6-7; Jámblico, *VP* 2. 12. 9-4. 19. 4), parece claro que el comentarista quiso establecer una conexión directa entre Platón y el pitagorismo, una continuidad intelectual y espiritual, aunque ya sabe quién es su favorito (vid., *infra*, § 6. 23-27). Por último, es cierto que Platón muestra admiración por la milenaria historia de Egipto (conservada por su escritura sagrada), pero también parece lamentar que allí, a diferencia de Atenas, no tuviese un lugar predominante la filosofía, eclipsada casi por completo por la religiosidad del país.

<sup>50</sup> Cfr., *infra*, n. 70. “Zoroastro, el hijo de Horomazes” aparece mencionado en Platón, *Alc.* 122 a, junto con la teología de los Magos. Plinio, *Nat.* 30. 9. 2, incluye a Platón entre los personajes ilustres que viajaron para aprender esta afamada ciencia de Zoroastro; Proclo, *in R.* 2. 109. 7-16, cita al epicúreo Colotes quien criticaba a Platón por haber tomado de Zoroastro el mito de Er; Apuleyo, *Pl.* 1. 3. 12-14, cuenta que el ánimo de Platón lo impulsaba a viajar hasta los indios y magos, pero la guerra se lo impidió. Casualmente por la guerra en Persia, como afirma Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 138-141, Platón tuvo que cambiar de rumbo y dirigirse a Fenicia. Allí se encontró de casualidad con unos magos que le enseñaron su doctrina.

<sup>51</sup> Platón, *Phd.* 111e, alude a los ríos de barro y lava que corren en Sicilia y quizás de esto dependen las fuentes antiguas para proponer un primer viaje de Platón a la isla, por curiosidad “científica”. Cfr. Apuleyo, *Pl.* 1. 4. 8-10; Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 18. 4; Ateneo, *Deipn.* 11. 507 b; Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 94-96; *in Grg.* 41. 7. 8-9. En Sicilia entró en contacto con Dionisio el Viejo, pero el comentarista no se explaya más allá en los detalles de la aventura que vivió allí Platón ni de los supuestos viajes sucesivos que hizo. Cfr. Diodoro Sículo, 15. 7. 1. 1-2. 1; Plutarco, *Dio* 4. 1. 1-20. 4. 2; Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 18. 3-23. 4; Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 97-113; *in Grg.* 41. 7. 10-8. 17.

<sup>52</sup> Sobre Timón, véase *Socr. Ep.* 24. 2. 1-6; y Plutarco, *Ant.* 70. 1. 1-71. 1. 1. Pausanias, 1. 30. 4. 1-4, después de describir la Academia y mencionar la tumba de Platón, escribe: “Por este sector se aparece



Platón dedicó una parte de la escuela como recinto sagrado a las Musas. No solo lo frecuentaron hombres [4. 30], sino también mujeres: Dexitea de Fliunte y Lastenia de Arcadia.<sup>53</sup>

Divino era este hombre, como se ha dicho a menudo, [5] y fue innovador en muchos aspectos de la vida, en las palabras, en algunas problemáticas y en un tipo de escritura. Entre las palabras está el término ‘cualidad’, que no se la conocía antes de él. Lo dice, por ejemplo, en el *Teeteto*, cuando hace que Sócrates dialogue con Teodoro [5. 5] y diga: “[...] entonces, quizás el término ‘cualidad’ te podría parecer extraño e inusual”.<sup>54</sup> Lo demuestra también Aristóteles en las *Categorías*, cuando dice “digo cualidad”, y al decir “digo” está señalando que él mismo está poniendo ese nombre. En efecto, si ya hubiera estado en uso [5. 10], de ningún modo habría dicho ‘digo’, sino ‘se dice’, como él acostumbraba a hacer y, con él, todos los demás antiguos.<sup>55</sup> Inventó también el término ‘antípodas’ y el de ‘número rectangular’.<sup>56</sup> Descubrió también algunas problemáticas propias del

---

la torre (πύργος) de Timón, quien fue el único que supo que de ningún modo sería feliz, a no ser que se alejara de los demás hombres”. Recordado también por Aristófanes, *Av.* 1549; *Ly.* 809, 812, y Luciano, *Tim.*, devino en el prototipo del misántropo. El hecho de que el comentario paralelo de Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 147, dedique una única línea a la figura de Timón (“[...] y solo con Platón convivió allí Timón, el misántropo”) marca un notable contraste con el autor de los *Prolegomena*. Este cita dos de los epigramas que habían sido escritos en la tumba del misántropo (*AP.* 7. 313 y 7. 316) y su intención parece clara: resaltar el grado de hostilidad máximo de Timón para con todos sus coetáneos, pero al mismo tiempo la capacidad disuasoria de Platón que, con su benevolencia, se lo ganó como amigo.

<sup>53</sup> Al hablar de Espeusipo, sobrino y sucesor de Platón, Diógenes Laercio, *Vit.* 4. 1. 6-7, escribe: “Estableció unas estatuas de las Gracias en el *museo* que levantó Platón en la Academia”. Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 146, indica que Platón fundó su escuela separando una parte del gimnasio como recinto sagrado (τέμενος) para las Musas. Sea que en verdad la Academia haya venerado o no a las hijas de Zeus y Mnemosine, parece conveniente subrayar que a veces Platón habla de “la Musa” como de “la Filosofía” (*R.* 499 d4, 548 b8; *Phlb.* 67 b6; *Lg.* 658 e8, 967 e2; cfr. *Cra.* 406 a3-5: “En cuanto a las «Musas» y a la música en general, les puso este nombre, como parece, a partir del «anhelar» (μῶσθαί), de la investigación y la filosofía”). Respecto de las mujeres que ingresaron a la escuela, el nombre de Dexitea es un error. Todas las fuentes concuerdan en que sus nombres fueron Axiotea y Lastenia (cfr. Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 46. 7-8; 4. 2. 1-2; Clemente de Alejandría, *Strom.* 4. 19. 122. 2. 1-3. 1; Temistio, *Or.* 23, 295 c4-7; *Socr. Ep.* 36. 1. 5; Ateneo, *Deipn.* 7. 279 e; 12. 546 d; Jámblico, *VP.* 36. 267. 73). En Filodemo, *Acad. Ind.* col. vi 26, solo se lee: “[...] mujeres compartieron el estudio de la escuela vestidas de hombre” y lo mismo en Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 147-149, que no especifica los nombres (γυναικᾶς ἀνδρείῳ σχήματι).

<sup>54</sup> Platón, *Tht.* 182 a8-b: “Por cierto, quizás este término ‘cualidad’ te parezca extraño y no comprendas su significado general”.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Cat.* 8 b 25-27. Cfr., además, Amonio, *in Porph.* 93. 17-20; *in Cat.* 18. 11-14; Juan Filópono, *in Cat.* 13. 1. 17. 27-1. 18. 2; Olimpiodoro, *in Cat.* 29. 12-16; 117. 28-31; Elías, *in Porph.* 79. 10-14; *in Cat.* 225. 17-19.

<sup>56</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 24. 10. Escribe Platón, *Ti.* 63 a2-4: “Y si alguien se desplazara en círculo alrededor de este (sc. cuerpo sólido) muchas veces, estando en las antípodas, llamaría al mismo punto ‘abajo’ y ‘arriba’”. Sobre el número rectangular, véase Platón, *R.* 587 d7 y, sobre todo, *Tht.* 147 e5-148 a4, en donde se clasifican los números enteros en dos clases: los que resultan de la multiplicación de factores iguales y los que resultan de la multiplicación de factores distintos; en el primer caso, se trata de números ‘cuadrados’ (por ejemplo,  $9 = 3 \times 3$ ); en el segundo, de números ‘rectangulares’ (por ejemplo,  $18 = 3 \times 6$ ).

ámbito de la física, ética, teología y política. En lo que hace a la física, demostró que la piedra magnética no atrae [5. 15] al hierro, sino que es el aire el que lo empuja hacia ella.<sup>57</sup> En las matemáticas descubrió la media llamada proporcional, sobre la cual hemos discutido en el comentario a los *Analíticos Segundos*.<sup>58</sup> En efecto, cuando los atenienses padecían la peste, mandaron a que consultaran en Delfos qué debían hacer para poner fin a la peste. [5. 20] El dios les vaticinó que, después de duplicar el altar, hicieran así sus sacrificios. Como había casualmente un altar cúbico, erigieron otro cubo creyendo que esto era lo indicado por el oráculo. Luego, cuando, a pesar de haber hecho esto, no lograron que la peste cesara, se dirigieron hasta Platón y le preguntaron qué debían hacer [5. 25]. Este les dijo: “El dios les está reprochando el hecho de que sean inexpertos en geometría”. Demostró, pues, que no había que entender el doble como se lo hace habitualmente, sino encontrar una media proporcional y así duplicarla.<sup>59</sup> De ahí que una vez que obraron de este modo, cesaron en seguida los signos de la peste. También innovó en cuestiones de ética [5. 30]: fue el primero, pues, que innovó con la enseñanza sin salario, lo cual es propio de la ética. Por ejemplo, Pitágoras transmitió, como todos sus predecesores, su propia <sabiduría> tomando a cambio cien dracmas de oro, lo cual lo convertía en un mercader de discursos más que en un filósofo.<sup>60</sup> Por esta razón, después de haber comprado un *Timeo*

<sup>57</sup> Cfr. Platón, *Ti.* 80 c2-4, en donde se explica que los imanes o “piedras herácleas” no tienen en sí mismas un poder de atracción, sino que, al no existir el vacío entre ellas y las cosas atraídas, es el movimiento circular del aire el que hace que una cosa tome el lugar de la otra y viceversa. En contra, Galeno, *in Plat. Ti. comm.*, p. 25 (ed. Schröder). Cfr. Juan Filópono, *de Aet.* 319. 2-5: “[...] Platón afirma que no existe una fuerza de atracción en los cuerpos, aun cuando los médicos incluso por medio de la observación nos han demostrado que sí existe”.

<sup>58</sup> Para la cuestión de la autoría de los *Prolegomena* esta referencia a una discusión previa de los *Segundos Analíticos* no ayuda en nada, ya que toda enseñanza en materia de lógica preveía un curso sobre este tratado de Aristóteles. Es en *APo.* 75 b 13-14 que el estagirita alude al “problema de Delos” o cómo duplicar un cubo solo con la geometría plana, esto es, con regla y compás: “Por eso no es posible demostrar con la geometría que la ciencia de los contrarios es una y tampoco que dos cubos son un cubo”. Sobre este problema y la intervención de Platón, véase Riginos (1976, p. 141-145) y los *testimonia* antiguos citados por la autora.

<sup>59</sup> El manuscrito conserva la lectura τούτω διπλασιάσαι ταύτην que algunos eruditos han intentado modificar por un sentido obvio y esperado. Westermann (1845, p. 394, app. crit.) propone ταύτη διπλασιάσαι τοῦτον (i. e. “con esta [sc. la media proporcional] duplicar a este [sc. el altar]”), mientras que Hermann (1884, p. 200) imprime οὕτω διπλασιάσαι ταύτη (i. e. “así duplicar [sc. el altar] con ella [sc. la media proporcional]”). Motta (2014, p. 98) acepta lo primero; Westerink (2011 [1962], p. 10-11), imprime la lectura del manuscrito y traduce en consecuencia; pero en la edición francesa (2019 [1990], p. 8), la traducción sigue la sugerencia de Westermann. Frente a esto creo que la lectura del manuscrito puede mantenerse y entiendo que τούτω equivale a τούτω τῷ τρόπῳ (“así”, “de esta manera”, cfr. inmediatamente ὅθεν οὕτω) y que ταύτην hace referencia a la media proporcional antes mencionada. El infinitivo διπλασιάσαι, por último, no significaría “duplicar” o “multiplicar por dos”, sino “repetir” o, como aparece en los gramáticos, “reduplicar” o “geminar” una sílaba. El pasaje de Platón, *Ti.* 31 b-32 c, en el que discute la doble media geométrica, habría servido, según Gaiser (1968, p. 473), como presupuesto para resolver el problema estereométrico. Riginos (1976, p. 145) remite al texto de *Men.* 82 b-85 b como posible fuente de inspiración para la anécdota en torno al “problema de Delos”.

<sup>60</sup> Esta es una de las definiciones que da Platón, *Prt.* 313 c5: “¿Acaso el sofista, Hipócrates, no resulta ser un comerciante o minorista de las mercancías con las que se alimenta el alma?”. Westerink (2019

[5. 35] a los pitagóricos por siete monedas de plata, escribió su propio diálogo a imitación de aquel, de donde provienen estos versos:

“Con gran cantidad de dinero compró un pequeño poema,  
de allí, tomando impulso, intentaba la *Timeografía*”.<sup>61</sup>

También innovó en la política. En efecto, fue el primero que descubrió que los asientos en forma de círculo [5. 40] son mucho más espaciosos; está demostrado, pues, por los geómetras que el círculo resulta ser la más espaciosa de todas las figuras de igual perímetro.<sup>62</sup> Descubrió además la tercera clase de

---

[1990], p. 53, n. 61) se pregunta si el nombre de Pitágoras no es un error por Protágoras. Los pitagóricos fueron acusados también de avaros, pero el hecho de que en la larga tradición de filósofos Pitágoras sea considerado el primero y que nuestro comentarista escriba “[...] como todos sus predecesores”, hace pensar en que el aludido es Protágoras. Como se dijo en la *Nota preliminar*, el cobro por la enseñanza era común en las escuelas alejandrinas, a diferencia de lo que sucedía en la Academia, por lo que esta afirmación del autor de los *Prolegomena* habría resultado, cuanto menos, incómoda para algunos profesores. Cfr. la acusación de Damascio, *Isid.* fr. 316 (ed. Zintzen), contra Amonio a quien tildaba de “desvergonzado del dinero” (αἰσχροκερδής) y las reflexiones de Olimpiodoro, *in Alc.* 140. 22-23 (“[...] el filósofo anuncia que hace buenos [sc. a los hombres] y por eso espera que estos no sean desconsiderados con él”); *in Grg.* 40. 7. 1-6 (“Incluso Sócrates quería recibir dinero, pero no mucho [...]”); y 43. 2. 10-12 (“Así, entonces, los discípulos, dándose cuenta del beneficio, no deben oír de sus maestros decirles que aporten dinero, sino moverse por propia iniciativa para apoyarlos y agradecerles”).

<sup>61</sup> La fuente de la que derivan estos versos es Aulo Gelio, *Noctes Atticae* 3. 17. 4. 1-5. 8 (cfr. Proclo, *in Ti.* 1. 1. 8-11; 1. 7. 18-21; Jámblico, *VP.* 31. 199. 5-10). Allí se reportan como parte de un poema más extenso del poeta y filósofo escéptico, Timón de Fliunte, quien con tono ofensivo dedicó a Platón estas líneas (*Platonem...contumeliose appellat*): καὶ σύ, Πλάτων, καὶ γὰρ σε μαθητεῖς πόθος ἔσχεν, | πολλῶν δ’ ἀργυρίων ὀλίγην ἠλλάξασ βίβλον, | ἔνθεν ἀπαρχόμενος <τιμαιο>γραφεῖν ἐδιδάχθης (“También tú, Platón, pues a ti te poseyó el deseo de aprender | y con mucho dinero un pequeño libro compraste, | y empezando por allí se te enseñó a escribir a lo Timeo”). Las diferencias con el texto de los *Prolegomena* (πολλῶν ἀργυρίων ὀλίγην ἠλλάξατο μολπήν | ἔνθεν ἀφορμηθεὶς Τιμαιογραφεῖν ἐπεχείρει) son significativas: a) la cita es en tercera persona del singular; b) falta el verso inicial; y c) se elimina toda sospecha de plagio. Como he señalado en otra parte, el comentarista alejandrino solo está interesado en ofrecer una imagen positiva de Platón, muestra veneración por él y por eso evita interpellarlo directamente, como lo hizo Timón en segunda persona del singular; además omite el primer verso que en el conjunto de los tres adquiere un sentido negativo: Platón tuvo tanto deseo de aprender que, después de gastar mucho dinero en un librito, obtuvo lo que quiso y fue enseñado por este. De ahí se deduce una acusación de plagio, pero nuestro autor la elimina al decir que Platón tomó impulso a partir del escrito y trató de imitarlo (cfr. § 5. 36 κατὰ μίμησιν αὐτοῦ). Diógenes Laercio, *Vit.* 8. 85. 5-14, reporta que, según algunos, Platón habría plagiado el *περὶ φύσεως* de Filolao para escribir su *Timeo*. Otros, en fin, creen que el texto *Περὶ φύσιος κόσμου καὶ ψυχᾶς* del pseudo Timeo de Locri sería el libro comprado y plagiado por Platón.

<sup>62</sup> Platón innovó también en la política, esto es, en la vida cotidiana de la *pólis*. En este punto, el texto griego está corrupto y su lectura ††ηβάδας† fue corregida en στιβάδας por Corais con el sentido de “pequeños sillones o camas”. Westerink (2011 [1962], p. 13), apoyándose en Elías, *in Porph.* 21. 29-30 (αἱ διατριβαὶ κυκλοτερεῖς), propuso la lectura διατριβάς, pero luego (2019 [1990], p. 9) terminó aceptando por razones paleográficas la corrección de Corais. Probablemente, por extensión, el término pasó de significar “banqueta” a “sala de comer” o “sala de clases”. Diógenes Laercio, *Vit.* 8. 88, informa que Eudoxo de Cnido inventó una especie de asiento circular para un simposio con Platón (τὴν ἡμικύκλιον κατὰ κλισίαν [...] εἰσηγήσασθαι). Sea como fuere, el texto parece suficientemente claro en sugerir que Platón fue el primero en llevar a cabo conversaciones en círculo, ya sea que tuviera asientos con esa forma, ya sea que hiciera que el auditorio se dispusiera en una ronda para que, como lo dice Elías en el pasaje citado, “se vieran unos a otros y también al profesor”. Que la esfera es la

constitución, la que parte de un modelo previo.<sup>63</sup> Pero también innovó en cuestiones de teología [5. 45], como, por ejemplo, con aquello de que las ideas se encuentran en un plano paradigmático. Y no es que antes de él otros no supieran que estas existen. Pitágoras, en efecto, decía que se encuentran en la causa eficiente y en la causa eficiente también Aristóteles después de él, pero, como se dijo, Platón afirmaba que están en el plano paradigmático, de modo que están más allá [5. 50] de la causa eficiente. También se dice, por ejemplo, que cuando descubrió las ideas vio que él mismo tenía un tercer ojo.<sup>64</sup> Descubrió incluso qué es la eternidad. En efecto, antes de él decían que la eternidad es la infinidad del tiempo, pero él mostró que una cosa es la infinidad del tiempo y otra la eternidad [5. 55].<sup>65</sup> Inventó, por último, un nuevo tipo de escritura, el dialógico. En efecto, si alguien dijera que también Zenón y Parménides escribieron diálogos antes que él, responderíamos que quien más se sirvió del diálogo fue Platón.<sup>66</sup>

Vivió ochenta y un años, mostrando también con esto [6] que era apolíneo. En efecto, el nueve, número de las Musas, multiplicado por sí mismo da el número ochenta y uno. Ahora, que las Musas son sirvientas de Apolo, nadie lo negará. Este número, ochenta y uno, [6. 5] es llamado cuadrado del cuadrado, porque el número tres –el primero que tiene comienzo, medio y fin– multiplicado por sí mismo da nueve (en efecto, tres veces tres es nueve) y nueve del mismo modo da ochenta y uno.<sup>67</sup> Pero se puede comprender también lo divino en él

forma geométrica más perfecta, ya lo afirma Platón, *Ti.* 33 b4-7; cfr. Proclo, *in Ti.* 2. 70. 33-71.3; 2. 76. 7 ss.; Simplicio, *in Cael.* 7. 414. 12-17.

<sup>63</sup> Sigo aquí la interpretación de Motta (2014, p. 100), quien traduce: “quella che si fonda su un disegno [già esistente]”. Similar es la versión de Trouillard (en Westerink, 2019 [1990], p. 9) “celle qui dépend d’une situation donnée”; Westerink (2011 [1962], p. 12), por su parte, vierte: “the adapted state”. La idea es que la constitución inventada por Platón como una novedad supone unos lineamientos de base ya implementados, una suerte de constitución “mixta”.

<sup>64</sup> Es decir, las ideas son causa ejemplar de las cosas. Cfr. Platón, *Ti.* 39 e7-9: “[...] como el intelecto percibe las ideas que están en el que es Viviente en sí”. Para Pitágoras los números son causa eficiente y ejemplar de las cosas (cfr. Proclo, *in Ti.* 1. 16. 20-25; *in Alc.* 2. 259. 13-18). Con respecto a la anécdota del tercer ojo, que pudo originarse a partir de *R.* 533 d2 (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα), cfr. Orígenes, *Cels.* 6. 8. 23; y Olimpiodoro, *in Phd.* 5. 7. 2-3: “Y se vio a sí mismo con tres ojos, cuando descubrió las Ideas”.

<sup>65</sup> La referencia es a Platón, *Ti.* 37 d1-38 b2. El tiempo es una cierta imitación móvil de la eternidad (εἰκὼ δ’ ἐπενόει κινήτων τινα αἰῶνος ποιῆσαι); el “era” y el “será”, que son formas devenidas del tiempo, lo aplicamos incorrectamente al ser eterno (ἐπὶ τὴν αἰδίον οὐσίαν), al cual solo le corresponde el “es”.

<sup>66</sup> Nuestro texto parece depender de Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 48. 1-6, quien escribe así: “Dicen, pues, que Zenón de Elea fue el primero en escribir diálogos. Aristóteles en el primer libro *Sobre los poetas* (sc. dice que fue) Alexámeno de Estira o de Teos, como también Favorino en sus *Recuerdos*. Me parece que Platón, por haber perfeccionado el género (ἀκριβώσας τὸ εἶδος) se podría llevar con justicia el primer premio por la belleza como así también por el descubrimiento (sc. del diálogo)”. Dado que el doxógrafo, apoyándose en Aristóteles como fuente, reporta que Zenón fue el primero en descubrir la dialéctica (*Vit.*, 8. 57. 2; 9. 25. 12 = fr. 65 ed. Rose) parece verosímil que en el pasaje traducido más arriba haya atribuido a Zenón la invención del diálogo como género literario. La inclusión de Parménides, por otra parte, es otro de los errores increíbles del autor de los *Prolegomena*.

<sup>67</sup> Solo aquí la edad de 81 años con la que murió Platón es asociada con Apolo y las Musas. Cfr. Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 3. 1; Cicerón, *Sen.* 13. 9-10; Séneca, *Ep.* 58. 31. 1-3; Censorino, *De die nat.* 14, 12; 15, 1.

gracias a lo que sucedió después de su muerte [6. 10]. Una mujer, pues, fue a consultar al oráculo para saber si era necesario ordenar la estela de Platón con las estatuas de los dioses y el dios le vaticinó esto:

“Si honras a Platón, maestro de sabiduría divina,  
bien harías; a cambio se te dará el afortunado favor [6. 15]  
de los bienaventurados, entre quienes aquel varón ahora se cuenta”.<sup>68</sup>

Se dio también otro oráculo, a saber, que dos hijos nacerían: Asclepio, de Apolo y Platón, de Aristón. Uno de ellos sería el médico de los cuerpos; el otro, el de las almas. Y cuando los atenienses celebran el día de su nacimiento [6. 20] dicen al cantar:

“En este día los dioses dieron a los hombres a Platón”.<sup>69</sup>

Mira incluso la superioridad que tenía respecto de Pitágoras: este, pues, fue a Persia porque quería sacar provecho de la sabiduría de los magos, mientras que los magos, en cambio, vinieron a Atenas por Platón, [6. 25] porque deseaban tener contacto con su filosofía.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Este oráculo no se encuentra más que en los *Prolegomena*. Diógenes Laercio, *Vit.* 3. 43. 4-44. 10, cita tres epigramas que habrían sido escritos en la tumba de Platón. En el segundo de ellos se dice que el alma del hijo de Aristón “tiene un lugar inmortal entre los bienaventurados” y en el tercero, un águila sobre la tumba del filósofo exclama: “soy imagen del alma de Platón que voló hacia el Olimpo”. Motta (2014, p. 101) ve en la expresión “maestro de sabiduría divina” un eco del elogio que escribió Proclo a su maestro Siriano, modelo de la filosofía (φιλοσοφίας τύπων) que vino a beneficiar las almas de los hombres (Proclo, *in Prm.* 1. 618. 8-13).

<sup>69</sup> El segundo oráculo aludido es una reversión en prosa de la primera mitad del epigrama compuesto por Diógenes Laercio en honor a Platón como él mismo lo informa en *Vit.* 3. 45. 7-10: “Febo engendró para los mortales a Asclepio y Platón, | a uno para que salve el alma, y al otro, el cuerpo”. Curiosamente el comentarista anónimo modifica el texto, quitando a Apolo como padre del filósofo y poniendo en su lugar al padre mortal Aristón (cfr. Olimpiodoro, *in Alc.* 2. 164-167: δύο Ἀπόλλων φῦς, κτλ.). Esto está en consonancia con su metódica labor de reunir todos los elementos que hablan del carácter apolíneo de Platón y excluir aquellos que sugieren un nacimiento directo del dios Apolo (vid., *supra*, n. 31). Al respecto escribe Motta (2014, p. 62): “[...] la narración se centra en la divina genealogía ‘espiritual’ de Platón, construida sobre la teoría psicológica tardoantigua que se apoya en la exégesis del *Fedro*. Su alma, en efecto, tiene las mismas características que aquellas que han contemplado por largo tiempo los seres verdaderos, compañeras y parientes de los dioses, perfectas y que, puras e intactas, se radican en los cuerpos. El filósofo es alado en el sueño de Sócrates reportado en el texto alejandrino, es decir, tiene el ala que le confiere una fuerza que lo levanta y que permite el cumplimiento de una misión: hacer que todo alumno se convierta en alado”.

<sup>70</sup> Filodemo, *Acad. Ind.* col. III 39-41 (ed. Dorandi), refiere la visita de un caldeo al lecho de muerte de Platón, lo cual podría relacionarse con la presencia de estos magos de oriente en la escuela de Atenas. Séneca, *Ep.* 58. 31. 4-7, por su parte, escribe: “[...] por eso unos magos, que casualmente estaban en Atenas, hicieron un sacrificio para el difunto, creyendo que le había tocado una suerte mayor a la humana, ya que había consumado el número perfectísimo que resulta de multiplicar nueve por nueve”. Aristóteles, fr. 32 ed. Rose, habla del encuentro casual entre Sócrates y un mago, quien llegó a Atenas desde Siria para predecirle, entre otras cosas, que su muerte sería violenta. Sobre Pitágoras y su contacto con los magos, cfr. Cicerón, *Fin.* 5. 87. 9-10; Valerio Máximo, 8. 7. ext. 2. 9-14; Plinio, *Nat.*

## REFERENCIAS

BLANK, D. Ammonius Hermeiou and his school. En: GERSON, L. P. (Ed.). **The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity**. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 654-666.

DIELS, H. **Poetarum philosophorum fragmenta**, Berlin: Weidmann, 1901.

FILODEMO. **Storia dei Filosofi: Platone e l'Academia** (P. Herc. 1021 e 164). Ed. T. Dorandi. Napoli: Bibliopolis, 1991.

FINAMORE, J. Iamblichus, the Commentary Tradition, and the Soul. En: TARRANT, H., LAYNE, D. A., BALTZLY, D., RENAUD, F. (eds.). **Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity**. Leiden-Boston: Brill, 2018. p. 366-380.

GAISER, K. Platons Farbenlehre. En: FLASHAR, H., GAISER, K. (eds.). **Synousia**. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965 in Namen seiner Tübinger Schüler. Pfullingen: Günther Neske, 1965. p. 173-222.

123

GAISER, K. **Platons ungeschriebene Lehre**. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1968 [1963].

GAISER, K. **Philodems Academica**: die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1988.

HADOT, I. **Simplicius**. Commentaire sur les Catégories. Leiden: E. J. Brill, 1990.

HADOT, I. Die Stellung des Neuplatonikers Simplikios zum Verhältnis der Philosophie zu Religion und Theurgie. En: KOBUSCH, Th., ERLER, M., MÄNNLEIN-ROBERT, I. (eds.) **Metaphysik und Religion**. Zur Signatur des spätantiken Denkens. München: Saur, 2002, p. 323-342.

HADOT, I. Der philosophische Unterrichtsbetrieb in der römischen Kaiserzeit. **Rheinisches Museum für Philologie**, Neue Folge, 146. Bd., H. 1, 2003, p. 49-71.

---

30. 9. 1-5; Apuleyo, *Fl.* 15. 42-47; Filóstrato, *VA* 1. 2. 11-13; Clemente de Alejandría, *Strom.* 1. 15. 66. 2. 2.-3. 1.

HERMANN, C. F. **Platonis Dialogi secundum Thrasylli Tetralogias dispositi**. Vol. VI. Leipzig: Teubner, 1884.

KOSTER, W. J. W. **Scholia in Aristophanem I 1 A**. Prolegomena de comoedia. Groningen: B. Boekhuis B. V., 1975.

LAYNE, D. A. The Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. En: TARRANT, H., LAYNE, D. A., BALTZLY, D., RENAUD, F. (eds.). **Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity**. Leiden-Boston: Brill, 2018. p. 533-554.

MANSFELD, J. **Prolegomena**. Questions to be Settled Before the Study of an Author or a Text. Leiden: E. J. Brill, 1994.

MOTTA, A. **Prolegomeni alla filosofia di Platone**. Saggio introduttivo, trad. e comm. storico-filosofico. Roma: Armando Editore, 2014.

MOTTA, A. Il Bios di Platone nelle lezioni dei Neoplatonici Alessandrini. En: BORRIELLO, M., VITALE, A. M. (eds.). **Princeps Philosophorum**. Platone nell'Occidente tardo-antico, medieval e umanistico. Roma: Città Nuova, 2016, p. 189-203.

124

---

PAGE, D. **Further Greek Epigrams**. Epigrams before A. D. 50 from the Greek Anthology and other sources, not included in Hellenistic Epigrams or the Garland of Philip. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PLEZIA, M. **De commentariis isagogicis**. Kraków: Polskiej Akademii Umiejętnosci, 1949.

PLUTARQUE. **De la musique**. Trad. française par H. Weil e T. Reinach. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1900.

REGALI, M. Κάθαρσις e Protrettica nel Bíos dei Prolegomena alla filosofia di Platone. En: BONAZZI, M., SCHORN, S. (eds.). **Bios Philosophos**. Philosophy in Ancient Greek Biography. Turnhout: Brepols, 2016, p. 275-308.

REIS, B. Curricula vix mutantur. Zur Vorgeschichte der Neuplatonischen Lektüreprgramme. En: D'ANCONA, C. (ed.) **The Libraries of the Neoplatonists**. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2007. p. 99-119.

RIGINOS, A. S. **Platonica**. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato. Leiden: Brill, 1976.

ROSE, V. **Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta**. Leipzig: Teubner, 1886.

SCHRÖDER, O. **Galenii in Platonis Timaeum commentarii fragmenta**. Leipzig: Teubner, 1934.

TARÁN, L. **Speusippus of Athens**. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary. Leiden: E. J. Brill, 1981.

WATTS, E. **City and School in Late Antique Athens and Alexandria**. Berkeley-California: University of California Press, 2006.

WESTERINK, L. G. **Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy**. Westbury-Wiltshire: The Prometheus Trust, 2011 [1962].

WESTERINK, L. G., TROUILLARD, J., SEGONDS, A.-Ph. **Prolégomènes à la Philosophie de Platon**. Paris: Les Belles Lettres, 2019 [1990].

125

WESTERMANN, A. ΒΙΟΓΡΑΦΟΙ. **Vitarum scriptores graeci minores**. Braunschweig: G. Westermann, 1845.

ZAMORA CALVO, J. M. Cosmopolitismo entre paganos y cristianos: la escuela neoplatónica de Alejandría. En CORNELLI, G., FIALHO, M. do Céu, LEÃO, D. (eds.). **Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. p. 13-34.

ZINTZEN, C. **Damascii vitae Isidori reliquiae**. Hildesheim: Olms, 1967.

Data de envio: 01/10/2019  
Data de aprovação: 01/06/2020  
Data de publicação: 02/07/2020



**Entrevista com Marcos Caroli Rezende:  
Tradutor de cantos em náhuatl para o português<sup>1</sup>**

Sara Lelis de Oliveira  
doutoranda/Universidade de Brasília (UnB)  
saralelis@gmail.com

Ana Rossi  
Universidade de Brasília (UnB)  
anarossi1655@gmail.com

**RESUMO:** Marcos Caroli Rezende é químico, professor e pesquisador da Universidad de Santiago de Chile, e tradutor para o português brasileiro de dois manuscritos em náhuatl clássico confeccionados na Nova Espanha: *Cantares mexicanos* e *Romances de los señores de Nueva España*. Os *Cantares* e os *Romances* dão testemunho de parte da tradição oral pré-hispânica transliterada para o alfabeto latino como estratégia de catequização dos indígenas após a chamada Conquista do México. Em 1995, Rezende publicou traduções inéditas de alguns cantos dos referidos manuscritos em “Dezoito cantos náhuatl”<sup>2</sup>, obra bilíngue (quase) desconhecida no âmbito dos Estudos Mesoamericanos. Nesta entrevista, expõe-se um trabalho de tradução fundamental na divulgação de antigos cantos mesoamericanos no Brasil.

**Palavras-chave:** Marcos Caroli Rezende; *Cantares mexicanos*; *Romances de los señores de la Nueva España*; cantos mesoamericanos; tradução.

**Interview with Marcos Caroli Rezende:  
Translator of Nahuatl chants into Portuguese**

**ABSTRACT:** Marcos Caroli Rezende is a chemist, professor and researcher at the Universidad de Santiago de Chile and translator of two manuscripts made in New Spain from classical Nahuatl into Brazilian Portuguese: *Cantares mexicanos* and *Romances de los señores de Nueva España*. *Cantares* and *Romances* bear witness to part of the pre-Hispanic oral tradition, which was set in the Latin alphabet as a strategy for catechizing the indigenous people after the so-called Conquest of

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

<sup>2</sup> REZENDE, Marcos Caroli. **Dezoito cantos em náhuatl**. Florianópolis: UFSC, 1995.

Mexico. In 1995, Rezende published the inedited translations of some chants of the referred manuscripts in "*Dezoito cantos náhuatl*", a bilingual work (almost) unknown in Mesoamerican Studies. In this interview, a fundamental translation work is exposed in the dissemination of old Mesoamerican chants in Brazil.

**Keywords:** Marcos Caroli Rezende; Cantares mexicanos; Romances de los señores de la Nueva España; Mesoamerican chants; translation.

**Sara Lelis/Ana Rossi (SL/AR):** Como foi sua trajetória profissional como químico, aparentemente tão afastada da Tradutologia e dos Estudos Mesoamericanos, e o encontro com os *Cantares*<sup>3</sup> e os *Romances*<sup>4</sup> que, no Brasil, são pouco conhecidos?

**Marcos Rezende (MR):** Formei-me como bacharel em química pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1970. Em 1974, passei a trabalhar como professor na Universidade Federal de Santa Catarina, onde terminei meu mestrado em química em 1976. Iniciei, neste mesmo ano, um doutorado na School of Chemical Sciences da University of East Anglia, Reino Unido, terminado em 1980. De volta ao Brasil, reassumi minhas funções como professor e pesquisador no Departamento de Química da UFSC até 1993. Durante este período, realizei uma estadia pós-doutoral em Paris, na École Normale Supérieure, em 1985. A partir de 1994, passei a trabalhar como professor na Facultad de Química y Biología da Universidad de Santiago de Chile.

Além da atividade profissional como químico, sempre me interessei pelo estudo de línguas e pela literatura em geral. Acho que uma educação científica não deveria excluir uma vertente humanista, mas sim que as duas deveriam se complementar em uma educação universitária ideal. Meu interesse pela língua e pelos cantares em *náhuatl* se explica a partir dessa curiosidade permanente que me acompanha desde a minha adolescência.

Em 1970, abandono o Brasil viajando com dois amigos pela América do Sul. Ao chegar em Santiago, Chile, encontrei por acaso um trabalho da UNESCO de divulgação de textos pré-colombianos com a reprodução de algumas poesias líricas em *náhuatl* (“*xochicuicatl*”, “cantos de flores”), que me fascinaram pela sofisticação dos textos, aliada a uma fonética surpreendentemente delicada, rica em fonemas líquidos. Não conseguia explicar como uma sensibilidade tão refinada e uma língua tão expressiva e delicada podiam vir acompanhadas de uma visão do mundo baseada em sacrifícios humanos cruentos que nos horrorizam até hoje. Isto me fez procurar mais informações sobre os textos e a língua na qual haviam sido escritos. Na época, tinha um interesse especial pelas línguas pré-colombianas: o *mapudungun* no Chile, o *quíchua* no Peru e o *náhuatl* no México. Dos três, os *Cantares mexicanos* eram uma fonte riquíssima do pensamento dos mexicas ou astecas, o que me levou a estudar *náhuatl* e a adquirir

<sup>3</sup> *Cantares mexicanos* [manuscrito]. In: **MS 1628 bis**. México: Biblioteca Nacional de México, 85 f. Disponível em: [https://catalogo.iib.unam.mx/exlibris/aleph/a23\\_1/apache\\_media/CNVT4T1JK3621B7RUDF8BISVU2EIXJ.pdf](https://catalogo.iib.unam.mx/exlibris/aleph/a23_1/apache_media/CNVT4T1JK3621B7RUDF8BISVU2EIXJ.pdf) Acessado em: 17/04/2020.

<sup>4</sup> *Romances de los Señores de la Nueva España* [manuscrito]. Manuscrito de Juan Bautista Pomar. Tezcoco, 1582. Disponível em: <http://bdmx.mx/documento/romances-senores-nueva-espana>. Acessado em: 17/04/2020.

os volumes da *Poesía Náhuatl*<sup>5</sup> (1964, 1965 e 1968) de Ángel María Garibay, e o *Vocabulario en Lengua Mexicana y Castellana*<sup>6</sup> (1571) do Frei Alonso de Molina. Estas foram as fontes do meu livrinho, escrito muitos anos mais tarde com as traduções de alguns dos poemas editados por Garibay. Consegui também, na época, na biblioteca da universidade, a gramática *Arte de la Lengua Mexicana y Castellana*<sup>7</sup> (1571), do mesmo Frei Alonso de Molina, que me deu as ferramentas de gramática que me permitiram, junto com o *Vocabulario en Lengua Mexicana*, uma compreensão mais íntima dos textos *náhuatl*.

**(SL/AR): Qual foi a motivação para empreender uma tradução inédita de documentos tão antigos e em língua tão culturalmente distante, para o português?**

**(MR):** Eu parto de uma necessidade que não é só da minha geração, mas anterior a ela, e que continua vigente hoje. É a de que nós, americanos, temos que encontrar ou criar uma identidade própria: não somos totalmente europeus ou asiáticos, não somos ameríndios e nem africanos, mas uma mistura de tudo isso. Como povo, podemos ter origens diferentes, mas o continente, a terra, são os mesmos. Ao buscar essa terra, ao procurar, digamos, o seu rosto original, descobrimos que ele só passa a existir quando lhe damos nomes. É como na metáfora do Gênesis, quando Deus põe cada coisa ou animal diante do primeiro homem para receber um nome. Dar um nome à terra é fazê-la nascer. Então, se nos perguntamos quais são os nomes da terra americana, descobrimos que eles são muitos, mas os nomes originários são das culturas que estavam aqui antes da invasão europeia. A gente diz “chicha”, “ayahwasca”, “pindamonhangaba”, “caatinga”, “nahuel huapi”, “elote”, “xochimilco”, e isso nos faz americanos mesmo quando não sabemos muito bem de onde vem tudo isso. Então, pesquisar esse passado, traduzi-lo para o nosso presente, é uma necessidade para todos os que procuram essa identidade e esse continente.

Isto é muito mais evidente para os peruanos, bolivianos, guatemaltecos ou mexicanos que tiveram sua identidade amputada pela invasão europeia e as suas riquíssimas culturas soterradas pelo invasor. As culturas indígenas no que é hoje o Brasil não deixaram tantos rastros, nem monumentos, nem textos escritos. Temos possivelmente o teatro e catecismo de Anchieta em tupi, mas é um padre português falando e catequizando. Apesar destas diferenças com outras culturas

<sup>5</sup> GARIBAY KINTANA, Ángel María. *Poesía Náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, 3 tomos, 1964, 1965, 1968.

<sup>6</sup> MOLINA, Alonso (Frei). *Vocabulario en lengua castellana/mexicana y mexicana/castellana*. Impreso en México, 1571.

<sup>7</sup> MOLINA, Alonso (Frei). *Arte de la lengua mexicana y castellana*. Impreso en México, 1571.

pré-colombianas, somos tão americanos como outros hispano-falantes desse continente. E, tristemente, singularmente desconhecedores da realidade e passado dos outros irmãos continentais, como eles da nossa realidade e do nosso passado. Nem eles sabem de nós, nem nós sabemos deles. Assim, feita essa introdução com minha visão meio nerudiana sobre a terra e as gentes americanas, minha decisão de escrever este livro, quase vinte anos mais tarde de entrar em contato com esses textos, foi a de deixar um testemunho e uma ponte entre o Brasil luso-falante e o México pré-colombiano. Ele testemunha a minha admiração pela riqueza de uma cultura e uma visão do mundo que foram varridos e enterrados pelo invasor europeu, e foi escrito como um convite ao leitor brasileiro para escutar e refletir sobre essas vozes de mais de quinhentos anos atrás, dizendo coisas que fazem sentido, que são permanentes e que fazem parte da nossa aventura de dez ou vinte mil anos sobre esse planeta.

**(SL/AR): Os *Cantares* conservam-se na Biblioteca Nacional do México e os *Romances* na Universidade do Texas. De que maneira teve contato com os manuscritos? A tradução baseou-se em alguma paleografia já existente?**

130

**(MR):** Minhas traduções seguiram muito de perto os textos publicados e traduzidos para o castelhano por Ángel María Garibay.

**(SL/AR): Quais foram as ferramentas utilizadas na tradução de ambos os manuscritos? Como lidou com as dificuldades de uma língua-cultura cujos registros obedeceram a um projeto colonizador?**

**(MR):** Meu trabalho foi literalmente obra de um amador. Como tal, nunca teve a pretensão do rigor acadêmico. Minhas interpretações, baseadas no que eu decifrava do texto original com auxílio do vocabulário e gramática de Frei Molina, foram pessoais, assim como minhas associações com outros autores ou instâncias da minha própria tradição cultural.

**(SL/AR): Na Tradutologia, entende-se como “projeto de tradução” uma reflexão sistemática do texto por parte do tradutor que incide no processo tradutório, e que se revela em nas escolhas de tradução<sup>8</sup>. Em “Dezoito cantos...”, quais foram os critérios de tradução adotados? De que forma foram transmitidos os manuscritos em português no que se refere ao acesso pelo público em geral?**

---

<sup>8</sup> ROSSI, Ana Helena. Tradução como construção de conhecimento: experiências na Universidade de Brasília. *Revista Signos*, Lajeado, ano 40, n. 1, p. 136-149, 2019. Disponível em: <http://www.univates.br/revistas/index.php/signos/article/view/2189/1511> Acessado em: 27/04/2020.

**(MR):** O problema de traduzir um texto de outra cultura, língua e época é quase insolúvel. Se me propus a atacá-lo, não foi com a pretensão de entender este “outro” que me falava desde um mundo e uma cultura profundamente diferentes da minha. Devemos ter a humildade de reconhecer que isto é impossível, mas apesar de ser impossível, existe sempre a tentativa de refletir sobre o que nos diz este “outro” e procurar compartilhar com leitores contemporâneos o que nos produz a leitura destes textos.

**(SL/AR):** Nos anos 90, havia uma tradução quase completa dos *Cantares* e dos *Romances* para o espanhol, de Ángel María Garibay Kintana (1964, 65 e 68), e uma tradução na íntegra dos *Cantares* para o inglês, de John Bierhorst (1985)<sup>9</sup>. Essas traduções foram consultadas em algum momento como apoio para sua tradução?

**(MR):** Somente a de Garibay, pois desconheço a de Bierhorst. Pode-se dizer que este livro já existia em potencial desde os anos 70, quando tomei conhecimento da obra de Garibay. Quase vinte anos mais tarde, quando fazia parte do Comitê Editorial da UFSC, e nele surgiu a ideia de uma linha editorial nova com textos traduzidos para o português, decidi fazer uma pequena seleção dos *Cantares* com uma tradução que incluísse os textos originais e algumas ferramentas gramaticais e sintáticas para ajudar o leitor a decifrá-los. O importante era colocar o leitor de língua portuguesa em contato direto com textos *náhuatl*, iniciativa que eu imaginava original e, portanto, justificável em termos editoriais, e orientá-lo na sua tradução.

**(SL/AR):** Entre Garibay e Bierhorst há uma divergência no tratamento dos *Cantares*. O primeiro afirma que os cantos são poesia, e o segundo discorda expressamente da categoria atribuída. Em sua obra, cada canto é um poema. Como chegou à conclusão?

**(MR):** Como disse, só conheço a tese e a obra de Garibay. Não me atrevo a me meter no debate por falta de elementos que reforcem qualquer posição, mas acho que o próprio conceito de “poesia” ou de “folklore” pertencem à nossa cultura e não seriam compreendidos nem teriam um significado claro para outras culturas. Ao traduzir estes textos, não traduzimos só palavras, mas vertemos literalmente o que nos foi legado em uma forma nova, feita à nossa medida e em nossa época. Devemos ser muito humildes ao fazê-lo: estamos escutando e compreendendo o

---

<sup>9</sup> BIERHORST, John. *Cantares mexicanos. Songs of the aztecs*. Stanford: Stanford University Press, 1985.

“outro” que nos fala de outro tempo e mundo, ou estamos – uma e outra vez – escutando sempre a nós mesmos, ao nosso tempo e cultura? Gostaríamos talvez de escapar desse solipsismo<sup>10</sup> e pretendermo-nos “universais”, mas podemos sê-lo realmente?

**(SL/AR): Há algo nos *Cantares* e nos *Romances*, quanto à cosmovisão *náhuatl*, que conceitua como “intraduzível” no processo de tradução para o português? O que seria?**

**(MR):** A pergunta deveria ser outra: o que seria “traduzível”? Talvez a experiência humana profunda diante da vida e da morte, que une o leitor atual com o mesoamericano de quinhentos anos atrás. Paradoxalmente, ao mesmo tempo que constitui, a meu ver, a razão mesma de uma tradução como esta, é o elemento mais difícil de ser apreendido ou fixado em termos técnicos, para o português ou qualquer outra língua viva.

**(SL/AR): A obra “Dezoito cantos *náhuatl*” foi publicada há 25 anos. No transcurso desses anos, houve algum momento em que considerou publicar a tradução de outros cantos dos manuscritos? Existe alguma tradução do *náhuatl* para o português em perspectiva?**

**(MR):** Não há nada mais em perspectiva. Estaria satisfeito se este livro estimulasse mais gente no Brasil a se aproximar do legado que recebemos dos povos americanos originários, mexicas, quiches, maias, quíchuas etc., fazendo um esforço por escutá-los em seus idiomas próprios e da forma mais fiel possível.

Data de envio: 18/04/2020

Data de aprovação: 25/05/2020

Data de publicação: 02/07/2020

---

<sup>10</sup> Concepção filosófica em que o indivíduo acredita somente na existência de si mesmo.