



umanitas

76

(Página deixada propositadamente em branco)



umanitas

76

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

FICHA TÉCNICA

Título: *Humanitas* – Revista do Instituto de Estudos Clássicos

Diretora Principal: José Luís Lopes Brandão

Diretores Adjuntos: Margarida Lopes de Miranda; Susana Marques

Assistência Editorial: Rute David

Comissão Científica: Alberto Maffi (Università degli Studi di Milano-Bicocca); Alberto Bernabé Pajares (Universidade Complutense de Madrid); Andrés Pociña (Universidad de Granada); Belmiro Fernandes Pereira (Universidade do Porto); Carlos Manuel Bernardo Ascenso André (Universidade de Coimbra); Carmen Isabel Leal Soares (Universidade de Coimbra); Delfim Ferreira Leão (Universidade de Coimbra); Elaine Christine Sartorelli (Universidade de São Paulo); Fabienne Blaise (Université de Lille 3 – Université des Sciences Humaines et Sociales); Fábio Faversani (Universidade Federal de Ouro Preto); Fábio de Souza Lessa (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Fernando Brandão dos Santos (Universidade Estadual de São Paulo); Francisco São José Oliveira (Universidade de Coimbra); Gabriele Cornelli (Universidade de Brasília); Giorgio Ieranò (Università degli Studi di Trento); Henriette van der Blom (University of Glasgow); Italo Pantani (Università di Roma); John Wilkins (Exeter University); Jonathan R. W. Prag (University of Oxford); José Ramos (Universidade de Lisboa); Kees Meerhoff (Universiteit van Amsterdam); Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho (Universidade Federal de Minas Gerais); Maria de Fátima Silva (Universidade de Coimbra); Maria do Céu Fialho (Universidade de Coimbra); Nair Castro Soares (Universidade de Coimbra); Pierre Antoine Fabre (École des Hautes Études en Sciences Sociales et Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne); Sergio Audano (Centro di Studi sulla Fortuna dell'Antico "Emanuele Narducci"); Thomas Figueira (Rutgers University); Violeta Pérez Custodio (Universidad de Cádiz)

URL: Português: <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/revista?id=90310&sec=5>

Inglês: <https://digitalis.uc.pt/en/revista?id=90310&sec=5>

Propriedade: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Instituto de Estudos Clássicos)

Morada: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Largo da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra.

Periodicidade: Semestral

Edição: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Rua da Ilha n.º 1 – 3000-214 Coimbra

Email: imprensa@uc.pt

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

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

Sede da redação: Instituto de Estudos Clássicos

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

3004 – 530 Coimbra

Tel.: 239 859 981 – Fax: 239 410 022 – E-mail: classic@fl.uc.pt

Pré-Impressão: Imprensa da Universidade de Coimbra

Execução gráfica: Adriano Lucas, Lda.

Rua Alexandre Herculano, 198 2ºdo, 3510-033 Viseu

Depósito legal: 63505/93

ISSN: 0871 – 1569

ISSN digital: 2183 – 1718

DOI: https://doi.org/10.14195/2183-1718_76

Publicação subsidiada por:

Banco SANTANDER



1 2



9 0

FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE
COIMBRA



SOBRE A REVISTA

A *Humanitas* é a mais antiga revista publicada em Portugal especializada em Estudos Clássicos Greco-Latinos e Renascentistas, mas aberta a contributos de áreas dialogantes (História, Arqueologia, Filosofia, Religião, Arte, Retórica, Recepção dos Clássicos, entre outras). Tem mantido um ritmo de publicação regular, desde o ano da sua criação, em 1947, e é propriedade do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Trata-se de uma revista destinada a académicos e investigadores, tanto nacionais como estrangeiros. Aceitam-se trabalhos em português (língua do espaço lusófono), bem como em inglês, espanhol, italiano e francês. Em nome da internacionalização crescente da revista, privilegia-se a publicação de estudos em inglês. Publicam-se duas tipologias de contributos: a) estudos de especialidade, originais e que constituam abordagens relevantes e dinamizadoras do avanço do conhecimento nas respetivas áreas; b) resenhas críticas de obras publicadas há menos de 2 anos, à data de envio da proposta. Os contributos de tipo a) são sujeitos a um processo de avaliação cega, por avaliadores internacionais considerados especialistas nas áreas científicas em questão. A aceitação dos contributos de tipo b) é da responsabilidade da Direção da Revista e da sua Comissão Científica. Não serão considerados os manuscritos submetidos também a processos de publicação noutros periódicos ou livros, pelo que os proponentes têm de declarar, no ato de envio do trabalho, sob compromisso de honra, que observam esta cláusula.

A *Humanitas* está catalogada na Scopus, no Web of Science (Clarivate Analytics), no Latindex, na Dialnet, no European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), no Directory of Open Access Journals (DOAJ), EBSCO e na BIBP (Base d'Information Bibliographique en Patristique).

Política de Acesso Aberto

Esta revista oferece acesso aberto imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização do conhecimento a nível internacional e promove a transferência do saber.

ABOUT THE JOURNAL

Humanitas is the oldest scholarly journal published in Portugal devoted to Greek, Latin and Renaissance Classical Studies, although it welcomes contributions from other interfacing fields of study (History, Archaeology, Philosophy, Religion, Art, Rhetoric, Reception of the Classics, among others). Owned by the Instituto de Estudos Clássicos of the Faculdade de Letras, University of Coimbra, *Humanitas* has been published regularly since its inception in 1947. The journal is aimed at researchers and scholars, both Portuguese and international. Contributions in Portuguese (the language of the Lusophone world), as well as in English, Spanish, Italian and French are welcome. Given its growing internationalization, the journal privileges the publication of articles in English. Contributions can be of two types: a) original specialized articles constituting relevant approaches capable of stimulating the advancement of research in their respective areas; b) review articles of works published during the 2 years preceding the submission. Type a) contributions are subject to a blind peer review process by international referees chosen on the basis of their expertise in the relevant scientific areas. Responsibility for publication of type b) contributions rests with the journal's Board of Editors and Advisory Board. This journal does not accept papers submitted for publication in other periodicals or books. Upon submission of their manuscripts, all authors must declare on their honour that they comply with this rule.

Humanitas is indexed at Scopus, Web of Science (Clarivate Analytics), Latindex, Dialnet, European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Directory of Open Access Journals (DOAJ), EBSCO and BIBP (Base d'Information Bibliographique en Patristique).

Open Access & Subscriptions

This journal provides immediate open access to its content, in line with the principle of free availability of scientific knowledge, which furthers the cause of knowledge democracy and promotes knowledge internationally.

ÍNDICE

Artigos

Sucessão e descontinuidade na constituição do aparecimento segundo o *Filebo* de Platão

Samuel José Oliveira 9

Heliodoro De Alejandría y el *Comentario Anónimo* *al Tetrabiblos de Tolomeo*

Raúl Caballero-Sánchez 33

The Lifestyle of the Brahmins in the *Refutatio Omnium Haeresium*

Chiara Di Serio 57

Cicero's *corpus* and Petrarch's ankle.

The theory of imitation and its practices

Rita Marnoto 83

Humanismo Renascentista e Hagiografia

Carlota Miranda Urbano 95

Trasmundo, sueño y profecía en los *Cantos de la batalla ausonia* de Pedro de Acosta Perestrello: *el descensus ad Inferos* de Juan de Austria

Juan Carlos Jiménez de Castillo 115

Note sulla struttura metrico-ritmica della traduzione della prima *Pitica* pindarica di P. Baffi

Nikola D. Bellucci 133

Aristotle and Ricœur on Practical Reason

Gonçalo Marcelo 151

Recensões

Míriam Carrillo Rodríguez

BERGUA CAVERO, Jorge, Pronunciación y prosodia
del griego antiguo. Guía práctica para la lectura de sus textos,
Madrid, Ediciones Clásicas, Supplementa Mediterranea, 15, 2015,
122 pp. ISBN 978-84-7882-744-2

171

Ana Martins

- CARDANO, Girolamo, *De Consolatione*, cura di Marialuisa Baldi, revisione filologica a cura di Elisabetta Tonello, Firenze, Leo Olschki, 2019, 295 pp. ISBN 978 88 222 6623 1..... 174

Rui Tavares de Faria

- CHRYSTAL, Paul, *In bed with the Ancient Greeks*, Amberley, UK, Amberley Publishing, 2018, 288 pp. ISBN: 978 1 4456 7717 0 ... 178

Martinho Soares

- FIGUEIRA, Thomas (ed.), *Myth, Text, and History at Sparta*. Gorgias studies in classical and late antiquity, 18. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2016, 330 pp. ISBN 9781463205959 181

Joaquim Pinheiro

- JACOBS, Susan G., *Plutarch's Pragmatic Biographies: Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives*, Leiden & Boston, Brill Academic, 2018, 471 pp. ISBN: 978-90-04-27660-4..... 185

Martinho Soares

- MARINCOLA, John, *On Writing History: from Herodotus to Herodian*, London, Penguin Classics (Penguin Books), 2017, 600 pp. ISBN: 978-0-141-39357-5. 190

Manuel Barbosa

- MIRANDA, Margarida, *Miguel Venegas and the Earliest Jesuit Theater: Choruses for Tragedies in Sixteenth-Century, Leiden – Boston*, Brill, 2019 (Jesuit Studies: Modernity through the prism of Jesuit History, volume 23). XVI + 240 pp. ISBN 978-90-04-34042-8 (hardback) 978-90-04-40705-3 (e-book)..... 192

Permutas ativas. Compras. Ofertas. 197

ARTIGOS

**SUCESSÃO E DESCONTINUIDADE NA CONSTITUIÇÃO DO
APARECIMENTO SEGUNDO O *FILEBO* DE PLATÃO**

**SEQUENTIALITY AND DISCONTINUITY IN THE CONSTITUTION OF
APPEARING ACCORDING TO PLATO'S *PHILEBUS***

SAMUEL JOSÉ OLIVEIRA

samyoliveira16@hotmail.com

CLEPUL (Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias), Universidade de Lisboa; IEAC-GO (Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo e Globalização); IEF (Instituto de Estudos Filosóficos), Universidade de Coimbra.
<https://orcid.org/0000-0003-4289-4586>

Artigo recebido a 17-06-2019 e aprovado a 01-07-2020

Resumo

Neste artigo foca-se um dos problemas discutidos no *Filebo* 33c8-39e7. Esse problema prende-se a) com o significado das noções de *aisthesis*, *mneme*, *anamnesis*, *epythumia* e *doxazein*, b) com a *especificidade* das perspectivas sc. do tipo de apresentação que, em cada caso, corresponde a tais noções, c) com a *relação* entre essas diferentes perspectivas e, ainda, d) com a questão de saber como está constituída ou “montada” a nossa própria perspectiva sc. a apresentação que temos. Metodologicamente, tomamos o *Filebo* 33c-39e como uma espécie de desafio à *compreensão habitual* do “aparecimento” – dominada pela ideia de que este é algo constituído “*em bloco*” e *de forma imediata*, que se dá pura e simplesmente por “abrirmos os olhos” – e consideramos a *compreensão alternativa* que se desenha neste passo. Com efeito, resulta da nossa leitura do *Filebo* que o “aparecimento” tem, na verdade, um *carácter composto* e corresponde ao *efeito acumulado* de *sucessivos passos de desvendamento* que se *ultrapassam e modificam* uns aos outros. É esta multiplicidade de formas de aparecer *irreduzíveis umas às outras* e separadas por *saltos* ou *descontinuidades* que justamente está em causa nas análises

da *aisthesis*, da *mneme*, da *anamnesis*, da *epythumia* e do *doxazein* (representado pela figura do *escriba*). Finalmente, tais análises acabam por vincar que toda a nossa apresentação *radica no doxazein* – de sorte que (para usar a imagem de 38e) as nossas *aistheseis*, as nossas *mnemai*, etc. são intrinsecamente relativas a esse “escriba” em nós, que, com a ajuda de um “pintor”, *escreve continuamente o “livro” da nossa própria vida*.

Palavras-chave: *aisthesis, mneme, anamnesis, epythumia, doxazein*.

Abstract

This article focus on one of the problems discussed in *Philebus* 33c8-39e7. This problem involves a) the meaning of the concepts *aisthesis*, *mneme*, *anamnesis*, *epythumia* and *doxazein*, b) the *specific nature* of the perspectives sc. of the type of presentation that, in each case, corresponds to these concepts, c) the *relationship* among these different perspectives and, also, d) the question of knowing how our own perspective, sc. the presentation we have, is constituted or “assembled”. From a methodological point of view, we take *Philebus* 33c-39e as a sort of challenge to the *usual understanding* of “appearing” – dominated by the idea that this is something constituted “*en bloc*” and *in an immediate form*, arising purely and simply through “our opening our eyes” – and consider the *alternative understanding* outlined in this passage. In fact, our reading of *Philebus* leads us to think that “appearing” has, to tell the truth, a *composite character* and corresponds to the *cumulative effect* of successive *stages of revelation* which *go beyond* and *modify* each other. It is this multiplicity of ways of appearing that are *irreducible to each other* and separated by *jumps* or *discontinuities* that is precisely at stake in the analyses of *aisthesis*, *mneme*, *anamnesis*, *epythumia* and *doxazein* (represented by the scribe figure). Lastly, these analyses end up stressing that all our presentation *is rooted in doxazein* – so that (to use the image in 38e) our *aistheseis*, our *mnemai*, etc. are intrinsically related to this “scribe” in us, who, with the help of a “painter”, *is continuously writing the “book” of our very own life*.

Keywords: *aisthesis, mneme, anamnesis, epythumia, doxazein*.

1. Introdução ao problema. A compreensão habitual do aparecimento

O problema em causa neste estudo prende-se com um – e apenas um – dos aspetos que fazem parte da tarefa mais vasta de identificação do modo como, de todo em todo, está constituído o aparecimento que temos e em que somos o que somos¹. Para tentar explorar o que está implicado

¹ Importa precisar com nitidez o que isto quer dizer. Neste estudo trata-se de tentar compreender a natureza do *acesso* de que dispomos, o modo como *o nosso ponto de vista* se acha constituído. Este acesso de que dispomos (o termos uma *notícia* do que quer que seja)

nesse problema, recorremos a um dos passos do *Corpus Platonicum* em que é possível encontrar várias pistas significativas: o *Filebo* 33c8-39e7. Deste passo faz parte uma vasta multiplicidade de questões, que de modo nenhum se reduzem ao problema que aqui tomamos em mãos. No curto espaço de que dispomos, não é possível fazer um levantamento exaustivo dessas questões nem clarificar cabalmente qual a articulação que elas têm com o problema que nos propomos discutir. Não obstante, este estudo procura justamente chamar a atenção para o que tal problema tem de decisivo no passo em causa e, com isso, dar algum contributo para a compreensão do intrincado conjunto de questões com que o *Filebo* 33c-39e se debate.

Mesmo que não seja imediatamente evidente, este passo põe em relevo a forma como tendemos a compreender o facto absolutamente familiar e óbvio do aparecimento (do haver acesso, do dispor de uma revelação das coisas) e, ao mesmo tempo, a fragilidade de tal compreensão. Assim, importa, antes do mais, considerar *grosso modo* como tende a estar compreendido o próprio aparecimento que temos; isso permitirá, num segundo momento, entender com maior nitidez o modo como o *Filebo* “reage” a essa compreensão mais habitual e desenha algo significativamente diferente dela.

corresponde a algo “familiar” (a um facto “óbvio” para toda a gente), mas também *abrangente* e, em grande parte, *confuso*, de sorte que não é imediatamente claro como se acha composto, que especificidade tem, etc. Com efeito, o acesso que desde sempre nos é familiar tende a equivaler a um “amálgama” mais ou menos indistinto, do qual fazem confusamente parte determinações tácteis, olfativas, mas também expectativas, recordações, medos, alegrias, etc. Numa palavra, neste estudo está justamente em causa aquilo que exprimimos por meio de uma das aceções do termo “ver”: a aceção *lata*, *genérica* de manifestação, revelação ou “mostração”, que inclui quer outros sentidos diferentes da visão *stricto sensu* quer determinações não estritamente “sensíveis”. Mas, sendo assim, o acontecimento do “ver” (o acontecimento do acesso, neste sentido abrangente e lato) envolve, em si mesmo, um “visto”, i.e. o acontecimento – também ele “familiar”, abrangente e em grande medida indistinto, indiferenciado – das “coisas” que se mostram (a circunstância de haver algo que se apresenta, manifesta, “vem à luz” ou se dá a “ver”). Na verdade, os dois planos estão *intrinsecamente implicados* um no outro: o acesso é, de raiz, um acesso *a algo*, *de algo*, e o-que-aparece aparece sempre *a um determinado acesso*. Em suma, podemos descrever tudo isto a partir do conceito de “*aisthanesthai*” *latissimo sensu*. Com efeito, “*aisthanesthai*”, quando usado neste sentido, podia designar para os antigos a ideia de abrangência, englobância e indiferenciação do “ver”, mas também a referida co-implicação. O complexo de fenómenos correspondente a esta descrição e a tarefa de esclarecimento que lhe diz respeito desempenha um papel importante no *Corpus Platonicum* (cf., por exemplo, *Teeteto* 152b11-c2, onde o “*aisthanesthai*” *lato sensu* é identificado com o “*phainesthai*”) – e o que aqui propomos fazer é tentar contribuir para essa tarefa. Para uma análise mais detida destes aspetos, veja-se Oliveira 2015: 15-30.

O aparecimento das coisas parece ter uma natureza *imediata* e “*automática*”, que ocorre, por assim dizer, de uma forma já *pronta* e por uma *transferência direta*, como se aquilo que aparece “entrasse” simplesmente “pelos olhos dentro”, i.e. como se cada coisa fosse responsável pelo conteúdo da sua própria apresentação – e, nesse sentido, o aparecimento resultasse do “*ditado*” feito pelas coisas que de cada vez aparecem.

Desta compreensão habitual da ideia de aparecimento faz também parte um segundo ponto: tal como tendemos a percebê-lo, o aparecer define-se igualmente pelo seu carácter *simples* e *indiferenciado*, i.e. por se dar como que *uno tenore*: “*em bloco*” e de um modo *totalmente contínuo*. Tal não significa que não reconheçamos que o aparecer envolve complexidade; na verdade, o que o caracteriza é o facto de incluir uma multiplicidade “a perder de vista”. Mas, sendo assim, a consciência de toda essa complexidade possível tende a não admitir diferenças *na própria composição interna* do aparecimento. Ou seja: a multiplicidade que reconhecemos não é uma multiplicidade relativa à existência de *diferentes planos* na composição do aparecimento, que em cada caso são responsáveis pela constituição de uma forma de aparecer *original* (irredutível e heterogénea às demais). Pelo contrário, a multiplicidade que reconhecemos tem, no fundo, uma natureza *homogénea*: há “mundos e fundos” de apresentações, mas tudo isso faz parte de uma única (sempre a mesma) forma de acesso – a forma do acesso de que desde sempre dispomos, *grosso modo* correspondente a “percepções”, “sensações” ou “afeções” (poderíamos também dizer: “*aistheseis*”, num sentido genérico e mais ou menos vago) das coisas que vão aparecendo e “ditando” o seu conteúdo.

Ora, se é assim que tende a estar percebido o acesso que somos (e tende com uma enorme carga de evidência, de sorte que parece impossível que seja de outro modo), as análises do *Filebo* produzem justamente uma *revisão* desta compreensão mais habitual do acesso, pondo-a em causa e levantando a possibilidade de compreensões alternativas.

2. *Aisthesis*

O primeiro passo dessa revisão prende-se com a focagem da noção de *aisthesis*. Antes do mais, o *Filebo* acentua que a *aisthesis* corresponde já a um *quantum* mínimo de apresentação. Quer dizer, a *aisthesis* traduz um momento fundamental de superação da *anaesthesia* ou da *lethe* total: a *anaesthesia* ou *lethe* que, de acordo com o *Filebo*, caracteriza o corpo

(*soma*) sem mais (i.e. o corpo sem qualquer ligação com a *psyche*)². Mas este “rasgo” de *aletheia*, que coloca a *aisthesis* já “para lá” da continuidade com o corpo, não é ainda suficiente para dar conta do modo de ser da *aisthesis*.

Em 33c8ss., contrasta-se a *aisthesis* com a *mneme*, e desse contraste resulta claro um segundo aspecto decisivo, a saber, que a *aisthesis* – uma vez focada naquilo que ela é *em si mesma*, i.e. a “*pura sensação*”, sem a presença da nada mais que a sobredetermine – tem uma identidade “*instantânea*”: é algo que se reduz inteiramente ao *instante*. Importa perceber com nitidez o que isto significa. Nós tendemos a compreender um instante como um momento no contexto de uma *sucessão* temporal. O instante é precisamente o que está “entre” um “antes” e um “depois” – e que tem o seu sentido definido pelo enquadramento de uma determinada distensão no tempo (i.e. pela forma como, não sendo essa distensão, ocorre todavia “no meio” dela, na pertença a ela). Contudo, aquilo de que se fala no *Filebo* é um instante *absoluto*: um instante *completamente “fechado em si”*, sem qualquer comunicação com um “para trás” e um “para diante” – um presente arrancado à própria sucessão temporal e absolutamente incapaz de ter consciência dela. E isto de tal modo que, em virtude desse mesmo fechamento, o que de cada vez aparece a um ponto de vista estritamente estésico é não uma parte de uma realidade mais abrangente, mas a *totalidade* do que há ou, se assim se pode dizer, o “mundo”: o “mundo” a ser continuamente anulado pelo surgimento de cada novo instante, mas sem que haja qualquer noção do que se perdeu nem da alteridade de cada nova (que, por isso mesmo, não é tida *como nova*) apresentação.

Mas, se é isto que resulta de uma primeira focagem do conceito de *aisthesis*, o *Filebo* chama justamente a atenção para o facto de o plano de não-*lethe* em que estamos *exceder* a mera *aisthesis* – e isto de tal forma que não somos capazes de representar adequadamente o que seja um tal ponto de vista. Neste sentido, em causa não está tanto mostrar que existe de

² A este respeito, veja-se 33c8ss, em particular 33e10-34a1, onde se diz: «Em vez de [dizeres] “ter escapado à alma”, quando ela se mantém inafetada pelos abalos do corpo, dá o nome de “não-chegar-a-haver-percepção” [ἀναισθησίαν] àquilo que agora chamaste “ter escapado”» («Ἀντὶ μὲν τοῦ λεληθέναι τὴν ψυχὴν, ὅταν ἀπαθὴς αὐτὴ γίγνηται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος, ἦν νῦν λήθην καλεῖς ἀναισθησίαν ἐπονόμασον.»). O texto grego segue a edição de Burnet 1967. As traduções provêm do *Seminário Permanente de Filosofia Antiga* (2014-2018), orientado pelo Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho e organizado pelo Unidade de Investigação LIF (Linguagem, Interpretação e Filosofia) da Universidade de Coimbra, atualmente denominada IEF (Instituto de Estudos Filosóficos).

facto um ponto de vista exclusivamente estésico; trata-se, antes, de vincar a *radical alteridade* (a *radical descontinuidade*) entre ele e o plano em que desde sempre nos encontramos³.

Ora, se acontece que a *aisthesis* enquanto tal se cinge a um “agora absoluto”, isso levanta o problema de saber que é que constitui desconfinamento ou alargamento para lá desse “presente absoluto” – e que características tem. É com este problema que se debatem as análises da memória (*mneme*), sobretudo a partir 34a10.

3. *Mneme*

Em primeiro lugar, importa perceber que a *mneme*, tal como é apresentada neste passo – «preservação da percepção» (*soteria aistheseos*) –, introduz algo de *totalmente inovador e irreduzível* à mera *aisthesis*. Na verdade, “ter X presente”, “acompanhar X aí no seu dar a ver-se” é ainda *completamente neutro* em relação à consciência de X *como algo que foi percebido*, i.e. como uma realidade *passada*. Por outras palavras, a apresentação de X num “agora” é absolutamente insuscetível de constituir, só por si, a preservação (a *soteria*) desse X. De sorte que a *soteria aistheseos* (sc. o ganho de *aletheia* que ela envolve) corresponde a um plano de sentido *inteiramente acrescentado e irreduzível à pura aisthesis*. Mas qual a natureza da *soteria aistheseos* e para que fenómenos é que o *Filebo* aponta quando recorre a tal noção?

³ Assim, mesmo que de facto não haja um ponto de vista meramente estésico (e mesmo que a noção que temos dele não possa ser senão “simbólica”), de todo o modo a nossa apresentação está *muito longe* de equivaler ao que confusamente tendemos a exprimir por “sensação”, “percepção”, etc. Por outro lado, tudo isto não significa que, ao compreendermos o aparecimento como sendo fundamentalmente definido por sensações ou percepções, temos em vista algo do género de uma apresentação *estritamente estésica*. Trata-se justamente de uma noção confusa, indiferenciada, vaga, que abrange “tudo e mais alguma coisa”. Mas, sendo assim, o que é próprio do aparecimento (sc. do modo como confusamente o compreendemos) é incluir também algo que se presta a ser traduzido por *aisthesis* no sentido *mais estrito* que é focado em 33css. (i.e. no sentido de uma mera sensação, de uma impressão estritamente “sensível”, etc.) – isto de tal modo, porém, que, ao mesmo tempo, *não se presta bem atenção* à noção de *sensação enquanto tal* que se compreende como fazendo parte desse aparecimento. E, como se verá melhor na continuação, o esforço do *Filebo* é precisamente *explicar* (no sentido etimológico do termo) essa noção indiferenciada e confusa de aparecimento, e pôr a descoberto a *complexidade* que, na verdade, inere àquilo que experienciamos no “facto bruto” do aparecer.

Antes do mais, a *soteria aistheseos* envolve o *desconfinamento temporal em direção ao passado*, i.e. a *distensão do “olhar” relativamente a um “antes”*. É esse “rasgo” em relação a um *horizonte temporal passado* que constitui o “excesso” sobre aquilo que de cada vez é *aisthesis* e introduz o acréscimo do “ter-visto” ao “estar-a-ver” – o acréscimo mediante o qual não acontece que a *aisthesis* pura e simplesmente se desvaneca, antes passe a integrar uma “bolsa” de apresentação, mais ou menos finita, que guarda ou mantém ainda “acesa” a *aisthesis* tida. Por um lado, isto significa que a *mneme* traz consigo a própria consciência do tempo passado – que é justamente o que permite que haja, de todo em todo, acesso a “coisas vistas”. Mas, por outro lado, significa também que a *soteria* sc. a *soteria aistheseos* não equivale apenas a uma espécie de “armazém”, em que há mais, sim, mas esse mais é totalmente neutro quanto à *sucessão* dos diferentes momentos temporais passados – e tanto quer dizer: quanto à própria *distribuição* das diferentes *aistheseis* tidas por essa *sucessão*. Não: ao constituir a consciência de um plano temporal anterior, a *mneme* possibilita que as percepções não se limitem a pertencer a um “espaço” comum, antes estejam também *distribuídas pela distensão do tempo passado em causa* (de sorte que não há apenas a consciência de uma acumulação – $A + B + C$ –, mas também a consciência da “posição” que A, B e C ocupam na própria “cauda” temporal: A *antes* de B e B *antes* de C, etc.).

Mas, sendo assim, o nosso ponto de vista não se reduz aos modos de ser (podemos também dizer: aos planos de não-*lethe*) da *aisthesis* e da *mneme*, ou melhor, àquilo que é uma *aisthesis* transformada pela capacidade da sua preservação. O nosso ponto de vista está constituído de tal modo que envolve um plano adicional de *aletheia*, *completamente irreduzível* (e, por sua vez, também exterior ao) plano da *mneme* – designadamente, a capacidade de rememorar ou recordar, i.e. a *anamnesis* (ou o *anamineskesthai*, como se diz em 34b8). Qual a natureza da *anamnesis* e qual o “acréscimo” de que ela é portadora? É isso que cumpre agora ver mais em pormenor.

4. *Anamnesis*

Um primeiro ponto a realçar é a circunstância de, num ponto de vista mnésico, não haver justamente nada que permita a rememoração ou presentificação daquilo que está “guardado” na memória. A *mneme* pode ocorrer sem a *anamnesis* e, na verdade, fica ainda radicalmente aquém desta. De facto, mesmo que confusamente estes dois planos possam estar

compreendidos na continuidade um do outro⁴, a preservação (a *soteria*) de um X é inteiramente “muda” quanto à possibilidade de “chamar” esse X à presença: de evocá-lo, voltar a olhar para ele ou “revisitá-lo”. Ainda que a *anamnesis* verse sobre conteúdos da *mneme* (e, nesse sentido, pressuponha o desconfinamento produzido por ela), representa uma *forma sobreposta de resistência à lethe*. Essa forma sobreposta de resistência à *lethe* reside na possibilidade de a *psyche* levar a cabo, ela mesma em si mesma («αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ»), um «*analambanein*» (um recuperar, readquirir) aquilo que é posto a descoberto pela *mneme*⁵. E é isso que faz que os conteúdos mnésicos não sejam *estanques* ou *inertes*, como se estivessem *fechados* no horizonte do tempo passado. Pois há em nós algo que, se assim se pode dizer, “põe em movimento” os conteúdos mnésicos, presentificando-os e arrancando-os a uma determinação estritamente passada. O que, por sua vez, significa que a *anamnesis* não se restringe à capacidade de manter contacto com um X que passou; ela envolve *eo ipso* a capacidade de, mediante esforço, recuperar e reconsiderar (ou, por assim dizer, voltar a despertar) isso que passou. Para usar a metáfora do texto do *Filebo*, a *anamnesis* tem justamente que ver com a atividade de repetição e recuperação em virtude da qual, à semelhança do que sucede no *revolver da terra*, se traz à superfície algo que estava no fundo ou como que soterrado: a *anamnesis* “revolve” o “fundo” da memória, “desenterra” aquilo que faz parte dela e, nesse sentido, trá-lo à superfície ou fã-lo emergir – «(...) E também quando, perdida a memória quer de uma percepção quer de um conhecimento, a própria alma, revolvendo, a faz emergir de novo em si mesma (αὖθις ταύτην ἀναπολήσει πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ), e chamamos a tudo isto, cuido, rememorações»⁶.

⁴ De sorte que não se acentua a sua heterogeneidade, a sua determinação específica, e os dois planos acabam por estar como que misturados num “amálgama” indistinto.

⁵ Cf. 34b6-8: «Ὅταν ἂ μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχεν ποθ’ ἢ ψυχῇ, ταῦτ’ ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ ὅτι μάλιστα ἀναλαμβάνη, τότε ἀναμνησέσθαι πού λεγομεν.»

⁶ 34b10-c2: «Καὶ μὴν καὶ ὅταν ἀπολέσασα μνήμην εἴτ’ αἰσθήσεως εἴτ’ αὖ μαθήματος αὖθις ταύτην ἀναπολήσει πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ, καὶ ταῦτα σύμπαντα ἀναμνησεις πού λεγομεν». Sobre o significado da expressão «αὖθις ταύτην [i.e. μνήμην] ἀναπολήσει πάλιν», veja-se v.g. Bury 1897: 68: «This rare word [i.e. ἀναπολήσει] seems partly chosen from its likeness in sound to the preceding ἀπολέσασα: it is a metaphor from ploughing, cp. Lat. *uoluere, uersare (animo)*.» O passo de 34b10-c2 que acabamos de citar introduz alguma ambiguidade na caracterização da *anamnesis*. Se, em 34b6-8, a *anamnesis* ocorre quando a alma recupera (tanto quanto pode) aquilo que antes recebeu como afecção juntamente com o corpo, em 34b10-c2 Sócrates parece conferir à *anamnesis* (e à capacidade que lhe corresponde) uma natureza mais abrangente, que 1) vai para além das *aistheseis* e engloba

Mas o *Filebo* não pára na identificação destes três planos fundamentais. Com tudo o que eles envolvem de superação de *lethe*, ainda não são suficientes para dar conta da forma como está composto o aparecimento que nos define. E não é difícil perceber por que razão é assim: um ponto de vista constituído nos termos que considerámos até aqui *tem ainda um grau zero de apresentação do futuro*. Neste sentido, não é apenas na tentativa de compreender um ponto de vista estésico que se documenta uma *profunda ininteligibilidade*. De modo análogo, *não* estamos em condições de acompanhar o que seja um ponto de vista mnésico e/ou anamnésico. Pois, tal como se dá em nós, o aparecimento envolve *de raiz* uma ligação com um tempo *futuro* – e o nosso “olhar” está a tal ponto configurado pelo futuro que *não consegue anular* a sua determinação e reduzir-se a uma perspectiva definida apenas pela apresentação do presente e do passado⁷. Qual é, então, a determinação daquilo que produz o “salto” para lá do presente e do passado? E como é que se acha constituído em nós o horizonte do futuro? Os elementos mais decisivos a este respeito são fornecidos em 34c6ss., quando se submete a exame o desejo (*epithymia*).

5. *Epithymia*

Antes de vermos mais em pormenor o que resulta desse exame, importa vincar um ponto que está implicado nele e que ele de algum modo pressupõe.

Esse ponto corresponde precisamente ao “rasgo” de perspectiva em direção ao *futuro*. Naturalmente que também há *epithymia* a respeito do passado e do presente (pode-se desejar que aquilo que foi não tivesse sido e que aquilo que está a ocorrer não seja assim como é, por exemplo).

também conhecimentos (*mathemata*) e 2) ultrapassa inclusivamente a própria memória, chegando a algo que esta perdeu (cf. Stallbaum 1842: 212: «Ex quo apparet, secundum Platonem aliquanto latius patere vim τῆς ἀναμνήσεως, quam fert recentioris aetatis consuetudo, quae eam *recordationem*, vel, ut vulgo loquuntur, *reminiscentiam* interpretantur (...)»). Sobre esta ambiguidade, cf. também e.g. Delcomminette 2006: 324-330; Davidson 1990: 340-342. De todo o modo, o que nos importa focar é sobretudo a ligação entre *anamnesis* e *mneme* sc. *aisthesis*; como explicar a referida ambiguidade, perceber os fenómenos para que aponta, relacionar a “*anamnesis*” aqui em causa com o seu sentido mais “técnico” – eis questões que não podemos tratar neste estudo.

⁷ Com efeito, o modo como o próprio presente ocorre em nós implica a co-apresentação de um “depois”: o presente é constitutivamente isso que se “desloca” a *caminho* de um “*por ser*” – ou é, se assim se pode dizer, algo *sempre já “dilatado” em relação a um momento ulterior do tempo* (algo que tem *já inscrito em si* o nexa com um “por vir”).

Contudo, as análises do *Filebo* focam sobretudo o desejo *em relação ao futuro* – e sugerem que, neste contexto, o futuro desempenha um papel fundamental⁸. Assim, o primeiro aspeto que o exame da *epithymia* em 34c6ss. acaba por pôr em relevo é justamente a *irreducibilidade* da perspetiva correspondente ao futuro, i.e. a circunstância de envolver *algo completamente original*, que *excede radicalmente* a apresentação do “agora” e do “antes” e implica, portanto, um “salto” ou uma descontinuidade relativamente a estes⁹.

Mas tudo isto, embora importante, ainda não toca o fundamental. De facto, 34c6ss. não acentua apenas que o fenómeno da *epithymia*, tal como se verifica em nós, envolve a abertura do horizonte do futuro; essa passagem acentua também – e fundamentalmente – o modo como a *epithymia* influi na constituição do futuro (ou, o que é o mesmo: o modo como a relação com o futuro é “transformada” pelo nexos com o desejo). Vejamos um pouco mais de perto o que isto pode querer dizer.

Em 34ess., Sócrates, com a anuência de Protarco, afirma que, de cada vez que dizemos que alguém tem sede (*dipsei*), isso significa que está em esvaziamento/ depleção (*kenoutai*). Mas, em 34e13-35a2, a discussão entre Sócrates e Protarco acentua ainda uma outra coisa, apesar da forma sumária com que o faz: «{Sócrates} Então a sede é um desejo? {Protarco} Sim, e

⁸ Por outra parte, como veremos, tais análises acham-se em íntima ligação com noções e campos semânticos associados à ideia de futuro: *prosdokia*, *elpis*, etc. Tudo isto levanta o problema de saber em que sentido (e até que ponto) se deve falar aqui de “fundamental” e qual a articulação entre a *epithymia* na esfera do futuro e aquela que se reporta ao passado sc. ao presente. O *Filebo* debate-se com estes problemas e eles estão no centro do “caderno de encargos” estabelecido em 34d1-3 («καὶ γὰρ νῦν πρότερον ἔτι φαίνεται λιπτότερον ἐπιθυμίαν εἶναι τί ποτ’ ἔστι καὶ ποῦ γίγνεται»), em particular da segunda destas questões. Todavia, a análise destas questões exigiria um estudo bem mais extenso.

⁹ Tudo isto de tal forma que, mesmo admitindo que o futuro tenha uma base empírica e, pelo menos em parte, dependa da perceção sc. da memória (cf. 35b11-c1, onde se explora esta possibilidade), há de todo o modo algo de original e irreduzível em relação a isso. Pois, por um lado, a *própria apresentação do futuro* (i.e. o simples facto de uma perspetiva estar *marcada pela relação com um “depois”*) traduz qualquer coisa completamente heterogénea (que de modo nenhum se deixa reconduzir) a uma perspetiva aberta apenas ao “agora” e ao “antes”; e, por outro lado, os conteúdos relativos ao futuro estão de raiz transformados pela especificidade da *prosdokia*, da *elpis*, etc. (são justamente algo que *ainda* não se “tem”) e, portanto, assumem uma conformação totalmente distinta dos conteúdos mnésicos (que *já* não se “têm”) e, *a fortiori*, dos conteúdos perceptivos.

de bebida. {Sóc.} De bebida ou de repleção/ preenchimento por bebida? {Pro.} Eu cá acho que de repleção/preenchimento»¹⁰.

Em primeiro lugar, este passo acentua, para o exprimir assim, que o desejo não tem como *terminus ad quem* originário este ou aquele “conteúdo” em particular. Por exemplo, a sede não é originariamente uma *epithymia da bebida* (i.e. uma *epithymia* dirigida à bebida e que, por assim dizer, “para” nela), mas sim uma *epithymia do preenchimento ou da repleção* causada pela bebida sc. por via dela (*pleroseos pomatos*). Com isto, as palavras de Sócrates vincam que o *terminus ad quem* do desejo é propriamente o *si-mesmo*, ou melhor, o si-mesmo *preenchido*, o si-mesmo *no modo da plerosis*. Na verdade, esta descrição é ainda neutra quanto à natureza da *plerosis* (por exemplo, qual é, em última análise, o grau de preenchimento a que a *epithymia* está dirigida). Mas, em todo o caso, 34e13ss. chama a atenção para que, *quoad nos*, o horizonte do futuro está marcado por *interesse* ou por uma *preocupação* fundamental *por si-mesmo*. De tal modo que a) o futuro é intrinsecamente um plano *não anónimo* (implica um “programa” ou um “projeto” *de alguém*, i.e. *de um si-mesmo*) e b) a natureza desse “projeto” é tal que o si que está implicado nele *faz caso de si*, *está interessado em si*, *está preocupado consigo*, ou melhor, *com o preenchimento de si* – o que significa, por outro lado, que aquilo que lhe aparece ocorre justamente à luz (ou no “meio”) dessa preocupação consigo e da tensão para o preenchimento de si.

A partir daqui percebe-se melhor o tipo de nexos entre o “rasgo” de perspectiva correspondente ao futuro e o fenómeno da *epithymia*. Com efeito, se não estamos em erro, o exame da *epithymia* que encontramos no *Filebo* acaba por acentuar que o futuro não corresponde nunca à “abertura” de um horizonte *indiferente*, mas sim de um horizonte marcado pela *tensão* de um si-mesmo em direção a si, ou por esta peculiar *dedicação ao preenchimento de si*. A constituição da *epithymia* converte justamente o futuro num acontecimento de *interesse* ou de não-indiferença *a si*. E, assim, se a interpretação aqui proposta é correta, o *Filebo* mostra que o futuro ocorre em nós *sempre já no modo da epithymia*, ou tem um carácter intrinsecamente “*desiderativo*”. De sorte que, também a este respeito, o futuro (*n.b.*: o futuro *configurado no modo da epithymia*) revela algo completamente irredutível aos planos da *aisthesis*, da *mneme* e da *anamnesis*, a saber, o *próprio fenómeno do interesse por si enquanto tal* – e faz que tudo aquilo com que se está

¹⁰ {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν τὸ δίψος ἐστὶν ἐπιθυμία; {ΠΡΩ.} Ναί, πόματός γε. {ΣΩ.} Πώματος, ἢ πληρώσεως πώματος; {ΠΡΩ.} Οἶμαι μὲν πληρώσεως.

em contacto esteja internamente perpassado por um *cuidado de si*, uma *preocupação consigo* sc. com a *plerosis* de si. Por fim, tudo isto envolve também um outro ponto que se tornará mais claro na continuação: que – *em virtude da própria não-indiferença a si* – cada um de nós carece de uma determinada versão (um determinado reconhecimento ou uma determinada interpretação) de “como as coisas são”, versão essa que esteja justamente em condições de definir, desta ou daquela forma, o “onde” se está e o “para onde” se vai, o que importa alcançar e o que importa evitar, o modo como se deve “conduzir” a própria vida, em suma: todo um conjunto de quesitos que emergem com a não-indiferença a si (sc. à *plerosis* de si).

A partir do que se disse começam-se já a desenhar com nitidez algumas *inversões* ou *ruturas* relativamente à compreensão habitual do acesso, esboçada no início deste estudo. O que vimos permite “*desmontar*” a ideia habitual da *simplicidade* do aparecimento em que damos connosco, e que tende a ser entendido *como algo fundamentalmente definido por homogeneidade e indiferenciação*. Com efeito, as análises do *Filebo* põem em evidência que aquilo a que chamamos “aparecer” é *intrinsecamente complexo*: está de raiz marcado pela presença de *múltiplos “estratos” irreduzíveis uns aos outros*; é composto por *sucessivos passos de descontinuidade* que constituem algo de original, i.e. algo que não pode ser retirado dos planos mais elementares (que não deriva ou resulta deles) e que, em cada caso, os *transfigura*.

Mas isto, por sua vez, levanta um outro problema: a identificação da *aisthesis*, *mneme*, *anamnesis* e da *epithymia* como elementos fundamentais da composição do aparecimento não é, só por si, suficiente para produzir *unidade* ou fazer que os diferentes elementos pertençam a *um ponto de vista único*: a um acontecimento único de aparecimento. Ou, dito de modo mais preciso: a irredutibilidade entre cada uma destas instâncias parece justamente inviabilizar que elas sejam capazes de constituir, a partir de si, a *ligação* com a alteridade em causa, fazendo-a *coexistir* num mesmo ponto de vista abrangente. E o problema reside, então, no seguinte: que é que introduz o *nexo* entre estas diferentes formas de ver e impede que elas estejam “*dispersas*” e “*fechadas*” umas às outras? Que é que as *engloba* e integra num *horizonte comum*, constituindo-as como *momentos* de *um* ponto de vista *complexo*. E, a haver tal coisa, qual a sua especificidade e de que modo interfere na determinação das diferentes instâncias consideradas até aqui.

6. O papel central do *doxazein* – a figura do escriba

O esclarecimento do problema que acabámos de referir passa fundamentalmente pela noção de *doxazein* que encontramos em 35css. e pela caracterização de um certo *escriba* ou *escrivão* (*grammateus* sc. *grammatistes*).

Para compreender o que o *Filebo* tem vista ao falar destas noções, importa considerar primeiramente, mesmo que só num breve esboço, um dos aspetos envolvidos em “*doxazein*”/“*doxa*”. Esse aspeto é particularmente nítido no exemplo que é dado em 38c5-d11. Neste passo, associa-se o *doxazein* àquilo que se passa quando alguém vê «ao longe» qualquer coisa que já enxerga, mas «de forma não muito clara», e procura discernir (*krinein*) isso mesmo que está a ver. Por um lado, este exemplo descreve uma situação de *dúvida*, *indefinição*, *hesitação*; por outro, vinca também que quem está numa tal situação enfrenta uma pressão para chegar a um assentamento, juízo ou definição (a um “é assim!”) que permita *superar* a dúvida em causa e, com isso, *determinar* a identidade do que aparece. Ora, aquilo a que, neste passo, se chama *doxazein* sc. *doxa* tem precisamente que ver com uma ultrapassagem do estado de dúvida pela *fixação* de um “é assim” das coisas, i.e. pela constituição de uma *versão* sobre aquilo que aparece: “é um homem!” ou “é uma imagem feita por pastores!”¹¹. Quer dizer: a noção de *doxazein* sc. *doxa*, tal como é considerada nesta passagem do *Filebo*, traduz a *fixação de uma determinada perspetiva*, o *estabelecimento de um determinado estado de coisas* ou a *assunção de uma versão do que se passa*, que justamente supera o “em aberto” da dúvida e *opta* por uma das possibilidades.

Assim exposta, a noção de *doxazein* presta-se a ser entendida como algo unicamente *esparso* e *consciente/explicito*, i.e. como algo que é forçosamente precedido por dúvida e que só tem lugar quando alguém se vê confrontado com hesitação e a ultrapassa. Todavia, não é isso que se sucede. Vendo bem, tal como damos connosco, o próprio “em aberto” a respeito de qualquer coisa *ocorre já* num “meio” marcado por assentamentos ou *doxai*,

¹¹ {ΣΩ.} Πολλάκις ἰδόντι τινὶ πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς τὰ καθορώμενα συμβαίνειν βούλεσθαι κρίνειν φαίης ἂν ταῦθ' ἄπερ ὀρᾷ; {ΠΡΩ.} Φαίην ἂν. {ΣΩ.} Οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο αὐτὸς αὐτὸν οὗτος ἀνέροιτ' ἂν ὧδε; {ΠΡΩ.} Πῶς; {ΣΩ.} Τί ποτ' ἄρ' ἔστι τὸ παρὰ τὴν πέτραν τοῦθ' ἐστάναι φανταζόμενον ὑπὸ τινι δένδρῳ; ταῦτ' εἰπεῖν ἂν τις πρὸς ἑαυτὸν δοκεῖ σοι, τοιαῦτ' ἄττα κατιδὼν φαντασθέντα αὐτῷ ποτε; {ΠΡΩ.} Τί μὴν; {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν μετὰ ταῦτα ὁ τοιοῦτος ὡς ἀποκρινόμενος ἂν πρὸς αὐτὸν εἴποι τοῦτο, ὡς ἔστιν ἄνθρωπος, ἐπιτυχῶς εἰπών; {ΠΡΩ.} Καὶ πάνυ γε. {ΣΩ.} Καὶ παρενεχθεῖς γ' αὖ τάχ' ἂν ὡς ἔστι τινῶν ποιμένων ἔργον τὸ καθορώμενον ἄγαλμα προσείποι. {ΠΡΩ.} Μάλα γε.

que se caracterizam por não terem sido precedidas por qualquer estado de dúvida (por não derivarem dela), antes *estarem já a operar sem que nos apercebamos disso*. Em última análise, 38c-d aponta justamente para este ponto, ao acentuar que o X sobre o qual incide a dúvida aparece «*junto de uma pedra*», «*debaixo de uma árvore*», etc. – i.e. já enquadrado por um (e situado num) vasto conjunto de *doxai* sc. identificações e reconhecimentos do que as coisas são. Neste sentido, o estado de dúvida descrito no exemplo de 38c-d serve apenas de *meio de contraste* para se perceber que, na verdade, o nosso ponto de vista está sempre já configurado por aquilo que acontece quando se supera a indefinição, e que habitualmente nos movemos num horizonte com as características de um *doxazein* “silencioso”.

Ora, um pouco adiante, em 39ass., estes elementos da noção de *doxazein* aparecem associados à figura de um tal *escriba*. Qual é o significado desta imagem e como é que ela se articula com o que vimos até aqui?

Antes do mais, a imagem do escriba acentua a ideia de alguém que *sabe ler e escrever*. Assim, tal como acontece na escrita, o escriba é quem *fixa* a oralidade e, com isso, faz emergir um plano de realidade *diferente*, a que corresponde a *alfabetização* da própria língua. Vendo bem, é precisamente disso que se trata no exemplo de 38c-d. Com efeito, o que aí é posto em relevo é que *mesmo a mais “imediata” e “concreta” percepção* não tem nunca um carácter *estritamente sensível*, antes envolve, como elemento decisivo da sua constituição, um momento de *doxazein* (de fixação, reconhecimento, etc.) – e isto de tal maneira que o que faz aparecer uma determinada *aisthesis* no modo como nos aparece (e que constitui propriamente a raiz do seu aparecimento) é *algo diferente dela*: o *doxazein* sc. o escriba em nós. Ou, dito de forma mais precisa: na ausência desse momento fundamental de *doxazein* que se exprime na imagem do escriba, a apresentação “perceptiva” (a “simples” *aisthesis*, sem mais) seria incapaz de “ler” e fixar o teor e a identidade do que aparece – e teria, nesse sentido, um carácter “analfabeto”. Por outras palavras: é propriamente o escriba em nós que “*vê*” – que *efetivamente “lê”* e, de todo em todo, é capaz de compreender ou *discernir* – o conteúdo do que de cada vez aparece. De sorte que, sem ele, não haveria qualquer tipo de identificação e reconhecimento do que está “à frente dos nossos olhos”¹².

¹² Delcomminette 2003: 223 exprime com bastante clareza o ponto que aqui procuramos destacar: «“Appearance” is essentially different from mere perception, since it supposes that the perception is “mixed”, that is to say structured by a *doxa*. This *doxa*

Mas isto, por sua vez, está ainda longe de captar o que está envolvido na imagem do escriba. Com efeito, o *Filebo* põe em relevo que a actividade do escriba não se limita à apresentação “perceptiva”. O escriba interfere igualmente na esfera da *mneme*, i.e. na preservação das *aistheseis*. Pois, por um lado, é ele que fixa o conteúdo das *aistheseis* a que a *mneme* é relativa e, assim, “põe” a determinação que é própria das *aistheseis preservadas* sc. das *mnemai*, fazendo que a memória seja muito diferente de uma acumulação de “registos” estritamente sensíveis; por outro lado, é também o escriba que “põe” o próprio alargamento temporal do passado – e, vendo bem, um alargamento que, tal como acontece em nós, vai muito além da memória perceptiva e de que esta é sempre um fragmento (é o que está em causa na possibilidade que temos de representar horizontes temporais passados a que nunca tivemos acesso perceptivo: o tempo “antes de ter nascido”, o tempo da “Idade Média”, do “Jurássico”, etc.).

Mas mais ainda. Como o *Filebo* acentua, a intervenção do escriba excede os planos da *aisthesis* e da *mneme*. Para perceber até que ponto é assim, tenha-se em conta 39a1ss. Neste passo, Sócrates chama a atenção para o facto de a atividade do escriba passar também por aquilo exprime pelo verbo *sympiptein* («Ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταῦτόν...»), i.e. por uma conjugação ou coligação entre as diferentes *aistheseis* e *mnemai*. Ou seja: o escriba não se limita a fixar a determinação de cada *aisthesis* sc. de cada *mneme*. Para além disso, ele estabelece nexos entre as diferentes *aistheseis* sc. entre as diferentes *mnemai* e integra-as num todo. Isto significa que cada momento perceptivo sc. cada momento mnésico não é nunca algo “solto” e isolado do demais; sucede, antes, que cada um desses momentos está posto em ligação com os outros e integrado numa totalidade mais abrangente, de que recebe o seu sentido. Com isto, as palavras de Sócrates vincam que a atividade do escriba não é meramente avulsa, circunstancial: o escriba constitui totalidades, que ligam a multiplicidade das diferentes *aistheseis* e

corresponds to the application of a concept to the perception, which makes it appear *qua* this or that. This “*qua*” is not contained in mere perception; rather, it originates in the activity of the subject to whom it appears, namely in his *doxa*: it is because I consider it *qua* this or that that it appears to me *qua* this or that. Hence if this *doxa* varies, the appearance varies too: for example, what appeared to me *qua* a statue now appears to me *qua* a man. Even if my perception is identical in both cases, the way it appears to me is different, for appearance involves *doxa* as a constitutive component. Nevertheless, though *de jure* perception can always be distinguished from appearance, *de facto* it is always already structured by a *doxa* which transforms it into an appearance.»

mnemai “desgarradas” e as inscrevem num quadro de sentido abrangente: se assim se pode dizer, numa mesma “narrativa” ou, como se diz em 38e12-13 num *livro*: «Δοκεῖ μοι τότε ἡμῶν ἢ ψυχῇ βιβλίῳ τινὶ προσεικέναι».

Acresce a isto um outro aspeto fundamental, que está igualmente no centro do que é dito por Sócrates, a saber, que a atividade do escriba *se propaga muito para além do que aprece e apareceu* – e abrange também o futuro e aquilo que esperamos, as *expectativas* (*prosdokiai*, *elpides*) que temos. Por outras palavras, o escriba não está fechado no presente e no passado, como se apenas isso fizesse parte da “narrativa” que compõe. Não: a conexão das *aistheseis* e das *mnemai* aparece sempre já inserida num horizonte *mais vasto* (ou pertence de raiz a um «συμπίπτειν εἰς ταὐτόν» mais abrangente), de tal forma que a “narrativa” que vai sendo composta está também em intrínseca ligação com o futuro e os seus apresentados, como algo “aberto” e fixado pelo escriba. Ou seja: por um lado, o futuro e os seus conteúdos são também “escritos” pelo escriba, são também eles fixações de sentido sc. *doxazomena*; por outro, a tarefa de interligação e de constituição de totalidades diz igualmente respeito às *prosdokiai*, de sorte que a) a “narrativa” em causa é sempre já uma “narrativa” que inclui as apresentações futuras e b) o que confere sentido a essa “narrativa” é justamente *este quadro abrangente de ligação*, de que tudo o mais é um “momento”.

Mas, sendo assim, a tudo isto está associado um outro ponto decisivo, que importa agora focar com nitidez. Em 39b3ss., Sócrates chama a atenção para o facto de haver complexidade no próprio núcleo do *doxazein*. Pois o escriba está acompanhado por uma outra “personagem”, que ele tem, por assim dizer, às suas ordens: um *pintor* (*zographos*), que “pinta” imagens (*eikones*) das coisas que foram “escritas” pelo escriba¹³. Mas que é que Sócrates procura pôr em evidência ao falar deste pintor?

Como vimos, faz parte da atividade do escriba a fixação de determinações *não dadas* – e tanto quer dizer: a constituição de *doxazomena* que, com tudo o que já põem de definido e afastam do que seria um completo em-aberto, têm ainda um carácter *genérico*, mais ou menos indefinido. Ora, o *zographos* exprime o acrescento de “visão” relativamente ao carácter genérico de todo o *doxazomenon* não imediata ou diretamente disponível – seja ele relativo ao passado, ao futuro ou ainda a um presente não-percetivo

¹³ A precedência ou prioridade *estrutural* (e não necessariamente temporal) do escriba é claramente sugerida em 39b6-7: «Ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει.» (italico nosso).

(como acontece quando “agora” penso em alguém que está ausente). Isto é, o pintor em nós *sobredetermina*, *especifica* ou “*enriquece*” o que ainda há de genérico na “escrita” a respeito do para-lá da percepção, permitindo que alguém veja de algum modo em si mesmo («ἐν αὐτῷ ὁρᾷ πως») os “traços” do *doxazomenon* em causa e produzindo uma *quasi-percepção* dele¹⁴. É neste sentido que Sócrates fala de *imagens* (*eikones*): o pintor corresponde a todo o ato de produção de imagens que, por assim dizer, *traduzem* e *ilustram* a escrita não-percetiva, *desformalizando-a* e *preenchendo-a* com elementos que diferenciam (e, assim, tornam *mais manifesto e definido*: *permitem como que ver*) o “rosto” daquilo que se acha fixado pelo escriba.

Tudo isto permite compreender melhor a peculiar natureza do *livro* a que cada um de nós se assemelha. Quando nos falamos de um livro e, o que é mais, quando nos falamos de um livro que ainda está a ser escrito, tendemos a pensar que aquilo que nele há de escrita diz apenas respeito ao passado (ao que já foi escrito) e ao presente (ao que de cada vez se está a escrever). E para diante não há senão páginas em branco. Todavia, resulta do que vimos algo muito diferente. A caracterização do escriba e do pintor mostra que o “livro da *psyche*” está sempre a caminho de algo que *já é* escrita e pintura. O futuro composto a partir destes dois demiurgos não é algo “em branco”, vazio; está também ele constituído por uma complexa rede de escrita e de pintura (de «γράμματά τε καὶ ζωγραφήματα») – e isto de tal modo que, em cada novo “agora” da nossa vida, estamos como que a “escrever por cima” de algo que *foi já* fixado (como acontece num palimpsesto). Assim, o próprio presente sc. aquilo que nele há de escrita e de pintura não está apenas em ligação com o “texto” passado, antes recebe a sua determinação daquilo que está sempre já antecipado – e, na verdade, não apenas daquilo que está antecipado em relação a um futuro mais ou menos imediato, que vai só até um certo ponto do “livro” e deixa por considerar o que há na sua continuação, mas em relação a *toda a continuação do “livro”*: em relação ao “livro” *no seu todo*¹⁵.

¹⁴ Cf. 39b8-11: «{PRO.} Mas que queremos dizer com tal pintor e em que ocasião intervém? {SÓC.} Quando alguém, extraíndo da visão ou de qualquer outra percepção aquilo que é julgado e aquilo que é dito, vê de algum modo em si mesmo as imagens daquilo que foi julgado e daquilo que foi dito.» ({ΠΡΩ.} Πῶς δὴ τοῦτον αὖ καὶ πότε λέγομεν; {ΣΩ.} Ὅταν ἀπ’ ὧς ἢ τινος ἄλλης αἰσθήσεως τὰ τότε δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα ἀπαγαγόν τις τὰς τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὁρᾷ πως.).

¹⁵ Vendo bem, é justamente esta multiplicidade de aspetos que é acentuada em 39b10-d6: «{SÓC.} Será então que aquelas letras e pinturas, que ainda agora estabelecemos

O que assim se desenha permite precisar com maior clareza um aspecto envolvido em tudo o que vimos. Em última análise, a analogia entre o livro e a *ψυχή*, em 38e12-13, procura justamente evidenciar que o que há de escrita e de pintura em nós *nunca diz respeito a uma mera “região” da psyche*, mas antes à *psyche enquanto tal* (i.e. a nada menos do que toda a nossa vida). O que significa, então, que o “livro” a que nos assemelhamos está constituído de tal modo que cada momento que o compõe (se assim se pode dizer, cada “palavra”, cada “frase”, cada “personagem” seu) acha-se intrinsecamente posto em ligação com a *totalidade do que somos* – e tanto quer dizer: *com o modo como esse todo está definido, fixado* (com este ou aquele “tema”, com este ou aquele significado, etc.). De sorte que, em última instância, aquilo a que o *doxazein* é sempre já relativo tem a natureza de um “programa vital” na sua *totalidade*, que justamente fixa e determina a identidade do que está em causa na própria vida (o modo como ela deve ser conduzida, o que nela há a procurar e a evitar, etc.) e interpreta o que faz parte da “narrativa” *com base no “programa” que tem fixado*.

A partir do exposto, percebe-se em que sentido as análises do *Filebo* levantam a possibilidade de *tudo – absolutamente tudo* – no nosso ponto de vista (as *aistheseis*, as *mnemai*, as *prosdokiai*, as *epithymiai*, a determinação dos apresentados e dos desconfinamentos temporais que lhes correspondem, etc.) estar *enraizado no próprio doxazein, como algo constitutivamente “aberto” por ele e permanentemente envolvido nele*. Quer dizer: tal como se acha analisado nestes passos do *Filebo*, o *doxazein* traduz uma espécie de *determinação fundamental de todo o aparecimento*.

Sendo assim, configura-se um quadro muito diferente daquele que é sugerido pela compreensão habitual do aparecimento. De entre as ruturas que, a este respeito, o *Filebo* acaba por produzir, destaque-se sobretudo a seguinte. Ao contrário do que parece à auto-compreensão habitual do acesso, o “livro” que somos não é escrito a partir do “ditado” da apresentação que

que acontecem em nós, são algo que há a respeito do tempo passado e do tempo presente, sim, mas não a respeito do tempo futuro? {PRO.} PRO.} São algo que há sobretudo [a respeito do futuro]. {SÓC.} Ora, dizes “sobretudo [a respeito do futuro]”, porque tudo isso são expectativas e as expectativas são relativas ao tempo futuro – e nós estamos sempre a abarrotar de expectativas, do princípio ao fim da vida?» {PRO.} Sim, absolutamente. ({ΣΩ.} Πότερον οὖν τὰ γράμματα τε καὶ ζωγραφήματα, ἃ μικρῷ πρότερον ἐτίθεμεν ἐν ἡμῖν γίνεσθαι, περὶ μὲν τὸν γεγονότα καὶ τὸν παρόντα χρόνον ἐστίν, περὶ δὲ τὸν μέλλοντα οὐκ ἔστιν; {ΠΡΩ.} Σφόδρα γε. {ΣΩ.} Ἄρα σφόδρα λέγεις, ὅτι πάντ’ ἐστὶ ταῦτα ἐλπίδες εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον οὐσαι, ἡμεῖς δ’ αὖ διὰ παντὸς τοῦ βίου αἰεὶ γέμομεν ἐλπίδων; {ΠΡΩ.} Παντάπασι μὲν οὖν.).

se vai tendo, como se se tratasse de um mero *registo* ou de algo essencialmente passivo (que “entra pelos olhos dentro”). Não: o *Filebo* abre a porta à possibilidade de esse aparecer ter na sua base um elemento fundamental de *atividade*, em virtude da qual *a totalidade do aparecimento* tem no seu centro (e é “aceso” por) *um momento originário de doxazein*: de “*posição*” ou *fixação de uma versão do aparecer enquanto tal*. E, assim, esse “livro” que somos é um livro *escrito por cada um de nós*, um livro cuja história se acha definida e vai sendo continuamente composta, desta ou daquela forma, por um “autor”: pelo escriba em nós, que constitui a partir de si o “rosto” – a identidade e o sentido – de todo o aparecimento que nos é familiar.

7. O escriba e os “prazeres falsos”

Da passagem do *Filebo* que nos propusemos considerar faz parte um problema decisivo, que tem vindo a ser amplamente discutido na literatura secundária (entre outros, Gosling 1959: 44-53; Dybikowski 1970: 147-165; Bravo 2003: 105-174, 221-252; Delcomminette 2003: 215-237; Casertano 2010: 134-139; Muniz 2009: 30-39; Carvalho 2012: 196-259, 302-312; Telo 2012: 319-382): o problema de saber se há – e, a haver, como é possível que haja – *prazeres falsos*. Não podemos explorar a fundo este problema e a constelação de aspetos a que está associado; contudo, dado o papel relevante que o problema desempenha também na passagem de 33c-39e, cumpre focá-lo minimamente e, sobretudo, clarificar a sua relação com o que vimos ao longo deste artigo. Assim, procura-se acentuar *um* – e *apenas* um – dos aspetos centrais da relação entre a questão da falsidade/verdade dos prazeres e a figura do escriba.

É possível ganhar a pista desse aspeto a partir do exemplo de 38c5-d11, em particular de um dos fenómenos que ele também foca e que, até ao momento, não foi acentuado. Com efeito, o passo de 38c-d não vinca apenas que a *doxa* sc. o *doxazein* tem que ver com a *fixação* de um determinado estado de coisas (com o estabelecimento de uma versão do que se passa). Para além disso, 38c-d chama também a atenção para uma segunda característica da *doxa*: o facto de ela estar associada a uma *pretensão de verdade ou de adequação* a respeito disso mesmo que fixa ou estabelece *como sendo X* (“é um homem!” ou “é uma estátua!”). O que sucede quando alguém supera a dúvida e compreende aquilo que vê ou que lhe aparece («τὸ καθορώμενον», «τὸ φανταζόμενον») como sendo isto ou aquilo (como tendo esta ou aquela identidade) é que *exclui* uma outra possibilidade – e tanto

quer dizer: despede-a como *não sendo* o que *efetivamente* está a aparecer). A superação da dúvida (e o fechamento do em-aberto que lhe corresponde) implica justamente a *pretensão de que é “isto”* – e não “aquilo” – o que *verdadeiramente* se passa.

Este ponto está, por sua vez, está associado a um terceiro, que é o nuclear em 38c-d. Com efeito, é precisamente a referida pretensão de verdade (a pretensão de ter captado *realmente* a determinação de um dado *phantazomenon*) que abre a porta à *alternativa verdade/erro*. Ou seja, no caso da *doxa*, a pretensão de adequação com o que se passa pode ser verdadeira e acertar, mas está não menos exposta à possibilidade de *errar*, i.e. àquilo que, em 38d10, se exprime no verbo *parapherein* sc. *parapheresthai*¹⁶.

¹⁶ Cf. 38d5-11: «{SÓC.} Ora, em seguida, quem está nestas circunstâncias não dirá como que a responder a si mesmo: “é um homem” – e dá-se o caso de que, ao dizê-lo, acerta em cheio [ἐπιτυχῶς εἰπὼν]? {PRO.} Certamente que sim. {SÓC.} E, por outro lado, se falhar o alvo [παρενεχθεῖς], talvez [diga] que aquilo que enxerga é obra de alguns pastores e lhe chame “estátua”. {PRO.} Pois é.» Sobre o significado de *parapherein*, veja-se LSJ: *carry past beyond, turn aside or away, put away, avert, move in a wrong direction, mislead, lead astray* e ainda (com referência a este passo do Filebo) *err; go wrong*. Bailly sugere: «emporter hors du droit chemin, faire dévier, d’où au pass. se laisser entraîner hors du droit chemin, s’égarer». Ou seja, *parapherein* tem que ver com a ideia de *desvio*, de “falhar o alvo” ou errar no sentido de *extraviar-se, desencaminhar-se ou sair do caminho* («going wide of the mark», como sugere Bury 1897: 81). Com isto, tocamos um segundo elemento do campo semântico *doxa/doxazein* que é decisivo neste passo do *Filebo*. Esse elemento da noção diz respeito, antes do mais, ao peculiar “defeito” ou “fragilidade” mediante a qual a *doxa* (ao contrário do que se passa na perspectiva da *episteme*, por exemplo) tanto pode ser verdadeira quanto falsa; mas, sendo assim, este passo do *Filebo* acentua um segundo fator de defeito ou fragilidade, sobreposto àquele, que é o que corresponde propriamente ao *parapherein* (i.e. à concretização da falsidade que, na primeira fragilidade que referimos, constitui ainda uma mera possibilidade) e que torna a *doxa* «der der Wahrheit und Wirklichkeit entgegengesetzte Schein», «Erscheinungen und Traumbilder, wie sie aus dem Sinnen und Denken des Menschen erwachsen oder zu erwachsen scheinen.» (Schmidt 1876: 327-328). Por outro lado, assinala-se, entre parêntesis, a distinção entre *doxazein* e *doxazomenon* que, na sequência das análises de 37a2ss., também desempenha um papel central no passo de 38d-11. Com efeito, a discussão precedente a 38d põe em evidência que o erro ou a verdade (sc. a possibilidade de um ou outra) não diz respeito ao próprio *doxazein enquanto tal*, i.e. *ao próprio facto de haver teses* (versões, assentamentos, fixações) sobre o que se passa e de me aparecer “assim como aparece” – e, neste sentido, o *doxazein* constitui algo de absolutamente real (*ontos*) e subtraído à possibilidade do erro («Οὐκοῦν τὸ δοξάζον, ἅντε ὁρθῶς ἅντε μὴ ὁρθῶς δοξάζῃ, τὸ γε δοξάζειν ὄντως οὐδέποτε ἀπόλλυσιν», 37a11-12). A possibilidade de erro reside naquilo que Sócrates chama *doxazomenon*, n.b.: o *doxazomenon* não como a “coisa” ou o “objeto” sobre o qual se emitem *doxai*, mas o *doxazomenon* como

Mas, sendo assim, como procurámos mostrar, 38c-d descreve apenas um “caso” ou um “exemplo” de um fenómeno mais abrangente. Quer dizer: tal como ocorre em nós, o *doxazein* não tem que ver apenas com algo esparsa, esporádico ou “intersticial”. Se a interpretação proposta neste estudo está correta, o *doxazein* – a atividade do escriba em nós – diz respeito a algo *contínuo*, *pervasivo* e *abarcante*. Isto significa que a apresentação que temos está toda ela marcada por *doxai*, de sorte que, não obstante o facto de haver determinações que têm uma natureza própria (em si mesma diferente da *doxa*) – como as *aistheseis*, as *mnemai*, as *prosdokiai*, mas também as *hedonai* e as *lupai*, por exemplo – sucede, ainda assim, que tais determinações se acham misturadas com *doxai* (“atravessadas” ou como que “contaminadas”¹⁷ por elas) e, na verdade, de tal modo que *dependem* em grande parte de *doxai*, são “alimentadas” por *doxai*¹⁸.

Mas o que acabamos de dizer não é ainda tudo – e não é ainda suficiente para perceber bem a profundidade desta intrínseca vinculação à *doxa*. Pois, como vimos, o *doxazein* em nós está constituído de tal modo que diz sempre respeito a um todo sc. a um “*programa de vida*” *fundamental* que articula em si e interpreta a partir de si toda a multiplicidade daquilo

correlato ou “conteúdo” do próprio *doxazein* (aquilo em que, pela sua própria natureza, o *doxazein* depõe) – veja-se Delcomminette 2006: 354s. Assim, o erro, o *parapherein* (ou o que faz do *doxazomenon* algo *amartanomenon*, como se diz em 37e1) prende-se com a circunstância de o “estabelecido” pelo *doxazein* não coincidir com aquilo que *efetivamente* se passa, de tal modo que se toma por verdadeiro algo que não é e, nesse sentido, “falha-se o alvo”. Sobre estes aspetos, veja-se ainda Carvalho 2012: 214ss.

¹⁷ Sobres esta ideia de “contaminação”, “contágio” ou “infecção”, veja-se, em particular, o uso de *anapimplemi*, em 42a: «Τότε μὲν αἱ δόξαι ψευδεῖς τε καὶ ἀληθεῖς αὐταὶ γιγνόμεναι τὰς λύπας τε καὶ ἡδονὰς ἅμα τοῦ παρ’ αὐταῖς παθήματος ἀνεπίπλασαν.» (itálico nosso).

¹⁸ Tudo isto de tal maneira que, para recorrer às palavras de Muniz 2009: 36, «Sócrates parece fazer do prazer um elemento intrinsecamente vinculado à *dóxa*. (...) Deste ponto de vista, o prazer não pode ser encarado (...) como sendo um efeito da *dóxa*, um elemento irreduzível a ela, não-contaminado por ela, que se distingue apenas em função da situação em que ocorre. Ao contrário, o prazer não se separaria do ato cognitivo que encerra (...)» As palavras de Muniz reportam-se ao que acontece no caso do futuro e das expectativas sobre o prazer/sofrimento que virá – quer dizer, ao facto de as *doxai* que temos a respeito do futuro e a expectativa do prazer/sofrimento influírem na própria forma como se experimenta os prazeres/sofrimentos *presentes* (a determinação que têm, a intensidade com que são sentidos, etc.). Mas, sendo assim, como cremos que resulta claro do que vimos, a interferência das *doxai* na constituição dos prazeres/sofrimentos não se reduz a este caso, antes vale, *mutatis mutandis*, para toda e qualquer relação com o prazer/sofrimento – e há, nesse sentido, um “*anapimplemi*” transversal a todas as *hedonai* e a todas as *lupai*. A este respeito, veja-se ainda nota 19.

com que estamos em contacto (multiplicidade essa que tem precisamente a natureza de “personagens” da “história” que se escreve). De sorte que, por sua vez, a compreensão do que é *hedone* (sc. daquilo que, em última análise, traduz concretamente o sentido dessa noção), mas também a determinação e a intensidade com que, em cada caso, as *hedonai* são experimentadas, a relação que se tem com as *hedonai* que se espera ou não espera vir a alcançar, etc. – tudo isso depende essencialmente do “programa de vida” adotado, está cunhado por esse “programa” ou sujeito a ele¹⁹.

Ora, o aspeto que agora importa vincar é que tudo isto está intimamente ligado à segunda componente da noção de *doxa* que o exemplo de 38c-d põe em evidência, i.e. à alternativa *verdade/falsidade*. Assim – e é isso o decisivo –, o *doxazein* que de raiz nos define e de que emerge um determinado “programa de vida” está constituído de tal forma que se acha *intrinsecamente exposto* à possibilidade daquilo que, em 38d, se exprime por recurso ao verbo *parapheresthai*, i.e. ao erro, ao “falhar o alvo”, ao desviar-se do “caminho correto”, etc. De sorte que também a *hedone*,

¹⁹ O ponto que aqui se trata de pôr em relevo é descrito com bastante nitidez por Carvalho 2012: 305: «O “escrivão” – e o “ilustrador” que, segundo Sócrates, cada um de nós tem ao seu serviço – vão muito além da mera notícia do facto “nu” de ter havido um passado, haver um presente não imediato e estar para haver um futuro. Na verdade, preenchem-nos com *δοξαζόμενα* concretos, providos de um elevado nível de determinação. E isto de tal modo que tudo o que haja de *ἡδοναί* e de *λῦπαι* “não-apenas-escritas” e “não-apenas-pintadas” faz parte de um *todo bastante mais vasto, na sua maioria constituído* só por “escrita” e por “pintura”, e tem uma determinação em grande parte dependente desse todo a que pertence e que é maioritariamente constituído por “escrita” e por “pintura”. Ou, dito de outra forma, as próprias *ἡδοναί* e *λῦπαι* na esfera do presente e do que é diretamente tido nunca são apenas como “*notas*” *soltas, isoladas* (de tal modo que de cada vez haja só esta ou aquela “nota” e ela só tenha a *determinação de si mesma*). Acontece antes que as *ἡδοναί* e *λῦπαι* na esfera do presente ou do que é diretamente tido fazem parte *como que de “melodias” (e também de “acordes”)* – “melodias” e “acordes” esses que só se constituem como tais mediante a atividade do “escrivão” e do “pintor” descritos em 39a-b (ou seja, mediante o *δοξάζειν* e a “imaginação” ou produção de imagens que depende dele). Tudo isto de tal modo que, por um lado, a maior parte de cada uma dessas “melodias” ou desses “acordes” é constituída por elementos meramente “escritos” ou “pintados” (quer dizer, por *δοξαζόμενα*) – e, por outro lado, tal como numa melodia (em que cada nota perde a determinação exclusivamente sua e ganha uma outra que lhe vem da sua ligação com as demais), assim também no caso das *ἡδοναί* e das *λῦπαι* que se dão no presente e não são apenas “escritas” ou “pintadas” a própria determinação disso que não é apenas “escrito” ou “pintado” nunca se esgota naquela que lhe pertence só a ele, antes é sempre já uma determinação que *vem em grande parte da “melodia”* em que se acha integrado.»

porque enquadrada por um determinado “programa” e definida em função dele, não fica incólume e, no sentido referido, acha-se não menos exposta ao erro. O que, por fim, significa que o “programa vital” que o escriba em nós fixa, o “livro” que redige (e a forma como compreende o desenrolar da própria “história”) pode não ser senão um equívoco, um “falhanço”, um *parapheresthai* – de tal modo que aquilo que o escriba determina como estando realmente em causa na vida, como devendo ou não ser procurado/evitado e, intrinsecamente implicado nisso, *aquilo que ele fixa também a respeito do prazer pode não passar de um parapheresthai* (de que resulta, então, uma peculiar forma de captação “desviada”, “ilusória” ou “irreal” do próprio prazer).

Bibliografia

- Beck, F. (1964), “Grammatistes”, in F. Beck, *Greek Education 450-350 BC*. London: Methuen, 111-126.
- Brandt, R. (1977), “Wahre und falsche Affekte im platonischen *Philebus*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59: 1-18.
- Bravo, F. (2003), *Las Ambigüedades del Placer. Ensayo sobre el Placer en la Filosofía de Platón*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Burnet, J. (1967), *Platonis opera*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- Bury, R. G. (1897), *The Philebus of Plato*. Cambridge: University Press.
- Carvalho, M. J. de (2012), “O caso do *cogito* no *Filebo* de Platão”, in A. Caeiro & M. J. Carvalho (coord.), *Incursões no Filebo. Estudos sobre Platão*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 179-318.
- Casertano, G. (1999), “Écrire et peindre dans l’âme. Le statut du logos dans le *Philèbe*”, in M. Dixsaut (ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, I. Paris: Vrin, 403-421.
- Casertano, G. (2010), “Opinione, verità e piacere: la prima specie dei piaceri falsi”, in J. Dillon & L. Brisson, *Plato’s Philebus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 134-139.
- Davidson, D. (1990), *Plato’s Philebus*. New York/London: Garland.
- Delcomminette, S. (2003), “False Pleasures, Appearance and Imagination in the ‘Philebus’”, *Phronesis* 48: 215-237.
- Delcomminette, S. (2006), *Le Philèbe de Platon. Introduction à l’agathologie platonicienne*. Leiden/Boston: Brill.
- Dybikowski, J. (1970), “False Pleasure and the *Philebus*”, *Phronesis* 15: 147-165.

- Frede, D. (1997), *Platon: Philebos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gosling, J. (1959), “False Pleasures: ‘Philebus’ 35c-41b”, *Phronesis* 4: 44-53.
- Kenny, A. (1960), “False Pleasures in the ‘Philebus’: A Reply to Mr. Gosling”, *Phronesis* 5: 45-52.
- Lafrance, Y. (1981), *La théorie platonicienne de la Doxa*. Montréal/Paris: Bellarmin/Les Belles Lettres.
- Marcos de Pinotti, G. E. (2010), “Placer y *phantasia* en *Filebo* 36c3-40e5”, in J. Dillon & L. Brisson (ed.), *Plato’s Philebus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 188-193.
- Muniz, F. (2009), “Os prazeres falsos no *Filebo* de Platão”, *Anais de Filosofia Clássica* 3: 30-39.
- Oliveira, S. (2015), *Platão e o Cavalo de Pau – Aspectos do Problema da Síntese e da Constituição do Acesso no Teeteto*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Penner, T. (1970), “False Anticipatory Pleasures: *Philebus* 36a3-41a6”, *Phronesis* 15: 166-178.
- Schmidt, J. H. H. (1876), *Synonymik der griechischen Sprache*, vol. I. Leipzig: Teubner.
- Stallbaum, G. (1842), *Platonis Philebus*. Gotha: S. F. Hennings.
- Teisserenc, F. (1999), “L’empire du faux ou le plaisir de l’image. *Philèbe* 37a-41a”, in M. Dixsaut & F. Teisserenc (ed.), *La fêlure du Plaisir: Études sur le Philèbe de Platon*, vol. 1. Paris: Vrin, 267-298.
- Telo, H. (2012), “Há, afinal, prazeres falsos?”, in A. Caeiro & M. J. Carvalho (coord.), *Incursões no Filebo*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 319-382.

HELIODORO DE ALEJANDRÍA Y EL *COMENTARIO ANÓNIMO AL TETRABIBLOS DE TOLOMEO*¹

HELIODORUS OF ALEXANDRIA AND THE *ANONYMOUS COMMENTARY TO PTOLEMY'S TETRABIBLOS*

RAÚL CABALLERO-SÁNCHEZ

rcaballero@uma.es

Universidad de Málaga

<http://orcid.org/0000-0003-0799-6990>

Artigo recebido a 08-09-2019 e aprovado a 08-10-2020

Resumen

El *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo* (Anon. in *Ptol.*) contiene un horóscopo (Wolf, p. 98) que puede datarse el 25 de junio de 448, en el Bajo Egipto. Otras noticias de carácter astronómico ofrecidas por el maestro del comentarista anónimo en el escolio a *Ptol. Tetr.* 2.10 (p. 76, ll. 16-29 Wolf) permiten fijar la composición de Anon. in *Ptol.* entre 467 y 575ca. Por otro lado, esta datación entre los siglos V-VI, así como la localización del horóscopo a mitad del s. V en Alejandría y su entorno, son congruentes con los estrechos paralelismos estilísticos y estructurales que cualquier lector de Anon. in *Ptol.* puede percibir entre esta obra y los comentarios a Platón y Aristóteles compuestos por Amonio y sus discípulos en la escuela neoplatónica de Alejandría desde 470ca. hasta 570ca. En este artículo, presentamos varios indicios que apuntan con verosimilitud a la hipótesis de que el maestro del comentarista anónimo, cuyo relato en el libro 2 nos ha permitido establecer la cronología de Anon. in *Ptol.*, no sea sino Heliodoro de Alejandría, hermano menor del filósofo neoplatónico Amonio.

Palabras clave: Tolomeo, *Comentario Anónimo al Tetrabiblos*, Escuela neoplatónica de Alejandría, Amonio, Heliodoro.

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación FFI2016-79798-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

Abstract

The *Anonymous Commentary to Ptolemy's Tetrabiblos* (Anon. in *Ptol.*) contains a horoscope (Wolf, p. 98) which can be dated AD 448 June 25, in lower Egypt. Other traces of astronomical character provided by the master of the Anonymous in his commentary to *Tetr.* 2.10 (p. 76, ll. 16-29 Wolf) allow the composition of Anon. in *Ptol.* to be set between AD 467 and 575ca. On the other hand, the dating between the 5th and 6th centuries, as well as the location of the horoscope in the middle of the 5th century in Alexandria and its environment, are consistent with the close stylistic and structural similarities that any reader of Anon. in *Ptol.* can notice between this work and the commentaries to Plato and Aristotle which were composed by Ammonius and his disciples in the Neoplatonic school of Alexandria from 470ca. onward. In this paper, we are presenting some evidence that plausibly suggests the hypothesis that the master of the anonymous commentator, whose account in Book 2 has allowed us to set the chronology of Anon. in *Ptol.*, is no other than Heliodorus of Alexandria, the younger brother of the Neoplatonic philosopher Ammonius.

Keywords: Ptolemy, *Anonymous Commentary to Tetrabiblos*, Alexandrian Neoplatonic school, Ammonius, Heliodorus.

1.- El *Comentario anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo* (Anon. in *Ptol.*)², editado por H. Wolf en 1559, es el único trabajo exegético escrito en griego que ha llegado hasta nosotros sobre los cuatro libros de *Apotelesmatica* compuestos por el astrónomo alejandrino en el s. II d.C. Pese al aprecio que algunos eruditos y humanistas aficionados a la literatura astrológica griega³

² Wolf 1559: 1-180 (en adelante, citamos los pasajes de la edición de Wolf por números de página y línea separados por un punto; por ejemplo: W 1.32 = Wolf, p. 1, l. 32). Las citas de Anon. in *Ptol.* remiten al libro, capítulo y parágrafo del *Tetrabiblos* comentado por el Anónimo y, entre paréntesis, a la página y línea de la edición de Wolf.

³ El códice más antiguo de Anon. in *Ptol.* (Laur. plut. 28.34, s. XI³ = L) está relacionado con los medios intelectuales de Constantinopla más comprometidos con la recuperación de Platón y los autores neoplatónicos: por ejemplo, Miguel Pselo leyó el comentario anónimo, probablemente en el ms L, como demuestra la siguiente paráfrasis de una sección del pasaje sobre los cometas (Anon. in *Ptol.* 2.10.1 = W 75.53-76.5): [De cometis] τὸ τῶν κομητῶν σχῆμα εἰ μὲν οὖν ἀνθρωπόμορφόν ἐστι, πρόλεγε περὶ ἀνθρώπους εἶναι τὸ συμβησόμενον, εἰ δὲ θηριόμορφον, περὶ θηρία, εἰ δὲ δοκίδες, περὶ φυτὰ καὶ τοὺς ἐκ τῶν φυτῶν. τὸ δὲ χρόνον ὅσον ἔσται ἡ ἐνέργεια, ἐκ τοῦ χρόνου μαθήσῃ τοῦ ἐν ᾧ φαίνεται· ἐπ' ὀλίγον γὰρ φανεῖς ἐπὶ βραχὺ ἔσται ἡ ἐνέργεια, ἐπὶ πολὺ δὲ ἐπὶ μήκιστον καὶ τὸ ἀποτέλεσμα γενήσεται (PselPhil I, *Opusculum* 24, l. 72). En el Renacimiento paleólogo, Isaac Argiro compuso una paráfrasis de Anon. in *Ptol.* (Caballero-Sánchez 2013a: 94-99), que hoy podemos leer por fin en la reciente edición crítica de Alfonso Domínguez Alonso (2019). En el Renacimiento italiano, la recuperación de Tolomeo llevó a humanistas como

han mostrado hacia el comentarista anónimo, su obra ha sido habitualmente considerada un producto literario menor⁴. Este juicio negativo y el problema evidente de que aún no dispongamos de una edición crítica moderna⁵ han condenado este texto a un olvido secular en la literatura académica. Comoquiera que esta obra no ha sido hasta ahora objeto de un estudio filológico sistemático, no sabíamos con exactitud ni cuándo fue compuesta ni en qué ambiente cultural pudo haberse gestado: por eso, su cronología solía situarse en una amplia horquilla de tres siglos (s. IV-VI d.C.)⁶.

Sin embargo, tras una lectura mínimamente atenta del texto griego de Wolf –pese a sus enormes deficiencias tipográficas– y de su notable traducción latina, cualquier especialista en la literatura exegética de la Antigüedad tardía habría advertido sin esfuerzo que este conjunto de escolios refleja con exactitud la estructura, la fraseología, los clichés y las fórmulas que constituyen la ‘marca de fábrica’ de los comentarios producidos en la escuela neoplatónica de Alejandría desde Amonio en adelante. En efecto, tras sus años de estudio junto a Proclo en la Academia neoplatónica de Atenas, Amonio se incorporó a su cátedra alejandrina hacia 470 y, desde entonces, la escuela liderada por él no dejó de producir comentarios a Platón y a Aristóteles. Una gran parte de los comentarios de Amonio se ha transmitido a la posteridad gracias a la edición que hicieron sus principales discípulos –Olimpiodoro, Juan Filópono y Asclepio de Tralles– de las notas y apuntes que habían tomado directamente de las clases de su maestro⁷.

Giovanni Pontano o Agostino Nifo a utilizar ampliamente el comentario anónimo (Rinaldi 2010: 204, n. 8; 210, n. 27).

⁴ En su *Praefatio*, el propio Wolf (1559) cuenta que el amigo a quien le encomendó la traducción latina de Anon. *in Ptol.* le pidió que su nombre permaneciera en el anonimato *quod aliquorum reprehensionem vereatur qui non in meliore scriptore elaborarit*.

⁵ Desde hace algunos años vengo ocupándome, si bien de forma intermitente, de la preparación de una nueva edición crítica de estos escolios: cf. Caballero-Sánchez 2013b.

⁶ Un *terminus post quem* seguro es comienzos del s. IV, ya que el comentarista anónimo menciona expresamente a Porfirio (Anon. *in Ptol.* 4.10.15 = W 169.16). En cuanto al *terminus ante quem* (s. VI), se basa en la suposición de que esta obra no puede ser de época bizantina, tanto por la filiación pagana de su autor como por los horóscopos que contiene (Caballero 2013a: 79). Solo Bezza (2009: 265) se ha atrevido hasta ahora a estrechar aún más el abanico cronológico de Anon. *in Ptol.*, al proponer que esta obra fue compuesta entre finales del s. V y comienzos del VI. Por desgracia, su prematura muerte le impidió desarrollar este argumento.

⁷ Sobre el devenir y la evolución de la escuela neoplatónica de Alejandría, aún puede consultarse con provecho el estudio de conjunto de Westerink 1990 (X-XLII), así como la reciente contribución de Griffin 2016.

Es evidente que estos comentarios conservan vivas huellas del estilo expositivo oral de un seminario de estudio, puesto que son notas tomadas ἀπὸ φωνῆς⁸. Algunos presentan una forma más acabada, otros están aún muy cerca de su producción oral-aural. Pero todos comparten una característica distintiva: la “técnica del doble comentario”, consistente en iniciar la exégesis de cada nueva sección de la obra con una extensa introducción metodológica y temática, precedida por la cita literal de las primeras palabras del capítulo (*lemma*). Este escolio introductorio es llamado por los propios comentaristas θεωρία o προθεωρία. A continuación, se suceden comentarios algo más breves a distintos pasajes concretos de dicho capítulo, cada uno de los cuales es precedido por un *lemma* distinto. Esta sección es la que los comentaristas denominan λέξις⁹.

Pues bien, el indicio más elocuente de la deuda de Anon. in *Ptol.* hacia la tradición exegética alejandrina de los siglos V-VI es que, además de las fórmulas y la fraseología, comparte con aquella un uso sistemático de esta técnica del doble comentario¹⁰. Estos rasgos formales por sí solos no bastarían para localizar con precisión el comentario anónimo en ese ambiente intelectual concreto de la escuela alejandrina de Amonio y su hermano Heliodoro, donde se formaron no solo Eutocio de Ascalón, Juan Filópono, Olimpiodoro y Asclepio, sino también los principales exponentes de la Academia platónica posterior a Proclo, como Isidoro, Damascio y Simplicio. Pero, al menos, tales paralelismos formales y estilísticos permitirían desplazar con ciertas garantías el *terminus post quem* de la composición del *Comentario Anónimo* desde comienzos del siglo IV hasta el último cuarto del siglo V.

2.- Sin embargo, no es este el único indicio que permitiría situar Anon. in *Ptol.* en la escuela neoplatónica de Alejandría liderada por Amonio. Como hemos mostrado *in extenso* en un trabajo actualmente en prensa¹¹, de los dos natalicios que el comentarista anónimo analiza a lo largo de su obra ($H^1 = W 98$; $H^2 = W 112$), el primero puede datarse con seguridad en el

⁸ Cf. Richard 1950; Giardina 1999: 53-55.

⁹ Cf. Evrard 1957; Festugière 1963: 77-80; Sorabji 1990: 7-9. Como vio ya Festugière, esta técnica está prefigurada en Proclo, pero no es hasta Amonio y sus discípulos cuando se convirtió en hábito de enseñanza, a su vez reflejado en la estructura de los comentarios compuestos en Alejandría siguiendo precisamente esta práctica docente: cf. Opsomer 2010: 698-699.

¹⁰ Para el análisis de esos paralelismos, cf. Caballero-Sánchez 2019: 131-144.

¹¹ “The horoscopes of the *Anonymous Commentary on Ptolemy's Tetrabiblos*”.

Bajo Egipto el 25 de junio de 448, mientras que el segundo no es sino una variante ficticia del primer horóscopo, que ha sido oportunamente adaptada al ejemplo concreto para el que sirve de ilustración.

2.1.- Merece la pena ofrecer el texto crítico del pasaje donde el Anónimo introduce el primer natalicio. Se trata del comentario a Ptol. *Tetr.* 4.10.13, que se inicia con una extensa προθεωρία —es decir, una introducción metodológica y doctrinal¹²— al último capítulo del *Tetrabiblos*. Tras haber tratado los planetas regentes de las siete edades de la vida (bebé, niño, adolescente, joven, adulto, maduro, anciano), el comentarista anónimo pasa a explicar cómo deben determinarse los planetas rectores de las etapas vitales propias de un natalicio específico (*chronocratores*). Para ilustrar este método, el Anónimo recurre al ejemplo concreto de un nacimiento que tuvo lugar en la tercera zona climática (Bajo Egipto, latitud 31° ca., es decir, Alejandría y su entorno)¹³. He aquí la edición crítica de este pasaje¹⁴.

CONSPECTUS SIGLORUM

U	Oxford, BL, Auctarium T.5.4	s. XIII ⁴ , ff. 126v-127r
K	Oxford, BL, Savile 12	s. XIV ¹ , f. 266r-v
D	Firenze, BML, plut. 28.20	s. XIV ¹⁻² , f. 240v-241r
M	Venezia, BM, Gr. 314	s. XIV ¹⁻² , ff. 175v-176r
A	Roma, B. Angelica, Gr. 74s.	XIV ² , ff. 88v-89r
R	Oxford, BL, Rawlinson G 124	s. XIV ²⁻³ , f. 95r-v
V	CV, BAV, Vatic. Gr. 1048	s. XIV ³⁻⁴ , ff. 103v-104r
P	Paris, BNF, Gr. 2507	a. 1370 ca., f. 30r

¹² Cf. *supra*, § 1.

¹³ Cf. Anon. in Ptol. 4.10.13 (W 31-33): ἐπεὶ οὖν ἐν τῷ τρίτῳ κλίματι ἐγεννήθη, ἐκέϊσε τοὺς ἀναφορικοὺς χρόνους ληψόμεθα.

¹⁴ Ofrecemos nuestra edición crítica, aún inédita, del texto griego y nuestra propia traducción castellana. Este pasaje no se ha conservado, por desgracia, en el código más antiguo que transmite Anon. in Ptol. (Firenze, BML, plut. 28.34, s. XI³ = **L**), donde hoy solo podemos leer el libro I completo, el comienzo del libro II y el final del libro IV (= W 175.51-179.39): cf. Caballero-Sánchez 2013a: 89-92. El único testimonio manuscrito que depende del texto de **L** es la paráfrasis de Isaac Argiro (Paris, BNF, Gr. 2507, 1370 ca. = **P**), cuyas variantes significativas hemos tenido en cuenta en el aparato crítico allí donde coinciden con otros manuscritos, así como en las posiciones de los planetas y las luminarias. Por lo demás, hemos colacionado los códigos del siglo XIV (**U K D M A R V**) de los cuales dependen todos los restantes y los códigos relacionados con la edición de Wolf (**B W Q**). En el *Conspectus siglorum*, las dataciones de los manuscritos se indican en cuartos de siglo: por ejemplo, s. XIV²⁻³ = entre el segundo y el tercer cuarto del siglo XIV, etc. Para los criterios ecdóticos, cf. Caballero-Sánchez 2013b: 221-224.

B	München, BBS, Gr. 59	a. 1550 ca., f. 306r
W	Editio princeps (H. Wolf)	1559, f. 168, ll. 9-36
Q	CV, BAV, Barb. Gr. 274	s. XVI ³ , f. 176r-v
O	D M A R V	uel omnes uel praeter citatos
φ	B W Q	
ω	U K O	
Ω	ω φ	

Anon. in *Ptol.* 4.10.13 (= W 168.9-21)

Φέρε οὖν ἐπὶ ὑποδείγματος πάντα τὰ εἰρημένα 1 Pues venga, ilustremos todo lo que hemos
σαφηνίσωμεν. ὑποκείσθω τοῖνυν τοιαύτη τις dicho en un ejemplo. Supongamos un cierto
γένεσις. ἥλιος Καρκίνῳ μοίρᾳ α' (ὁ μὲν ἥλιος natalicio, el siguiente: el sol está en Cáncer 1°
τὴν ἀκτῖνα πέμπων τοῖς προηγουμένοις μέρεσι (al enviar sus rayos a las regiones precedentes,
κυριεῖται τῶν χρόνων, τὴν δὲ τῶν χρόνων 5 el sol es regente de los tiempos, pero el impulso
ἄφεσιν οὐκ ἀπ' αὐτοῦ, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κέντρου vital de los tiempos lo tomaremos no a partir
ληγόμεθα· ὥς νῦν ἡ μὲν Ἀφροδίτη ἀκτῖνα de él, sino a partir del ángulo; como ahora
ἔπεμψε τῇ ζ' μοίρᾳ τοῦ Ταύρου, τὴν ἄφεσιν ἀπὸ Venus ha enviado sus rayos sobre Tauro 6°,
τῆς ιθ' μοίρας τοῦ ὠροσκόπου ἐποιήσαμην), he hecho el impulso vital a partir del grado
σελήνῃ Παρθένῳ μοίρᾳ κζ', Κρόνος ἐν Λέοντι 10 19 del ascendente), la luna está en Virgo 27°,
μοίρᾳ κς', Ζεὺς Καρκίνῳ μοίρᾳ ο' λεπτὰ λ', Saturno en Leo 26°, Júpiter en Cáncer 0°, 30
Ἄρης Ταύρῳ μοίρᾳ κ', Ἀφροδίτη ἐν Λέοντι minutos, Marte en Tauro 20°, Venus en Leo
μοίρᾳ ζ', Ἑρμῆς Διδύμοις μοίρᾳ ιθ', ὠροσκόπος 6°, Mercurio en Géminis 19°, el ascendente
Ταύρῳ μοίρᾳ ιθ', μεσουράνημα Ὑδροχόῳ en Tauro 19° y la culminación meridiana en
μοίρᾳ γ'. 15 Acuario 3°.

1 ἐπὶ om. **K** // 2 σαφηνίσωμεν **P O φ** : σαφηνίσομεν **U K** / ὑποκείσθω **P O B W** : ὑπόδειγμα·
ὑποκείσθω **U K Q** // 3 ἥλιος] ὁ μὲν ἥλιος **Q** / Καρκίνῳ] Αἰγοκέρωτος **Q** / μοίρᾳ] μοίρας **W** //
3 ὁ μὲν ἥλιος om. **Q** / πέμπων **W^{mglat} Q** : om. **ω B** // 7 ληγόμεθα om. **A** // 8 μοίρᾳ] μοίρας
W // 8 ἀπὸ] ὑπὸ **K** // 10 μοίρᾳ] μοίρας **K W** / ἐν om. **Q** // 11 μοίρᾳ] μοίρας **K W** / μοίρα
ο' λεπτὰ λ' **Q** : ο' λεπτὰ λ' **U** : ο' λ' **P O** : 0.30 **W^{mglat}** : ολ' **K B W^t** // 13 μοίρᾳ^{1,2}] μοίρας **K W**
/ ζ'] κς' **Q** / Ἑρμῆς] Ἀφροδίτης **W** / Διδύμοις ω : ἐν Ζυγῷ **φ** // 14 μοίρᾳ] μοίρας **K W** / ιθ'
B W^{mglat} : θ' **P ω W^t Q** / μοίρᾳ] μοίρας **K W** / Ὑδροχόῳ **P U K D Q** : Διδύμοις **O B** : om. **W**
// 15 μοίρᾳ] μοίρας **K W**

2.2.- El texto crítico anterior nos aporta la posición exacta e Júpiter (Cnc 0° 30'), un dato que no constaba en la ilustración de H¹ publicada por Wolf. La longitud zodiacal de Júpiter ha sido decisiva para encontrar una datación muy plausible de este horóscopo: 25 de junio de 448, en torno a dos horas y cuarto después de medianoche. A esa hora, con el ascendente situado en Tauro 19° y la culminación superior en Acuario 3°, las posiciones

arrojadas por las *Tablas Fáciles/Manuales* de Tolomeo¹⁵ para el 25 de junio de 448 exhiben desviaciones (D) mínimas respecto de los datos aportados por el comentarista anónimo (H¹):

25/06/448	H ¹	<i>Tablas Fáciles</i>	D
Saturno	Leo 26°	Leo 26° 50'	0° 50'
Júpiter	Cnc 0° 30'	Cnc 0° 24'	0° 6'
Marte	Tau 20°	Tau 20° 24'	0° 24'
Sol	Cnc 1°	Cnc 1° 01'	0° 01'
Venus	Leo 6°	Leo 6° 11'	0° 11'
Mercurio	Gem 19°	Gem 19° 21'	0° 21'
Luna	Virgo 27°	Vir 26° 51'	0° 9'

3.- Fijado el *terminus post quem* en 448, es necesario establecer también un *terminus ante quem* entre los siglos V-VI para dar mayor solidez a la hipótesis de que el *Comentario anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo* fue compuesto por un astrólogo que se formó en la escuela neoplatónica de Alejandría de Amonio, tal como sugieren los rasgos estilísticos y estructurales que comparten Anon. *in Ptol.* y los comentarios a Platón y Aristóteles producidos por Amonio y sus discípulos. Pues bien, como hemos mostrado extensamente en otro artículo actualmente en prensa¹⁶, un pasaje del libro segundo de Anon. *in Ptol.* permitiría fijar un *terminus ante quem* en la segunda mitad del s. VI (575 ca.).

¹⁵ El autor de Anon. *in Ptol.* solía utilizar o las tablas del *Almagesto* o las *Tablas Manuales* de Tolomeo, seguramente en las dos ediciones comentadas de Teón de Alejandría. A lo largo de su obra, el Anónimo testimonia o recomienda con frecuencia el recurso a las *Tablas Manuales*: Anon. *in Ptol.* 2.5.3 τοὺς καιροὺς τῶν ἐπισημασιῶν: τὸ γὰρ εἰδέναι πότε συμβαίνει ἡ ἔκλειψις οὐκ ἔστι τῆς προκειμένης πραγματείας, ἀλλὰ τοῦ προχείρου κανόνος (= W 65.1-3); Anon. *in Ptol.* 2.5.3 καὶ τῆς παρατάσεως τὴν ποσότητα: τὸ μὲν γὰρ εὐρεῖν ποσότητα τῆς ἐκλείψεως τοῖς προχείροις προσήκει κανόσι (= W 65.6-7); Anon. *in Ptol.* 2.7.1: ταῦτα δὲ τοῦ προχείρου κανόνος ἐστὶ τὰ θεωρήματα (= W 64.9-10). La desviación de las posiciones planetarias en el tiempo transcurrido entre las tablas del *Almagesto* y las *Tablas Manuales* es inapreciable (cf. Jones 2010: 41 n. 21). Sin embargo, para comprobar la exactitud de las posiciones planetarias proporcionadas por el comentarista anónimo en H¹ y H², es más apropiado basarse en las *Tablas Fáciles* que en el *Almagesto*. A este propósito, es muy útil comprobar los datos ofrecidos por el software de R. Mercier *DeviationsII*, que permite al usuario encontrar las posiciones reales del Sol, la Luna y los planetas de acuerdo con los cálculos establecidos por Tolomeo en las *Tablas Fáciles*.

¹⁶ “«My master once saw a comet». On the chronology of the *Anonymous Commentary on Ptolemy's Tetrabiblos*”.

3.1.- En efecto, al final de la προθεωρία de Ptol. *Tetr.* 2.10 (= W 75.3-4), el comentarista anónimo nos brinda una revelación sobre su propio maestro¹⁷.

CONSPECTUS SIGLORUM

U	Oxford, BL, Auctarium T.5.4	s. XIII ⁴ , f. 50r
K	Oxford, BL, Savile 12	s. XIV ¹ , f. 155r-v
D	Firenze, BML, plut. 28.20	s. XIV ¹⁻² , f. 175r
M	Venezia, BM, Gr. 314	s. XIV ¹⁻² , f. 126r
A	Roma, B. Angelica, Gr. 74s.	XIV ² , f. 44r-v
R	Oxford, BL, Rawlinson G 124	s. XIV ²⁻³ , f. 45r
V	CV, BAV, Vatic. Gr. 1048	s. XIV ³⁻⁴ , f. 49r-v
P	Paris, BNF, Gr. 2507	a. 1370 ca., f. 176v
B	München, BBS, Gr. 59	a. 1550 ca., f. 254r
W	Editio princeps (H. Wolf)	1559, f. 76, ll. 16-29
Q	CV, BAV, Barb. Gr. 274	s. XVI ³ , f. 75v
O	D M A R V	uel omnes uel praeter citatos
φ	B W Q	
ω	U K O	
Ω	ω φ	

Anon. *in Ptol.* 2.10.1 (= W 76.16-29)

Ὁ δὲ ἡμέτερος διδάσκαλος ἔλεγε δοκοῦντινος 1
ὀφθέντος εἰρηκέναι περὶ ξύλα ἀποβήσεσθαι τὸ
σύμπτωμα, καὶ ἀπέβη περὶ τὰς καταρτίους τῶν
πλοίων· πολλὰ γὰρ τότε ναυάγια συνέπεσεν
ἐν τῇ τοῦ πολέμου ναυμαχίᾳ. καὶ ἄλλο δὲ 5
παράδοξότατον διηγείτο. εἶπε γὰρ καὶ τὸ πότε
παυθήσεται κατὰ τοιάνδε αἰτίαν. ἐπειδὴ τὰ
τοιαῦτα τῶν σχημάτων ἀποτελεῖται ἐκ τῆς τοῦ
Ἄρεος καὶ τοῦ Ἑρμοῦ συνοικειώσεως, εὗρισκε
τότε τὸν Ἑρμῆν προσθέτην καὶ εἶπε μέχρι τῆς 10
ἀφαίρεσεως αὐτοῦ μένειν τὸ ἐπιφαινόμενον.
καὶ οὕτω γέγονε. δεῖ οὖν σκοπεῖν τὴν ἐγγὺς
τοῦ Ἑρμοῦ ἢ τοῦ Ἄρεος ἀφαίρεσιν καὶ λέγειν
μέχρι τότε τὴν φαντασίαν διαμένειν.

Nuestro maestro solía contar que, una vez
que se divisó una viga celeste, anunció que el
infortunio se cumpliría en troncos de madera,
y se cumplió en los mástiles de los barcos:
pues entonces sucedieron muchos naufragios
en la batalla naval de la guerra. Y narraba otro
hecho singularísimo: en efecto, dijo también
cuándo cesaría por la causa siguiente. Puesto
que los efectos de tales formaciones provienen
de su afinidad con Marte y Mercurio, descubrió
que entonces Mercurio estaba en movimiento
directo y dijo que la aparición se mantendría
hasta la regresión de aquel. Y así sucedió. Hay
que observar, pues, el movimiento retrógrado
15 más cercano de Mercurio o de Marte y decir
que la aparición se mantiene hasta entonces.

¹⁷ Para los criterios ecdóticos que hemos seguido en este pasaje, cf. *supra*, n. 14.

2 εἰρηκέναι] εἰρηκέναι **D** // 2 ἀποβήσεσθαι **P U K D Q** : ἀποβήσεται **O B W** / καταρτίους **U K** : παρακτίους **O φ** : παρακατίους **P** // 4 post πλοίων spatium vacuum rel. **D A V**, add. ζητεί **M** / τότε ναύγια **P O B W** : ναύγια τότε **U K Q** // 5 τοῦ πολέμου] τοῦ πομὰ πολέμου **K** // 6 παραδοξότατον] παραδοξώτατον **Q** / διηγείτο] διηγείται **B** // 7 παυθήσεται] παυθήσεν **W** / κατὰ om. **K** // 9 τοῦ Ἑρμοῦ **P O φ** : Ἑρμοῦ **U K** / συνοικειώσεως **P O φ** : οἰκειώσεως **U K** // 10 τότε **ω φ** : ὁπότε **P** // 11 ἐπιφαίνόμενον] ἐπιφανόμενον **Q** // 13 τοῦ Ἑρμοῦ ἢ τοῦ Ἄρεος **P O φ** : τοῦ Ἄρεος ἢ τοῦ Ἑρμοῦ **U K** // 14 διαμένειν **ω φ** : διαμενεῖν **P**

3.2.- Como puede verse, este texto da noticia de tres sucesos que, si se cruzan entre sí, podrían proporcionarnos la fecha del cometa que vio el maestro del comentarista anónimo: a) En aquellos días se vio una viga o columna celeste (δοκίς); b) Por entonces, ocurrió una batalla naval donde naufragaron muchos barcos y se perdieron muchos mástiles (los “troncos de madera” a los que alude la predicción del maestro); c) Además, el cometa apareció cuando Mercurio se encontraba aún en movimiento directo (así lo dice expresamente el texto de Anon. *in Ptol.*) y se extinguió al final de su movimiento retrógrado.

Pues bien, el único caso que cumple con todas las condiciones fijadas por el comentarista anónimo es la batalla naval del Cabo Bon (468)¹⁸. Este encuentro bélico fue un auténtico desastre para la poderosísima flota imperial al mando de Basilisco, que combinaba naves e infantería de Occidente y de Oriente frente a la armada vándala de Genserico apostada en Cartago, muy inferior en número y efectivos¹⁹:

a) En ella fueron hundidas un número extraordinariamente alto de naves imperiales²⁰.

¹⁸ En nuestro artículo monográfico sobre la cronología de Anon. *in Ptol.*, actualmente en prensa (cf. *supra*, n. 16), hemos analizado, una por una, las diez batallas navales que tuvieron lugar entre 450-750 en el Mediterráneo (Lucentum/Cartagena, 460; Cabo Bon, Túnez, 468; destrucción de la flota de Vitaliano en el Cuerno de Oro, 515; destrucción de la flota de Maximino en Nápoles, 543; Senigaglia, 551; asedio ávaro-persa de CP, 626; Fénice, Lidia, 655; primer asedio árabe de CP, 677-678; segundo asedio árabe de CP, 717-718; Ceramea, Chipre, 748): en cada caso, hemos comprobado si la batalla naval fue precedida, no mucho tiempo antes, por un cometa-viga o de un tipo parecido, y si su desaparición coincidió con el final de la retrogradación de Mercurio. Ninguna batalla naval cumple con todas las condiciones señaladas por el Anónimo, a excepción de la librada en el cabo Bon en 468.

¹⁹ Proc., *Vand.* 3.6.1-27.

²⁰ Procopio no da cifras concretas de la magnitud de la flota imperial, pero, si el ejército de tierra ascendía a 100.000 hombres, la cifra de 1100 barcos que da Prisco (fr. 53.1-5) no parece descabellada: cf. Rodríguez González 2005: 16 (*Ad Mercurium* II); Pryor

b) La batalla naval formaba parte de una guerra que se estaba librando desde hacía bastantes años (el enfrentamiento de las dos partes del imperio contra los vándalos del norte de África se prolongó desde 439 hasta 474), hasta el punto de que el Anónimo ni siquiera consideró necesario nombrarla expresamente (ἐν τῇ τοῦ πολέμου ναυμαχίᾳ).

c) Un año antes de la batalla, el 6 de febrero de 467, apareció en el cielo vespertino un cometa²¹ con forma de viga (δοκός / δοκίς), lanza (λογχίας) o sálpinge (σάλπιγξ). El fenómeno está confirmado por una fuente china (a la que debemos la fecha exacta de su aparición) y dos fuentes bizantinas (el *Chronicon Paschale* y Teófanos)²²; y tanto Teófanos como el registro chino coinciden en describir el cometa como una especie de nebulosa (νεφέλη; *white vapor*, respectivamente).

d) Teófanos nos informa de que fue visible durante 40 días, es decir, hasta el 17 de marzo. Según los datos proporcionados por las *Tablas Manuales* de Tolomeo (en longitudes tropicales), cuando surgió el cometa, el 6 de febrero, Mercurio estaba en movimiento directo; cuando desapareció, acababa de terminar su movimiento retrógrado, que se había extendido desde el 21 de febrero (Psc 16° 22' 5'') hasta el 15 de marzo (Psc 2° 12' 53''). Estas fueron precisamente las condiciones fijadas por el maestro del Anónimo en su predicción de cuándo se extinguiría el fenómeno luminoso.

Tantas coincidencias no pueden ser casuales, sino que refuerzan sólidamente la hipótesis de que el maestro del comentarista anónimo contempló en el cielo nocturno del 6 de febrero de 467 un cometa-viga, que él interpretó como un signo luctuoso relacionado con troncos de madera. Al año siguiente, el desastre naval del Cabo Bon confirmaría el éxito de la predicción anunciada por el maestro del Anónimo, que también había acertado al predecir cuándo desaparecería el cometa. Por consiguiente, la fecha de composición del *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo* debería estar comprendida entre ca. 467 y 575²³.

& Jeffreys 2006: 9. La flota romana quedó casi totalmente destruida, a excepción de las pocas naves que utilizó Basilisco para huir a Constantinopla.

²¹ Kronk 1999: 83-84.

²² *ChronPasch.* 597.13-15: τῷ αὐτῷ ἔτει ἐφάνη ἐν τῷ οὐρανῷ σημεῖον μέγιστον, ἀπὸ τινων λεγόμενον σάλπιγξ, ἀπὸ τινων δὲ λογχίας, καὶ ἀπὸ τινων δοκίς· ἐφάνη δὲ ἐπὶ ἡμέρας τινάς. Theoph. 115.1-2: τοῦτῳ τῷ ἔτει σημεῖον ἐφάνη ἐν τῷ οὐρανῷ, νεφέλη ὥσπερ σάλπιγξ ἐκτύπωμα ἔχουσα ἐπὶ ἡμέρας μ' καθ' ἑσπέραν.

²³ En efecto, ese parece ser el intervalo máximo posible que hubiera podido transcurrir entre el cometa y la composición de Anon. in *Ptol.* en el escenario más extremo: es decir,

4.- No por casualidad, esas fechas casan a la perfección con la actividad exegética desplegada en Alejandría por Amonio y sus discípulos, con cuyos comentarios a Platón y Aristóteles guarda Anon. *in Ptol.* tantas similitudes estilísticas y estructurales.

4.1.- Casualmente, uno de los discípulos de Amonio, Juan Filópono, también dejó por escrito un relato de su maestro acerca de un cometa. En su comentario a *Meteorológicos* de Aristóteles, cuenta Juan Filópono lo siguiente:

Ἔλεγε δὲ καὶ ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος 1
ἐωρακέναι κομήτην, οὗ τὰ μὲν ἦν ἀμυδρὰ καὶ
ἥττον ἐκπεπωρωμένα, τὰ δὲ λίαν ἐκλάμποντα·
ταῦτα δὲ διαλυθῆναι θάπτον δηλονότι διὰ τὸ
σφοδρότερον τῆς ἐκκαύσεως, τὰ δ' ἀμυδρὰ 5
πλείονα διαρκέσαι χρόνον μαλακώτερας οὔσης
τῆς ἐκπυρώσεως²⁴.

Nuestro maestro solía contar que había visto un cometa que tenía partes apenas visibles y menos inflamadas, y otras extraordinariamente brillantes; pero estas, claro está, se consumieron con mayor rapidez debido a la mayor intensidad de su incandescencia, mientras que las partes apenas visibles duraron más tiempo porque su combustión era más moderada.

En este pasaje, Juan el Gramático está exponiendo la teoría aristotélica sobre los cometas. Estos surgen de las exhalaciones humeantes que provienen de la tierra, algunas de las cuales, cuando son arrastradas por la rotación diurna del cielo, se calientan y se inflaman. Pero, como los cometas son apariciones duraderas, deben estar constituidos por exhalaciones ni demasiado ligeras ni demasiado densas, ya que las primeras son extremadamente inflamables y se consumen enseguida, mientras que las segundas apenas entran en combustión. Como ejemplo de ello, Filópono recuerda que su maestro Amonio vio un cometa cuyo núcleo —y quizá parte de la cabellera— era extremadamente brillante, pero perdió su fulgor en breve, mientras que sus restantes partes (es decir, la parte exterior de la cabellera y la cola) apenas se distinguían en el cielo y por ello se mantuvieron así durante bastante más tiempo²⁵.

4.2.- ¿Qué cometa vería Amonio? A lo largo de su vida (440 ca.-526 ca.)²⁶ hay registrados cinco fenómenos:

que dicha experiencia hubiese sido contada por un maestro ya anciano a un discípulo joven que iniciaba sus estudios junto a él.

²⁴ Phlp., *in Mete.* 14.1, 91.3-6.

²⁵ Arist. *Mete.* 1.7. 344a5-345a10.

²⁶ Cf. Westerink 1990: XI.

a) Dos de ellos (el Halley de 451 y el de 453)²⁷ los vio en su infancia, cuando tenía 11 y 13 años, respectivamente.

b) El δοκίς de 467²⁸, que precedió a la batalla naval del Cabo Bon (468), lo contempló Amonio en su juventud, cuando aún se encontraba en Atenas junto a su hermano Heliodoro, asistiendo a las clases de Proclo.

c) Una vez incorporado a su cátedra de filosofía en Alejandría, en torno a 470, Amonio hubo de esperar hasta el año 500, cumplidos los 60, para ver un nuevo cometa²⁹.

d) Por último, hacia el final de su vida, a comienzos de octubre de 520, tendría Amonio ocasión de contemplar el último cometa de su larga trayectoria como astrónomo. Este fenómeno encontró bastante eco en las fuentes bizantinas: se trataba de un cometa “barbado”, a decir de Malalas, y se mantuvo en el cielo matutino durante 15 días³⁰.

Juan Filópono nació hacia 490 y en torno a 510 comenzó sus estudios de filosofía y ciencia junto a Amonio en la escuela neoplatónica de Alejandría³¹. Así pues, el relato acerca del cometa debió de habérselo escuchado Juan a su maestro entre los años ca. 510 y 526 ca. (muerte de Amonio). Con esta cronología y con los datos de los cometas arriba mencionados, es imposible saber con certeza cuál fue el fenómeno al que se refería Amonio en sus clases. Pero algunos detalles concretos de las descripciones que proporcionan nuestras fuentes podrían servir para *conjeturar* al menos qué cometa tiene más probabilidades de haber sido el divisado por Amonio.

Los dos primeros, avistados durante su infancia (en 451 y 453), no es probable que Amonio los recordara con tanta nitidez como para distinguir en cualquiera de ellos unas partes mucho más brillantes y otras apenas visibles. A su vez, el último cometa (520) es poco probable que lo describiera Amonio en sus clases como un hecho del pasado (ἔλεγε δὲ καὶ ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος ἑωρακέναι κομήτην), pues esa experiencia hubiese estado demasiado cerca de su muerte. Quedan entonces el cometa-lanza del año 500, documentado en una sola fuente siríaca, y el δοκίς-λογχίας-σάλπιγξ de

²⁷ Cf. Kronk 1999: 81-82; Kronk 1999: 82-83.

²⁸ Cf. *supra*, § 3.2.

²⁹ Cf. Kronk 1999: 84-85.

³⁰ Kronk 1999: 85-86. Cf. Malal. 411.11-13: ἐν δὲ τῇ ἀρχῇ τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἀνῆλθεν ἐν τῇ ἀνατολῇ φοβερὸς ἀστήρ, ὀνόματι κομήτης, ὃς εἶχεν ἀκτῖνα πέμπουσιν ἐπὶ τὰ κάτω, ὃν ἔλεγον εἶναι παγωνίαν· καὶ ἐφοβοῦντο.

³¹ Cf. Verrycken 2010: 733-734.

467, que, como ya hemos demostrado, fue el que también vio el maestro del comentarista anónimo.

Pues bien, un rasgo de este último cometa llama poderosamente la atención: tanto su fuente china como Teófanos están de acuerdo en afirmar que era un cuerpo especialmente vaporoso: un “white vapour”, en el primer caso; en el segundo, una νεφέλη (‘nube’, pero también ‘niebla’ o ‘neblina’)³². Este rasgo parece congruente con las “partes apenas visibles” del cometa que, según Juan Filópono, vio su maestro Amonio. Además, en este último testimonio el contraste inicial entre la intensa luminosidad del núcleo y la opacidad del resto de sus partes duró muy poco tiempo, porque las partes más brillantes perdieron fuerza enseguida. Que el cometa de Amonio evolucionara de este modo podría casar con el hecho de que el fenómeno contemplado por el maestro del Anónimo recibiera hasta tres denominaciones distintas por sus contemporáneos: “viga” (δοκίς), “lanza” (λογχίας) y “sálpinge” (σάλπιγξ). El nombre de ‘lanza’ evoca un núcleo netamente diferenciado de la cola; el de ‘viga’ sugiere una figura más homogénea, una vez que el núcleo no brilla tanto; finalmente, el de ‘sálpinge’ podría apuntar al hecho de que la cola se ensanchara a medida que el fenómeno luminoso se acercaba al sol. Estos rasgos comunes a ambos relatos otorgan visos de probabilidad a la hipótesis de que el cometa visto por Amonio y el cometa divisado por el maestro del comentarista anónimo sean uno y el mismo: el δοκός de 467 que precedió en un año a la batalla del Cabo Bon (468).

5.- Esta coincidencia podría no ser casual. ¿Quiere esto decir que Amonio puede haber sido el maestro del Anónimo en astrología? No necesariamente. Sabemos por Olimpiodoro, discípulo y sucesor de Amonio al frente de la escuela neoplatónica de Alejandría, que su maestro no tenía en mucha estima las predicciones de los astrólogos³³. A su vez Damascio, que también se educó junto a Amonio en sus años juveniles, nos cuenta que su maestro en Alejandría era el más grande astrónomo de su época y que en sus clases solía comentar “la colección de los libros astronómicos de Tolomeo”³⁴.

³² Cf. *supra*, § 3.2.

³³ Cf. Olymp. in *Grg.* 48.5, donde Olimpiodoro invoca la autoridad de su maestro Amonio y de Plotino para defender la autonomía de la voluntad frente a las predicciones de los astrólogos.

³⁴ Dam., *Hist.Phil.* T III, 340.89-91: τοῦτον καὶ τῶν Πλατωνικῶν ἐξηγητὴν αὐτῷ γεγενῆσθαι Δαμάσκιος ἀναγράφει, καὶ τῆς συντάξεως τῶν ἀστρονομικῶν Πτολεμαίου

Pero Amonio no estaba solo en Alejandría. No deberíamos olvidar que su hermano pequeño Heliodoro, aunque menos brillante intelectualmente, estudió con Amonio en Atenas junto a Proclo³⁵ y colaboró estrechamente con su hermano mayor en las tareas docentes de la escuela³⁶, así como en la edición del *Almagesto* de Tolomeo³⁷. Pues bien, casi todas las noticias de fuentes antiguas y bizantinas concernientes a Heliodoro apuntan a su afición a los signos celestes y a la astrología³⁸.

5.1. De él, en efecto, parece provenir una versión perdida de un comentario a los Εἰσαγωγικά de Pablo de Alejandría, que habría sido aprovechada más tarde por Olimpiodoro o un colaborador suyo cuando, en el verano de 564, esta obra fue objeto de un seminario en la escuela neoplatónica de Alejandría³⁹. La versión de nuestros manuscritos es la del siglo VI, pero, en el título de algunos códices de finales del s. XIV en adelante, el comentario a Pablo de Alejandría ha sido atribuido a Heliodoro “y otros astrólogos”⁴⁰.

βιβλίων. Seguimos la numeración de los fragmentos (acompañados de número de pág. y lín.) de la edición de Athanassiadi 1999.

³⁵ Dam., *Hist.Phil.* 57B, 158.13-159.5 (*Suda* s.v. Αἰδεσίας = alpha iota.79.31-34): ταύτης δὲ παῖδες ἀπὸ τοῦ Ἑρμεῖου νεώτερος μὲν Ἡλιοδωρος, πρεσβύτερος δὲ Ἀμμώνιος. οὗτος μὲν οὖν εὐφύεστερος ἦν καὶ φιλομαθέστερος, ὁ δὲ ἀπλούστερος καὶ ἐπιπολαιότερος ἔν τε τοῖς ἡθεσιν ἔν τε τοῖς λόγοις. ἄμφω μὲν γὰρ ἐφιλοσοφησάτην ὑπὸ Πρόκλῳ μετὰ τῆς μητρὸς ὡς αὐτὸν ἀφικομένῳ παιδαγωγούσης.

³⁶ Según el testimonio de *Suda*, Amonio y Heliodoro fueron maestros de dos figuras intelectuales muy influyentes en la escuela neoplatónica de Atenas en el primer tercio del s. VI: Isidoro (s.v. Ἰσίδωρος 2 = iota.631.1: φιλόσοφος· ὃς ἐφιλοσόφησε μὲν ὑπὸ τοῖς ἀδελφοῖς, εἶπερ τις ἄλλος ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐπιμελής τε ἐν ἱεροῖς καὶ τὰ πρὸς ταῦτα κατασκευάζειν ἅπαντα, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἱκανώτατος εἰς ὑπερβολήν) y Damascio, el último escolarca de la escuela ateniense antes de que Justiniano en 529 prohibiera a sus miembros proseguir allí sus enseñanzas (s.v. Ἑρμείας = epsilon, 3035.1: φιλόσοφος, Ἀμμωνίου καὶ Ἡλιοδώρου, τῶν διδασκάλων Δαμασκίου, πατήρ).

³⁷ Heiberg 1907: XXXIV-XXXVII. Cf. *infra*, n. 63.

³⁸ Cf. Boll 1899: 25 n. 1; *RE* VIII 1, coll. 18-19 (Boll); *CCAG* 1 (1898): 57 n. 1.

³⁹ En este comentario hay ejemplos de horóscopos y de posiciones planetarias que pueden datarse de mayo a agosto de 564: cf. Pingree *apud* Boer 1962: 149-150a. La conexión de este trabajo exegético con los comentarios de Olimpiodoro y su escuela fue establecida de forma independiente por Warnon 1967: 197-217 y Westerink 1971: 10-13.

⁴⁰ Con el siguiente título: Ἀποτελεσματικὰ ἐκ τῶν εἰς τὸν Παῦλον ἐξηγητικῶν Ἡλιοδώρου καὶ ἐτέρων ἀστρολόγων: cf. Boer 1962: VII. Como observa Boer, este título está presente en un grupo de códices (β) que presenta una nueva recensión del comentario a Pablo de Alejandría y cuyo ejemplar más antiguo es el Paris, BNF, Grec 2507 (ff. 1r-24v, 33r-39r), autógrafo de Isaac Argiro copiado en torno a 1370 en Constantinopla (Caballero-Sánchez 2013a: 94-99). El título, aunque tardío, sugiere que esa obra exegética compila el trabajo

Pues bien, la posibilidad de que Olimpiodoro o su colaborador anónimo se basara en trabajos anteriores de Heliodoro está avalada por la existencia de observaciones registradas entre junio de 492 y abril de 493, coincidiendo con la actividad de este último en la escuela neoplatónica de Alejandría⁴¹.

5.2. Pero este no fue quizá el único trabajo astrológico de Heliodoro. Otros manuscritos le atribuyen una *Ἀστρονομικὴ διδασκαλία*⁴², de la que tan solo se han conservado unos cuantos capítulos sueltos: 1. *Sine titulo* (inc. συνάντησις μὲν ἐστὶν ὅταν, des. ἐπαναφοραὶ αἱ μέγιστα); 2. *Περὶ φωσφορίας*; 3. *Περὶ διαμετρήσεως*; 4. *Σχόλια διάφορα*; 5. *Περὶ δεκανῶν ζωδίων*; 6. *Περὶ χροιάς σωμάτων*; 7. *Περὶ τῆς τοῦ ἡλίου κινήσεως καὶ τοῦ μαθεῖν ἐν ποίῳ ζωδίῳ καὶ μοίρᾳ ἐστὶν παχυμερέστερον*; 8. *Περὶ τοῦ πολεῦοντος καὶ διέποντος*. Como sugieren los capítulos editados hasta ahora⁴³, esa obra trataba no solo de astronomía, sino que introducía al lector en la doctrina astrológica de su época. Algunos capítulos (1; 7; 8) tratan los mismos temas que otros capítulos paralelos del comentario de Olimpiodoro a Pablo de Alejandría, pero su texto es ligeramente distinto⁴⁴. Otros, en cambio, no

de Heliodoro y astrólogos posteriores sobre el manual de Pablo de Alejandría. En el códice más antiguo que transmite el comentario a Pablo (Viena, Österreichische Nationalbibliothek, Phil. Gr. 115, s. XIII: cf. *CCAG* 6 [1903]: 25-27), el nombre de Heliodoro (Ἡλιοδώρου) ha sido añadido al título original (Εἰς τὸν Παῦλον) por una mano posterior (Boer 1962: X). No obstante, los bizantinos del siglo XI ya atribuían implícitamente a Heliodoro ese comentario, como puede comprobarse en un compendio del inicio del capítulo 38 (Περὶ κλιμακτῆρος καὶ πόσα ἔτη τις ζήσεται, cf. Boer 1962: 127.10-23), que se ha transmitido en el Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. 28.34 (s. XI³: cf. Caballero-Sánchez 2013a: 89-92) bajo el siguiente epígrafe (f. 164r): Οἱ κλιμακτῆρες λαμβάνονται κατὰ τὸν φιλόσοφον Ἡλιοδῶρον ἐννεακαίδεκαχῶς (*CCAG* 1 [1898]: 71). Por lo demás, el comentario a Pablo también ha sido atribuido a Heliodoro por otros códices que han conservado extractos parciales de esta obra: *CCAG* 1 (1898): 26; *CCAG* 2 (1900) 58, 66, 72; *CCAG* 5.1 (1904): 3.

⁴¹ Pingree *apud* Boer 1962: 149. Cf. Opsomer 2010: 700; Heilen 2015: 502. Es posible que el trabajo de Heliodoro sobre Pablo de Alejandría no fuese publicado en forma de comentario: cf. *infra*, § 5.2.

⁴² Cf. *CCAG* 4 (1903): 61; *CCAG* 6 (1903): 30-31; *CCAG* 7 (1908): 17, 18, 19, 20; *CCAG* 8.4 (1922): 30, 34.

⁴³ El capítulo 5 ha sido editado por Bassi & Martini: cf. *CCAG* 4 (1903): 152-154; Boll ha editado los capítulos 1, 2 (*CCAG* 7 [1908]: 101-102), 4 (*CCAG* 7 [1908]: 122) y 8 (*CCAG* 7 [1908]: 113-114); Boudreaux ha cuidado la edición del capítulo 6: cf. *CCAG* 8.4 (1922): 240.

⁴⁴ Por ejemplo: el capítulo 1 es un texto paralelo a un pasaje del capítulo 38 (περὶ κλιμακτῆρος καὶ πόσα ἔτη τις ζήσεται) del comentario de Olimpiodoro a Pablo de Alejandría (Boer 1962: 127.27-128.8 + 128.18-21); el capítulo 7 lleva un título casi idéntico al capítulo 28 de los Εἰσαγωγικά de Pablo de Alejandría (Boer 1958: 79.1-3) y fue tratado en el capítulo

parecen guardar relación con el comentario a Pablo, sino que contienen explicaciones básicas de conceptos astronómicos (cap. 4) y astrológicos (cap. 2), o enumeran los efectos de los decanos (cap. 5) y los límites (cap. 6), por lo que podrían encajar muy bien en una *Ἀστρονομικὴ διδασκαλία*.

Basándose en estos textos, Kroll propuso ver en el neoplatónico Heliodoro al autor de dos obras distintas: el comentario a Pablo de Alejandría (que hoy sabemos que fue reelaborado por Olimpiodoro o un colaborador suyo en torno a la mitad del s. VI) y esta *Ἀστρονομικὴ διδασκαλία*⁴⁵. Sin embargo, la presencia en este tratado de paráfrasis o comentarios a Pablo de Alejandría plantea el problema de qué relación pudo haber entre esas dos supuestas obras de Heliodoro. Al ser tan escasos los testimonios, la respuesta a esta cuestión solo puede ser especulativa y debe contemplar varias posibilidades: a) Si Heliodoro compuso un comentario, hoy perdido, a Pablo de Alejandría, pudo haber utilizado materiales de esta obra para componer su introducción didáctica a la astronomía; b) Si Heliodoro no compuso un comentario a Pablo, Olimpiodoro (o un colaborador suyo) pudo haber reutilizado pasajes de la *Ἀστρονομικὴ διδασκαλία* de Heliodoro para integrarlos en el comentario a Pablo de Alejandría transmitido en nuestros manuscritos.

5.3. Por último, conservamos el título de unos escolios de Heliodoro sobre la división de las etapas de la vida⁴⁶: *Σχόλια εἰς τὸ περὶ χρόνων διαιρέσεως ἐκ τῶν τοῦ Ἡλιοδώρου συνουσιῶν*⁴⁷. Las últimas palabras del

27 (περὶ τοῦ γνῶναι πόση μοῖρα τοῦ ἡλίου καὶ πάλιν τοῦ ὠροσκόπου καὶ πότε ὁ ἥλιος ἀνέρχεται τὰ βόρεια μέρη ἢ νότια) del comentario a Pablo (Boer 1962: 88.9-10); el capítulo 8 es una paráfrasis mucho más próxima al capítulo 21 de la *Introducción* de Pablo (Boer 1958: 41.17) que al texto de su comentarista (capítulo 18: περὶ τοῦ κυρίου τῆς ἡμέρας καὶ πολεύοντος καὶ διέποντος). Además, un texto relacionado temáticamente con el capítulo 8 y atribuido a Heliodoro se ha transmitido en algunos manuscritos bajo el siguiente título: Ἡλιοδώρου ἐπίσκεψις τῶν πλανητῶν πῶς κυριεύουσι τὰς ἐπὶ ἡμέρας τῆς ἑβδομάδος καὶ τὰς δώδεκα ὥρας. En él se enumeran los planetas regentes de cada día de la semana y de cada hora del día y de la noche, y se enseña cómo calcular qué planeta regirá cualquier hora del día: cf. *CCAG* 4 (1903): 58; *CCAG* 6 (1903): 33; *CCAG* 8.4 (1922): 69. La edición de este texto corrió a cargo de Bassi & Martini: cf. *CCAG* 4 (1903): 136-138.

⁴⁵ Cf. *CCAG* 6 [1903]: 30-31 n. 1. De la misma opinión era Boll 1903: 32 n. 1.

⁴⁶ Sobre esta doctrina astrológica, hay versiones muy variadas: cf. Bouché-Leclercq (1899) 487-497. Tolomeo (Ptol. *Tetr.* 4.10) asignaba dominios planetarios a etapas de la vida generales (las siete épocas de la vida y otros períodos determinados por sucesivos ἀφῆται) y particulares (años, meses y días).

⁴⁷ Cf. *CCAG* 5.1 (1898): 33 (Angel. gr. 29, a. 1388, copiado por Eleuterio de Élide, f. 125r); *CCAG* 1 (1898): 57 (Laur. plut. 28.33, a. 1542, f. 261r); *CCAG* 3 (1901): 6 (Ambr. B 38 sup., s. XV, f. 126v).

título (ἐκ τῶν τοῦ Ἡλιοδώρου συνουσιῶν) son altamente significativas, porque coinciden al pie de la letra con las palabras finales que exhiben los títulos de algunos comentarios de Juan Filópono a Aristóteles, que el discípulo de Amonio compuso a partir de las clases y seminarios (συνουσίαι: “reuniones”) de su maestro: Ἰωάννου γραμματικοῦ Ἀλεξανδρείας εἰς ... σχολικαὶ ἀποσημειώσεις ἐκ τῶν συνουσιῶν Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου⁴⁸.

Como puede verse, el sintagma ἐκ τῶν τοῦ Ἡλιοδώρου συνουσιῶν nos conduce directamente a la escuela neoplatónica de Alejandría dirigida por Amonio. Por eso, no creemos que este Heliodoro pueda ser identificado, tal como proponía Cumont⁴⁹, con el “fatorum per genituras interpretem”⁵⁰ y consejero del emperador Valente († 378), de quien sabemos por Amiano Marcelino⁵¹. Además, el título de los escolios compuestos a partir de las clases de Heliodoro se ha transmitido dentro de la Ἀποτελεσματικὴ βίβλος de Palco⁵², que en otros capítulos atesora horóscopos datados entre 474 y 487⁵³. Estas fechas casan a la perfección con el período en el que se desarrolló la actividad docente de Heliodoro en Alejandría en sus años de madurez. Es bastante probable, pues, que tanto el título de los escolios tomados a partir de las clases de Heliodoro como los horóscopos recién mencionados pertenezcan al mismo sustrato tardoantiguo (finales del s. V) de la compilación astrológica de Palco.

Así pues, el Heliodoro mencionado en el título de esos escolios sobre la división de las etapas de la vida no es otro que el filósofo neoplatónico hermano de Amonio. Es más problemático, en cambio, determinar el

⁴⁸ En la tradición manuscrita bizantina presentan la misma estructura los títulos de los comentarios de Amonio a Aristóteles (Arist. *APr.*, *APo.*, *GC.*, *de An.*) editados por Juan Filópono. En los dos últimos, Filópono agrega la cautela de haber introducido sus propias “observaciones”: μετὰ τινων ἰδίων ἐπιστάσεων. Cf. Giardina 1999: 54-55.

⁴⁹ *CCAG* 1 (1898): 57 n. 1.

⁵⁰ *Amm.* 29.1.5.

⁵¹ *Amm.* 29.2.6-13. Cf. Boll, *RE* VIII 1 (1912), col. 42 (“Heliodoros 19”).

⁵² Sobre Palco (s. V-VI), cf. Cumont 1897: 1-12. Pingree (1971: 203-204) sostenía que Palco es un pseudónimo de Eleuterio de Élide, el responsable de la copia del códice más antiguo que contiene esta compilación de textos astrológicos: Roma, Biblioteca Angelica, Gr. 29 (a. 1388). Según esta hipótesis, la obra de Palco sería un pseudoepígrafo fraguado en el círculo intelectual de Juan Abramio, con quien Eleuterio colaboró activamente en la copia de manuscritos astrológicos. En cualquier caso, los horóscopos y las dataciones que pueden extraerse de algunos capítulos de Palco remontan de forma indudable a finales del s. V. Sobre esta problemática, cf. Heilen 2015: 99-100.

⁵³ Neugebauer & van Hoesen 1987: 187.

contenido, al menos parcial, del capítulo comentado por Heliodoro. En el código Roma, Biblioteca Angelica, Gr. 29 (f. 125r), el testimonio más antiguo de la *Ἀποτελεσματικὴ βίβλος* de Palco (a. 1388), este capítulo ha recibido el número πγ' (83), pero no ha sido reproducido por su copista Eleuterio de Élide, quien explica tras el título por qué se ha omitido el contenido de estos escolios: εἰάθη καὶ τοῦτο μηδὲν ὠφελοῦν (“se ha dejado este capítulo por no tener ninguna utilidad”).

En cambio, un manuscrito de la Bibliothèque Nationale de France, el Paris, BNF, Grec 2425 (s. XV), bajo el título *Σχολαὶ εἰς τὸν περὶ χρόνου διαίρέσεως ἐκ τῆς Ἡλιοδώρου* (f. 156r-v), presenta un texto muy similar al primer capítulo acéfalo de la *Ἀστρονομικὴ διδασκαλία* de Heliodoro, en el que se ofrecían definiciones de ciertos conceptos astrológicos (*συνάντησις*, *ἔξαλμα*, *κόλλησις*, *ἐπέμβασις*, *ἔκπτωσις*), que deben tenerse en cuenta a la hora de calcular en qué época de la vida sucederá un infortunio imprevisto (*κλιμακτήρ*)⁵⁴. Así pues, si el capítulo omitido por Eleuterio de Élide en el Angel. Gr. 29 fuera el capítulo acéfalo de la *Ἀστρονομικὴ διδασκαλία*, como sugiere el testimonio del código parisino, ello permitiría establecer un vínculo directo entre esa obra en concreto y la enseñanza astrológica de Heliodoro en la escuela neoplatónica de Alejandría.

5.4. Por otro lado, es bastante probable que el neoplatónico Heliodoro sea también el astrólogo mencionado por Juan Lido en su proemio a *De ostentis*⁵⁵. En ese pasaje, el nombre de Heliodoro es unido al de otros astrólogos y adivinos: los egipcios Asclatión y Odapso, así como Poles de Egas y, “antes que ellos, el muy divino Tolomeo”⁵⁶. En opinión de Juan Lido, ninguno de estos sabios, pese a los muchos esfuerzos que pusieron en la interpretación de los signos celestes, había conseguido eliminar por completo la oscuridad que desde antiguo lastraba ese saber.

Uno de los signos celestes a los que más atención presta Juan Lido en *De ostentis* son los cometas, de los cuales no solo ofrece su propia clasificación (cap. 10), sino que, además, extracta una antigua obra del

⁵⁴ CCAG 8.4 (1922): 33. Cf. *supra*, § 5.2.

⁵⁵ Wachsmuth 1897: XXII; Boll, *RE* VIII 1 (1912), coll. 18-19 (“Heliodoros 13”); Heilen 2015: 502.

⁵⁶ Lyd., *Ost.* 2.15-20: Ἡλιόδωρος δὲ καὶ Ἀσκλατίων, ἔτι καὶ Ὡδαμνὸς ὁ Θηβ[αῖος καὶ ὁ Αἰγυεὺς] Πολλῆς καὶ ὁ θεϊστάτος πρὸ αὐτῶν Πτολεμαῖος, οὐ μέχρι παντὸς ἴσχυ[ς] αν τὴν παλαιὰν ἀσάφειαν τοῦ πράγματος ἐκβαλεῖν, καίτοι γε σφόδρα καὶ τοῦτο ποιῆσαι σπεύσαντες. Sobre la identificación de esos astrólogos y los problemas de interpretación que plantea el sintagma πρὸ αὐτῶν, cf. Hadas-Lebel 2016: 22-24.

astrólogo Campestrio⁵⁷. Al mencionar a Heliodoro en su enumeración de astrólogos que se preocuparon por clarificar la interpretación de los signos celestes, Juan Lido da a entender implícitamente que Heliodoro se ocupó también de los cometas, lo que sería congruente con la atención prestada por el maestro del Anónimo al cometa de 467.

5.5. La afición de Amonio y Heliodoro a las observaciones celestes ha quedado reflejada en seis anotaciones de carácter astronómico, que el propio Heliodoro registró “en el ejemplar del filósofo”⁵⁸, de donde procede la recensión del texto de la *Sintaxis Mathematica* que se transmitió a Bizancio⁵⁹. En estos apuntes astronómicos se registran conjunciones planetarias y otras observaciones realizadas por Heliodoro entre 475 y 509, una de las cuales fue hecha junto con su hermano Amonio en 502 y otra con su maestro, el “divino” Proclo, en 475⁶⁰. Las notas están redactadas en primera persona por el propio Heliodoro y han sido copiadas probablemente por uno de sus discípulos en un manuscrito que depende del antígrafo que perteneció “al filósofo”. En cuanto a la identidad de este personaje, el contexto sugiere que se trata del propio Heliodoro, pero no habría que descartar su posible identificación con Amonio, el maestro indiscutible de la escuela neoplatónica de Alejandría y uno de los astrónomos más brillantes de la Antigüedad.

Sea como fuere, la importancia de estas anotaciones para nuestro propósito reside en el hecho de que demuestran a todas luces que, a lo largo de su vida, Amonio y Heliodoro hicieron juntos observaciones celestes. Así pues, si se acepta, como hemos propuesto arriba⁶¹, que el cometa presenciado por Amonio, maestro de Juan Filópono en Alejandría, es el mismo cometa de 467 que dio al maestro del comentarista anónimo la ocasión de predecir la desastrosa batalla naval del Cabo Bon (468), no sería descabellado conjeturar que ambos hermanos, como es natural en aficionados a la astronomía, no solo hubieran contemplado juntos aquel cometa –probablemente con su maestro Proclo, pues la cronología los sitúa aún en Atenas, donde ambos pasaron su juventud estudiando filosofía a su lado–, sino que, además,

⁵⁷ *De cometis dissertatio*: Lyd. *Ost.* 11-15.

⁵⁸ *CCAG* 2 (1900): 1.

⁵⁹ Heiberg 1907: XXXIV-XXXVII.

⁶⁰ *CCAG* 2 (1900): 81. Como apuntan Acerbi, Vinel & Vitrac (2010: 62), haciéndose eco de una observación de Neugebauer (1975: 1039) μετὰ τοῦ θεῖου prodría interpretarse también como una referencia al tío de Amonio y Heliodoro, un tal Gregorio, hermano de Hermias del que tenemos noticia gracias a Damascio (*Dam., Hist.Phil.* 55) y otras fuentes.

⁶¹ Cf. *supra*, § 4.2.

hubiesen debatido entre ellos sobre las características físicas del fenómeno e incluso sobre el significado astrológico de aquel signo celeste.

Según esta reconstrucción conjetural, cada uno de los hermanos habría relatado posteriormente a sus respectivos discípulos –Amonio a Juan Filópono, Heliodoro al comentarista anónimo– la misma experiencia, pero desde la perspectiva que a cada cual le interesaba más: Amonio se centró en los rasgos luminosos del cometa y en cómo su evolución cromática podría explicarse desde la teoría aristotélica de los cometas; Heliodoro, en cambio, interpretó el fenómeno desde el punto de vista astrológico e incluso se atrevió a hacer una predicción, que tuvo la fortuna de ver confirmada cuando, al año siguiente, varios centenares de naves imperiales fueron hundidas por la flota de Genserico en la batalla naval del Cabo Bon (468).

6.- *Conclusiones*. Aunque circunstanciales, todos los indicios arriba analizados nos conducen a la siguiente hipótesis: el maestro del comentarista anónimo, al que este se refiere en el episodio del cometa de 467, podría muy bien haber sido Heliodoro, hermano y colaborador de Amonio, el escolarca del círculo neoplatónico de Alejandría entre 470-526 ca. Esta identificación es verosímil no solo por la alta probabilidad de que el cometa del que habla Juan Filópono –en nombre de Amonio– sea el mismo cometa de 467 que divisó el maestro del comentarista anónimo, sino también porque permitiría explicar con facilidad los indudables paralelismos formales y estructurales que tiene el *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo* con los comentarios alejandrinos producidos por Amonio y sus discípulos entre los siglos V-VI.

Que Amonio desconfiara de la astrología predictiva y se volcara en la enseñanza e interpretación de la astronomía tolemaica no necesariamente tendría que haber impedido a otros colegas suyos en Alejandría que impartieran clases o seminarios sobre los cuatro libros de *Ἀποτελεσματικά* de Tolomeo o sobre otras obras astrológicas, como los *Εἰσαγωγικά* de Pablo de Alejandría. Y, entre los siglos V y VI, Heliodoro es la única figura de ese ambiente intelectual que nos ha dejado indicios consistentes de su interés por la astrología.

El *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo* es una obra a medio hacer. Además de numerosas lagunas, su sintaxis a veces tortuosa y sus frecuentes anacolutos constituyen huellas indudables de que se trata de un comentario redactado a partir de las lecciones orales de un profesor. Si Heliodoro de Alejandría es el maestro del autor de Anon. in *Ptol.*, eso lo convertiría no solo en el más influyente inspirador de la interpretación del

manual astrológico de Tolomeo ofrecida por el comentarista anónimo⁶², sino también en el principal exponente de los estudios astrológicos realizados en la escuela neoplatónica de Alejandría entre los siglos V-VI⁶³.

Bibliografía

CCAG = *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*.

CCAG 1 (1898), Boll, F., Cumont, F., Kroll, G., & Olivieri, A. *Codices Florentini*. Bruxelles: Lamertin.

CCAG 2 (1900), Boll, F., Cumont, F., Kroll, G., & Olivieri, A. *Codices Veneti*. Bruxelles: Lamertin.

CCAG 3 (1901), Martini, A., & Bassi, D. *Codices Mediolanenses*. Bruxelles: Lamertin.

CCAG 4 (1903), Bassi, D., Cumont, F., Martini, A., & Olivieri, A. *Codices Italici praeter Florentinos, Venetos, Mediolanenses et Romanos*. Bruxelles: Lamertin.

CCAG 5.1 (1904), Cumont, F., & Boll, F. *Codices Romani*. Bruxelles: Lamertin.

CCAG 6 (1903), Kroll, G. *Codices Vindobonenses*. Bruxelles: Lamertin.

⁶² Por supuesto, el Anónimo también aportaría sus propias interpretaciones en el comentario al *Tetrabiblos* e impondría su propio estilo al dar forma a las notas tomadas en las *συνουσίαι* de Heliodoro. Pero deslindar qué rasgos de doctrina y estilo pertenecen al maestro y cuáles al discípulo se nos antoja una tarea imposible, debido a la extrema escasez de los textos que nos han llegado de Heliodoro (cf. *supra*, § 5.2, § 5.3). Sobre este problema, cf. *infra*, n. 63.

⁶³ Tannery (1894) atribuyó también a Heliodoro la autoría de los *Prolegómenos al Almagesto de Tolomeo* y, según los editores de esta obra (Acerbi, Vinel, & Vitrac 2010: 65), la hipótesis de Tannery aún no ha sido correctamente refutada por ninguno de sus contradictores. Los editores demuestran que el proemio de la obra pertenece al ambiente neoplatónico alejandrino de los siglos V-VI, pues presenta todos los tópicos preliminares de los comentarios alejandrinos a Platón y Aristóteles, pero añaden que la compilación efectiva de los *Prolegómenos* no necesariamente hubo de recaer en Heliodoro, sino que este podría haber sido el responsable de las clases introductorias al *Almagesto* de Tolomeo en Alejandría: “Il se pourrait même que le rédacteur effectif des *Prolégomènes* ne soit pas le maître qui a assuré les leçons dont ce sont les notes (possibilité suggérée par la section sur la mesure de la terre). Il est par conséquent nécessaire de supposer la superposition d’au moins deux registres stylistiques qui sont intervenus en dernière instance pour modifier le matériau compilé” (Acerbi, Vinel & Vitrac 2010: 65). Por mi parte, solo añadiré que una lectura atenta de los *Prolegómenos* y de Anon. in *Ptol.* descubre enormes coincidencias de estilo y léxico, que aquí no puedo enumerar, y un común “souci pédagogique” (Acerbi, Vinel, & Vitrac 2010: 61).

- CCAG 7 (1908), Boll, F. *Codices Germanici*. Bruxelles: Lamertin.
- CCAG 8.4 (1922), Boudreaux, P. *Codices Parisini*. Bruxelles: Lamertin.
- Acerbi, F., Vinel, N., & Vitrac, B (2010), “Les *Prolégomènes* à l’*Almageste*. Une édition à partir des manuscrits les plus anciens : Introduction générale – Parties I-III”, *Sciamus* 11: 53-210.
- Athanassiadi, P. (1999), *Damascius. The Philosophical History*, text with translation and notes by... Athens: Apamea.
- Bezza, G. (2009), “Intorno ai primi commentatori del *Quadripartitum* tolemaico: il commento ascrivito ad Eutocio d’Ascalona”, *MHNH. Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 9: 265-271.
- Boer, Æ. (1958), *Pauli Alexandrini Elementa apotelesmatica*, edidit ..., interpretationes astronomicas addidit O. Neugebauer. Leipzig: Teubner.
- Boer, Æ. (1962), *Heliodori ut dicitur in Paulum Alexandrinum commentarium*, edidit ..., interpretationes astronomicas addiderunt O. Neugebauer et D. Pingree. Leipzig: Teubner.
- Boll, F. (1899), *Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der griechischen Astrologie und Astronomie*. München.
- Boll, F. (1903), *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*. Leipzig: Teubner.
- Bouché-Leclercq, A. (1899), *L’Astrologie grecque*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Caballero-Sánchez, R. (2013a), “Historia del texto del *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*”, *MHNH. Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 13: 77-198.
- Caballero-Sánchez, R. (2013b), “El *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*. Edición crítica y traducción castellana de los escolios metodológicos del libro I (in Ptol. *Tetr.* 1.1.1-1.3.1)”, *MHNH. Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 13: 221-258.
- Caballero-Sánchez, R. (2019), “En busca del autor perdido. Algunas reflexiones sobre el contexto histórico-filosófico del *Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo*”, en M. Labiano (ed.), *De falsa et vera historia 2. De ayer y hoy. Contribuciones multidisciplinares sobre pseudoepígrafos literarios y documentales*. Madrid: Ediciones Clásicas, 130-146.
- Cumont, F. (1897), “L’astrologue Palchos”, *Revue de l’instruction publique en Belgique* 40: 1-12.
- Domínguez Alonso, A. (2019), *La parafrasi bizantina di Isaac Argiro del Commento Anonimo al Tetrabiblos di Tolomeo: Edizione critica bilingue*. Tesis doctoral. Salerno-Málaga.

- Evrard, E. (1957), *L'école d'Olympiodore et la composition du 'commentaire a la physique' de Jean Philopon*. Dissertation. Liège.
- Festugière, A.-J. (1963), "Modes de composition des *Commentaires* de Proclus", *Museum Helveticum* 20: 77-100.
- Giardina, G. R. (1999), *Giovanni Filopono matematico. Tra neopitagorismo e neoplatonismo. Commentario alla Introduzione Aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, introduzione, testo, traduzione e note a cura di ... Catania: Università di Catania.
- Griffin, M. (2016), "Ammonius and his School", in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle*. Leiden: Brill, 394-414.
- Hadas-Lebel, J. (2016), "L'építaphe de Laris Puleas et la tradition gentilece étrusque", in B. Mineo & Th. Piel (eds.), *Les premiers temps de Rome: vi-iiiie siècles av. JC. La fabrique d'une histoire*. Paris: PUF, 13-28.
- Heiberg, J. L. (1907), *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, vol. 2. *Opera astronomica minora*, edidit ... Leipzig: Teubner.
- Heilen, S. (2015), *Hadriani Genitura. Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia. Band 1: Edition und Übersetzung; Band 2: Kommentar*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Jones, A. (2010), "Ancient Rejection and Adoption of Ptolemy's Frame of Reference for Longitudes", in A. Jones (ed.), *Ptolemy in perspective. Use and Criticism of his Work from Antiquity to the Nineteenth Century*. London-New York: Springer, 11-44.
- Kronk, G. W. (1999), *Cometography: A Catalog of Comets. Volume 1: Ancient-1799*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neugebauer, O. (1975), *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. 3 vols, Berlin / Heidelberg / New York: Springer.
- Neugebauer, O., & van Hoesen, H. B. (1987, 2^a ed.), *Greek Horoscopes*. Baltimore: American Philosophical Society.
- Opsomer, J. (2010), "Olympiodorus", in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 696-710.
- Pingree, D. (1971), "The astrological school of John Abramius". *Dumbarton Oaks Papers* 25: 189-215.
- Pryor, J. H., & Jeffreys, E. M. (2006), *The Age of the Δρόμων. The Byzantine Navy ca 500-1204*. Leiden-Boston: Brill.
- Richard, M. (1950), "Ἀπὸ φωνῆς", *Byzantion* 20: 191-222.
- Rinaldi, M. (2010), "Due capitoli sulla fortuna delle *Commentationes in Ptolemaeum* di G. Pontano. Le *Eruditiones ad Apotelesmata Ptolemaei* di Agostino Nifo e

- il *Libellus de diffinitionibus et terminis astrologiae* di O. Brunfels”, *MHNH. Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 10: 201-216.
- Rodríguez González, J. (2005), *Diccionario de batallas de la Historia de Roma (753 a.C. – 476 d.C.)*. Madrid: Signifer Libros.
- Sorabji, R. (1990), “The ancient commentators on Aristotle”, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1-30.
- Tannery, P. (1894). “Sur un fragment inédit des Métriques de Héron d’Alexandrie”, *Bulletin des Sciences mathématiques*, 2e série 18: 18-22.
- Verrycken, K. (2010). “John Philoponus”, in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 733-755.
- Wachsmuth, C. (1897, 2ª ed.), *Ioannis Laurentii Lydi De ostentis et calendaria Graeca omnia*, iterum edidit ... Leipzig: Teubner.
- Warnon, J. (1967), “Le commentaire attribué à Héliodore sur les *Eisagogika* de Paul d’Alexandrie”, *Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université Catholique* 2: 197-217.
- Westerink, L. G. (1971), “Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564”, *Byzantinische Zeitschrift* 64: 6-21.
- Westerink, L. G. (1990), “Introduction”, en *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink, traduit par Jean Trouillard, avec la contribution de Alain Philippe Segonds. Paris: Collection Budé, Les Belles Lettres, I-XCIX.
- Wolf, H. (1559), *In Claudii Ptolemaei Quadripartitum Enarrator ignoti nominis, quem tamen Proclum fuisse quidam existimant*. Basileae.

THE LIFESTYLE OF THE BRAHMANS IN THE *REFUTATIO OMNIUM HAERESIUM*

CHIARA DI SERIO

chiara.diserio@virgilio.it

University of Rome *La Sapienza*

<https://orcid.org/0000-0002-3256-3129>

Artigo recebido a 08-04-2020 e aprovado a 30-09-2020

Abstract

This research focuses on the analysis of Chapter 1.24 of the *Refutatio omnium haeresium*. Here the author presents the lifestyle of the Brahmins. Their habits are very peculiar: for instance, it is their custom to be naked, to eat the fruits of the earth and to avoid meat. There are no women nor children with them. They despise death, always celebrate God and raise hymns in his honour. Moreover, they also believe that God is Logos. The text raises several questions: first of all, the reason why the Brahmins are presented in a positive light. The information reported by the author is, partly, confirmed by a long tradition in classical antiquity that reconstructs their image, attributing to them the stereotypes of a barbaric people. Therefore, the aim of this study is to verify from which perspectives these characters are presented, first by Graeco-Roman authors, and, secondly, in the literature of the Church Fathers, in order to identify the specific connections and the possible divergences.

Keywords: Brahmins, naked philosophers, Encratites, abstinence from meat, sexual abstinence.

1. Introduction

Book 1 of the work commonly known as *Refutatio omnium haeresium*¹ – whose authorship is still uncertain² –, presents in a diachronic line the doctrines of the main Greek philosophers. According to the author's thesis, they laid the foundations of Christian heresies. However, what is particularly striking is the fact that soon after the philosophers the catalogue continues with two sections dedicated to the Brahmins (1.24) and the Druids (1.25)³.

This particular choice of the author of the *Refutatio* is extremely interesting because the overview of his exposition also implies a spatial dimension, extending horizontally: from Greece to India towards East, and from Greece to the Celts towards West⁴.

Such an association does not seem accidental, but clearly shows how, even in a text like the *Refutatio*, Greek culture is considered the central point of reference. This consideration will be taken as a useful working hypothesis: the aim of this investigation will be to verify the presence of an ideological-cultural scheme – of Greek origin – based on the element of geographical distance. The analysis will take into account Chapter 1.24 of the *Refutatio*, which is entirely focused on the Brahmins.

* I would like to thank the two anonymous reviewers for all their suggestions and comments, which helped me considerably to improve this article.

¹ The original title of the work was Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, but it is commonly known as *Refutatio omnium haeresium*. See Litwa 2016 edition: xxviii-xxi.

² On the identity of the author of the *Refutatio* the debate is still open. The *status quaestionis* is presented in the volume of Arangione & Norelli 2011. In this regard, see the extensive introduction of Castelli to Magris 2012: 21-56. Litwa 2016: xxii-xl also expresses doubts about the authorship of *Refutatio*. See also the article by Cosentino 2018, where the hypothesis that the author of the *Refutatio* could be a certain Gaius, mentioned by Photius as the author of *On the Universe* and *The Labirinth*, i. e. the *Refutatio*, and also of *Against Proclus* and *Against Artemon* (Bibl. 48). Finally, the summary of the problem by Moreschini & Norelli 2019: 432-448 is very useful. However, the problem of the authorship will not be addressed here, as it is beyond the scope of this paper. The generic expression “author” of the *Refutatio* will be used here.

³ The juxtaposition of the Brahmins and the Druids is nothing new. It is already found in Dio Chrysostom (49.7-8), who explains how the philosophers were appointed ministers of kings among some peoples: among the Persians the Magi, among the Egyptians the priests, among the Indians the Brahmins, among the Celts the Druids. Such an association also appears in the tradition on the origin of philosophy among the barbarian peoples. See below.

⁴ Cf. Hartog 1996: 104-111.

Preliminarily, it must be said that, apart from the possible interpretations that have been formulated on this document – starting from the work of J. Filliozat – as a clear testimony of the Brahmanic doctrine and the Indian thought⁵, this study intends here to identify the traces of the Greek cultural tradition⁶ in the *Refutatio*'s text, as well as its developments in the writings of the Church Fathers.

Given its length, Chapter 1.24 offers a privileged vantage point for those who want to conduct an investigation into what – and by which way – had come down to a Christian author of the third century, who lived in Rome and wrote in Greek⁷, about Indian sages and their way of life.

2. Analysis of Chapter 1.24

At the beginning of this Chapter the Brahmins are defined as a “sect of philosophers” (αἵρεσις φιλοσοφουμένων). The words of the text make it unequivocally clear that the author's conception is to equate the wise Indians with heretics. But it is interesting to note that the same expression (αἵρεσις φιλοσόφων) is first used to indicate the Academics⁸. In the author's idea there is no difference in cataloguing the Brahmins within the schools of Greek philosophers.

To fully understand the scope of this definition, two facts must be considered. First, the thesis on which *Refutatio* is built, expressed in the proem, is that heretics have reworked “Greek wisdom, the doctrines of philosophers, as well as the artificial mysteries and ramblings of astrologers”⁹. Second, among both Christian and non-Christian Greek authors there was a widespread tradition that the initiators of philosophy were some barbarian peoples: Diogenes Laertius enumerates the Magi, the Chaldeans, the gymnosophists, the Druids and the Semnotheoi (1.1) and Clement of Alexandria

⁵ Filliozat's 1945 article was the starting point for the work of other scholars: Magris 1990; Vofchuk 1993; Ducoeur 2001.

⁶ The most important study on the Brahmins in the Hellenistic sources and in the *Alexander Romance* is that of Stoneman 1995. Cf. Stoneman 2019: 290-300. See also the well-known essay by Karttunen 1997: 55-64, which attempted to identify naked Indian sages. Cf. Karttunen 1987.

⁷ A clear reconstruction of the life and work of the author of the *Refutatio* is in Castelli's introduction to Magris 2012: 46-56.

⁸ *Haer.* 1.23.1.

⁹ *Haer. Proem.* 8. Above translation by the author.

(*Strom.* 1.15.71) mentions the Egyptian priests, the Chaldeans, the Druids, the Samaneans, the Celtic philosophers, the Magi, the gymnosophists.

Putting all these elements together, the terms of the classification of the Brahmins in the *Refutatio* appear clear: they constitute a heresy, whose doctrine is rightly exposed soon after those of the Greek philosophers.

If we continue to read the passage, the first characteristic of the Brahmins that emerges is that they have a special diet: they do not eat living beings or cooked food¹⁰.

Abstinence from meat – also ascribed to them in the Classical tradition¹¹ – was already practiced and preached in the Greek world by the Orphics, a small group of mystics who opposed the custom of sacrifice¹². This is an interesting piece of information, as the Greek religious practice, mythically founded¹³ and regularly carried forth in the ritual praxis, was instead characterized by the consumption of the meat of animals sacrificed to the supernatural beings¹⁴. Meat abstinence was also attributed to Pythagoras and his disciples¹⁵ as a distinguishing mark for a philosophical sect that followed the precepts of a spiritual leader, whose teachings of virtuous practices was aimed at reaching hidden truths and was only shared by a close community of adepts¹⁶. This belonged to a tradition that distinguished such doctrines from the “canonical” ones of the major philosophers whose systems laid the ideological basis of Greek culture¹⁷.

Moreover, the fact that Brahmins eat raw food places them immediately in an uncultured world; for the importance of this information it is sufficient

¹⁰ *Haer.* 1.24.1: οἱ βίον μὲν αὐτάρκη προβάλλονται, ἐμψύχων δὲ καὶ τῶν διὰ βρωμάτων πάντων ἀπέχονται. “They propose a self-sufficient life and abstain from all food of ensouled creatures and that which is cooked by fire” (transl. by Litwa 2016).

¹¹ Str. 15.1.59 (who quotes Megasthenes *FGrH* 715 F 33). In Str. 15.1.65 (= Onesikritos *FGrH* 134 F 17a) we read that this type of deprivation is analogous to what Pythagoras prescribed among the Greeks. See also Porph. *Abst.* 4.17.5 (= Bardesanes *FGrH* 719 F 2).

¹² See Sabbatucci 1979:73-84. Cf. Detienne 1977.

¹³ See the episode of Mekone, as told by Hes. *Th.* 535-558, where the *thysia* rite is once and for all founded, during which humans sacrifice animals to the gods. The meat of the victims is chiefly for the benefit of the mortals, while the deities only enjoy the act of homage. On this regard see Sabbatucci 1979: 74-76; Detienne & Vernant 1979; Prescendi 2008: 31-52.

¹⁴ See the observations in Sabbatucci 1979: 74-77.

¹⁵ See Chapters 107-108 in Iamb. *VP*.

¹⁶ On the secrecy of Pythagoras’ doctrines see D. L. 8.15.

¹⁷ See, for instance, the anecdotes about Thales’ life narrated by Diogenes Laertius and other authors: cf. D. L. 1.26; 33; 34; 39.

to quote C. Levi-Strauss' well-known work *Le Cru et le Cuit* (1964). However, we must specify here that in Greece the use of fire had a sacred meaning within the sacrificial rituals, as the flesh of the victims had to be burnt. Consequently – if we refer to the Greek cultural background that the author of the *Refutatio* certainly knew well, if only for the literary tradition he follows – the prohibition of eating meat and cooked food represents a double contrast both to common life habits, but also to a ritual use that guarantees their consumption.

Later in this Chapter we read more observations that place the Brahmins in an uncultured dimension: they feed on the fruits that fall on the ground, drink water from the river Tagabena¹⁸ and go around naked¹⁹.

These data coincide with further evidence from other classical authors about the image they had shaped of Indian culture²⁰. In several texts the marginality of the Brahmins' lifestyle is underlined. They are described as showing a number of rather bizarre customs and attitudes that place them in a dimension of *Otherness*, together with a long list of mythical or mythicized peoples living at the borders of oecumene, that is of the then known world²¹.

First of all, in the available sources – up to the late antiquity and beyond – they are defined as γυμνοσοφισταί²², that is naked philosophers²³;

¹⁸ Palladius' *De gentibus Indiae et Bragmanibus* 2.4 (see the edition by Berghoff 1967) mentions the *Tiberoboam* river. The French translation of Palladius' treatise is provided by Maraval 2016.

¹⁹ *Haer.* 1.24.1: ἀκροδρύοις ἀρκοῦμενοι – μηδὲ αὐτὰ ταῦτα τρυγῶντες, ἀλλὰ τὰ πίπτοντα εἰς τὴν γῆν βαστάζοντες ζῶσιν –, ὕδωρ <τε> ποταμοῦ Ταγαβενά πίνοντες. “They are content with fruit from trees (they do not even harvest them but live by picking up the fruits that fall on the ground) and drink water from the river Tagabena” (transl. by Litwa 2016).

²⁰ Filliozat 1945; Vofchuk 1993. Cf. Magris 1990: 127-129. See also the essay by Dognini & Ramelli 2001 in which the presence of Christians in India is historically reconstructed.

²¹ On the Greek vision of the otherness of the barbarian peoples, see Hartog 1980 and 1996. For the Greek ethnography about India, see Zambrini 1982 and 1985. See also Piccaluga 1982.

²² The gymnosophists are identified with the Brahmins as early as Ps.-Callisth. 3.5-6: see the recension α edition by Kroll 1926, the recension β edition by Bergson 1965, and the edition of the manuscript L by Van Thiel 1974.

²³ Plu. *Alex.* 64; Lucianus *Fug.* 7; D. L. 1.6; Porph. *Abst.* 4.17. Among the Latins: Plin. *HN* 7.2.22; Apul. *Flor.* 6 and 15; Sol. 52.25; Iul. Val. 3.5-6 (ed. Rosellini 2004). Among the Christian authors who speak of the nudity of the Brahmins: Clem. Al. *Strom.* 4.7.50; Aug. *De civ. D.* 14.17; 15.20; Isid. *Etym.* 8.6.17. In general the sources on the gymnosophists/Brahmins are collected in Breloer & Bömer 1939.

ancient authors provide further information according to which they lack even the key elements of civilization: they live in huts or caves²⁴, they spend their time in forests²⁵, they eat what the earth spontaneously gives and drink from rivers²⁶, just as the *Refutatio* author writes.

As an example, we may mention the account attributed to Megasthenes by Strabo (15.1.59 = *FGrH* 715 F 33) that perfectly illustrates the Greek image of the wise Brahmins. Here the cultural “indicators” – place, diet, sexual practice, activities –, aimed at defining the *Otherness*, are quite evident:

διατρίβειν δὲ τοὺς φιλοσόφους ἐν ἄλσει πρὸ τῆς πόλεως ὑπὸ περιβόλῳ συμμέτρῳ, λιτῶς ζῶντας ἐν στιβάσι καὶ δοραῖς, ἀπεχομένους ἐμψύχων καὶ ἀφροδισίων, ἀκροωμένους λόγων σπουδαίων, μεταδιδόντας καὶ τοῖς ἐθέλουσι: τὸν δ’ ἀκροώμενον οὔτε λαλῆσαι θέμις οὔτε χρέμψασθαι ἀλλ’ οὐδὲ πτύσαι, ἢ ἐκβάλλεσθαι τῆς συνουσίας τὴν ἡμέραν ἐκείνην ὥς ἀκολασταίνοντα.

and that the philosophers tarry in a grove in front of the city in an enclosure merely commensurate with their needs, leading a frugal life, lying on straw mattresses and skins, abstaining from animal food and the delights of love, and hearkening only to earnest words, and communicating also with anyone who wishes to hear them; and that the hearer is forbidden either to talk or to cough or even to spit; and if he does, he is banished from association with them for that day as a man who has no control over himself²⁷.

The same Greek perspective, which underlines the distance of other peoples from its culture, is also offered in an interesting passage from Arrian’s *Indike* (11.1-2; 7-8), whose sources are Megasthenes (*FGrH* 715 F 19a) and Nearchos (*FGrH* 133 F 6):

[1] νενέμηνται δὲ οἱ πάντες Ἰνδοὶ ἐς ἐπτὰ μάλιστα γένεα. ἐν μὲν αὐτοῖσιν οἱ σοφισταὶ εἰσι, πλήθει μὲν μείους τῶν [2] ἄλλων, δόξῃ δὲ καὶ τιμῇ γεραρότατοι·

²⁴ Ps.-Callisth. 3.5; Porph. *Abst.* 4.17.6 (= Bardesanes *FGrH* 719 F 2); see also *Collatio Alexandri et Dindimi* 2.6 in Steinmann 2012.

²⁵ Str. 15.1.59 (= Megasthenes *FGrH* 715 F 33); Arr. *Ind.* 11.7; Ps.-Callisth. 3.5; Amm. 23.6.33.

²⁶ Plu. *De Alex. Fort.* 332 B; Arr. *Ind.* 11.8; cf. Arr. *An.* 7.2.4; Ps.-Callisth. 3.6; Porph. *Abst.* 4.17.4-5 (= Bardesane *FGrH* 719 F 2). Palladius’ *De gentibus Indiae et Bragmanibus* often refers to the Brahmins who eat fruits of the earth and drink water from rivers: 2.16; 2.24; 2.38; 2.47-48 (ed. Berghoff 1967).

²⁷ Translation by Jones 1930.

οὔτε γάρ τι τῷ σώματι ἐργάζεσθαι ἀναγκαίη σφιν προσκέαται οὔτε τι ἀποφέρειν ἀφ' ὅτων πονέουσιν ἐς τὸ κοινόν. [...] [7] οὔτοι γυμνοὶ διαιτῶνται οἱ σοφισταί, τοῦ μὲν χειμῶνος ὑπαίθριοι ἐν τῷ ἡλίῳ, τοῦ δὲ θέρεος, ἐπὴν ὁ ἥλιος κατέχη, ἐν τοῖς λειμῶσι καὶ τοῖσιν ἔλεσιν ὑπὸ δένδροισιν, μεγάλοισιν, ὧν τὴν σκὴν Νέαρχος λέγει ἐς πέντε πλέθρα ἐν κύκλῳ ἐξικνέεσθαι, καὶ ἂν καὶ μυρίους ἀνθρώπους ὑπὸ ἐνὶ δένδρεϊ σκιάζεσθαι· τηλικαῦτα εἶναι ταῦτα [8] τὰ δένδρεα. σιτέονται δὲ «τὰ» ὥραϊα καὶ τὸν φλοιὸν τῶν δένδρων, γλυκύν τε ὄντα τὸν φλοιὸν καὶ τρόφιμον οὐ μείον ἥπερ αἱ βάλανοι τῶν φοινίκων.

The Indians generally are divided into seven castes. Those called the wise men are less in number than the rest, but chiefest in honour and regard. For they are under no necessity to do any bodily labour; nor to contribute from the results of their work to the common store [...] These wise men spend their time naked, during the winter in the open air and sunshine, but in summer, when the sun is strong, in the meadows and the marsh lands under great trees; their shade Nearchus computes to reach five plethra all round, and ten thousand men could take shade under one tree; they eat fruits in their season, and the bark of the trees; this is sweet and nutritious, as much as are the dates of the palm²⁸.

Regarding the diet of the Brahmins, we have to observe that the process of marginalization of *Others*, from whom Greek culture liked to distinguish itself, occurred also through the use of general markers of characterization: one of these was the description of bizarre dietary practices. Beginning with Homer, for instance, they are attributed to the well-known Lotophagoi (lotus eaters)²⁹, and in Herodotus we find the famous Ichthyophagoi (fish eaters)³⁰. The same author, furthermore, dwells on the Indians who eat grass (3.100), on the Androphagoi who devour men (4.106), on the Budini who eat pine nuts (4.109), on the Ethiopian troglodytes who eat snakes, lizards and other reptiles (4.183), and even on the Gyzantes who devour monkeys (4.194). Similarly, in Diodorus Siculus, the Chelonophagoi (eaters of turtles)³¹, the Rhizophagoi (root eaters), the Hylophagoi (wood eaters), the Spermatophagoi (seed eaters) are mentioned³².

²⁸ Translation by Iliff Robson 1933.

²⁹ Hom. *Od.* 11.84-105; Hdt. 4.177; Str. 3.4.3.

³⁰ Hdt. 3.20. 23.25; D. S. 3.15-21; Arr. *Ind.* 26-31; Str. 16.4.4; Phot. *Bibl.* 250.30-49.

³¹ D. S. 3.21.1.

³² All of them are described in D. S. 3.23-24. Cf. Piccaluga 1985: 489.

To this connotation the Greek perspective added the utopic custom of abstinence from sexual intercourse. In this regard, we may mention a tradition based on some Homeric verses (*Il.* 13.4-6), according to which the Thracians, the Mysians, the Hippemolgoi and the Abioi refuse to eat living beings³³ – feeding only on milk³⁴ – and live apart from women³⁵. Also, the Scythians are said to abstain from meat and to practice sexual continence³⁶.

Therefore, following this model of representation, the *Refutatio* author reports that the Brahmans have neither women nor children, but adds that some of their own group living in another territory accept women because of the necessity of reproduction³⁷.

The whole question concerning a hypothetical, although highly improbable, lack of births is further explained in the above quoted passage by Strabo³⁸ where we read that they follow a very sober life style for thirty-seven years, but afterwards they have fewer impediments and can marry several times in order to have a large progeny. Differently, the tradition of the *Alexander Romance* reports that the Brahmans only have one woman and lie with her until she bears two children³⁹. But the motif of intercourse with women is even more complex, because according to the so-called “Indian tractates”⁴⁰, such as the *Commonitorium Palladii* and the *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, the Brahmans live in monogender groups: sexual practice, aimed exclusively at procreation, is programmed

³³ Schol. Hom *Il.* XIII 6; Eusth. Hom. *Il.* XIII 6. Data and observations in Piccaluga 1985: 489.

³⁴ Str. 7.3.3; Schol. Hom *Il.* 13.6; Eusth. Hom. *Il.* 13.6.

³⁵ Str. 7.3.3; Eusth. Hom. *Il.* XIII 6.

³⁶ The Abioi are identified with a group of Scythians and both are attributed the same costumes: Str. 7.3.3; Schol. Hom *Il.* 13.6; Eusth. Hom. *Il.* 13.6. Cf. Iust. *Epit.* 2.2.8: *Lacte et melle vescuntur*; *Epit.* 2.2.10: *Haec continentia*.

³⁷ *Haer.* 1.24.3-4: οὔτε δὲ γυναῖκες παρ’ αὐτοῖς οὔτε τεκνοῦσιν. 4. Οἱ δὲ τοῦ ὁμοίου αὐτοῖς βίου ὀρεχθέντες, ἐκ τῆς ἀντιπέραν χώρας τοῦ ποταμοῦ διαπεράσαντες ἐκεῖσε ἐναπομένουσιν, ἀναστρέφοντες μηκέτι. καὶ αὐτοὶ δὲ Βραχμᾶνες καλοῦνται, βίον δὲ οὐχ ὁμοίως διάγουσιν· εἰσὶ γάρ καὶ γυναῖκες ἐν τῇ χώρᾳ, ἐξ ὧν περ οἱ ἐκεῖ κατοικοῦντες γεννῶνται καὶ γεννῶσιν. “They have no wives and do not father children. Those who aspire to their form of life cross from the regions on the other side of the river and remain in that place, never to return. They too are called “Brahmans” but do not live the same form of life. For their wives reside in that place as well. From them, the inhabitants are born and beget children” (transl. by Litwa 2016).

³⁸ 15.1.59 = Megasthenes *FGrH* 715 F 33.

³⁹ Ps.-Callisth. 3.6. See the recension β in Bergson 1965.

⁴⁰ This definition was formulated by G. Cary 1956: 12-16.

during the summer months and after the birth of two children men stop meeting women⁴¹. In the image of this atypical community, reproduction is possible only under strictly controlled conditions.

Christian authors, such as Clement of Alexandria and Augustine, go even further: the Indian gymnosophists shun intercourse with women because it is unnatural and unlawful and prefer to stay chaste⁴². From the comment included by Palladius in his work on the Brahmins it clearly appears that this is an aberration: their people are not numerous because of physical continence (ἐγκράτεια) and their unfavourable geographical position⁴³.

The reconstruction of the anomalous image of this community – even though in a positive light, but surely in excessive tones – provided by classical sources can be integrated by adding some more details on the peculiarity of their lifestyle.

According to a significant bulk of documents, they never contract an illness⁴⁴ and even freely choose to die if they get sick or when they reach old age, so much so that they throw themselves into fire⁴⁵. This *topos* is also echoed in the *Refutatio* words (1.24.3), when it is reported that they

⁴¹ See the *Commonitorium Palladii*, in Pfister 1910: 4. And also Palladius *De gent. Ind.* 1.13 (ed. Berghoff); Pseudo-Ambrosius *De moribus Brachmanorum* 1.13 (ed. Pritchard 1993). See the Italian translation of this work by Santomanco 2004.

⁴² Clem. Al. *Strom.* 3.7.60.4: οὔτε δὲ οἱ γυμνοσοφισταὶ οὔθ' οἱ λεγόμενοι Σεμνοὶ γυναῖξιν χρόνται· παρὰ φύσιν γὰρ τοῦτο καὶ παράνομον δοκοῦσι, δι' ἣν αἰτίαν σφᾶς αὐτοὺς ἀγνοὺς τηροῦσι, παρθενεύουσι δὲ καὶ αἱ Σεμναί. “Neither the Gymnosophists nor the so-called Holy Men have wives. They think sexual relations are unnatural and contrary to law. For this cause they keep themselves chaste” (transl. by Chadwick 1954). See also Aug. *De civ. D.* 15.20 quoted below.

⁴³ Palladius *De gent. Ind.* 1.13 (ed. Berghoff 1967): διό οὐδὲ εἰς πλῆθος πολυάνθρωπον ἐκτέταται αὐτῶν τὸ ἔθνος, διὰ τε τὴν δυσζωΐαν τοῦ τόπου, καὶ διὰ τὴν φυσικὴν ἐγκράτειαν τῆς γεννήσεως. “Therefore their people did not develop into a large population, either because of their unhappy geographical position or because of their natural continence in reproduction” (transl. by the author). Compare Pseudo-Ambrosius *De mor. Brachm.* 1.13 (ed. Pritchard 1993): *Ob quod non in magnos populos hominum eorundem diffunditur genus propter vivendi in memoratis locis difficultatem consuetudinemque pariendi.*

⁴⁴ In particular this information is in *Collatio Alexandri et Dindimi* 2.2 (ed. Steinmann 2012): *Hinc est, quod nulla genera morborum numeramus et nomina, sed diuturnis gaudiis salutis intemeratae defruimur.* “It follows from this that we do not enumerate any kind of diseases or their names, but experience the most lasting joys of uncontaminated health” (transl. by the author).

⁴⁵ Onesikritos in Str. 15.1.65 (=FGrH 134 F 17a); Lucianus *Peregr.* 25 and 39; Porph. *Abst.* 4.18.1-3; Cic. *Tusc.* 5.77; Val. Max. 3.3.6 (ext.); Curt. 8.9.31-32.

“scorn death” (θανάτου καταφρονοῦσιν), using an expression that appears also in Clement of Alexandria and Diogenes Laertius which can hardly be an accidental coincidence⁴⁶.

It is obvious here that the observations of the author of the *Refutatio* concerning the Brahmins’ lifestyle reproduce the same stereotypes previously used by classical authors.

As we read on in the *Refutatio* passage, we find the image of the Brahmins who celebrate God and sing hymns in his honour⁴⁷. Although this is perfectly in line with man’s correct behaviour according to the Church Fathers, we must observe that this too belongs to an image that Greek culture had already codified. As an example, we may mention a passage by Plutarch (*Moralia, De Alex. Fort.* 332 B), where their spiritual attitude is clearly shaped:

Κάκεϊ τινες εἶναι λέγονται στερρᾶς καὶ γυμνήτιδος σοφίας ἐθάδες ἄνδρες ἱεροὶ καὶ αὐτόνομοι, θεῷ σχολάζοντες, εὐτελέστεροι Διογένης, οὐδὲν πῆρας δεόμενοι.

Even there it is said that there are certain holy men, a law unto themselves, who follow a rigid gymnosophy and give all their time to god; they are more frugal than Diogenes since they have no need of a wallet⁴⁸.

Likewise, it is significant what we read in Dio Chrysostom (*Or.* 49.7-8):

Καὶ κοινῇ δὲ τὰ ἰσχυρότατα τῶν ἐθνῶν, ἐπειδὴ οὐ δύνανται αἰεὶ βασιλεύεσθαι ὑπὸ τῶν φιλοσόφων, ἐπιστάτας τοῖς βασιλεῦσι καὶ ἄρχοντας τούτους ἀπέδειξαν· Πέρσαι μὲν, οἶμαι, τοὺς καλουμένους παρ’ αὐτοῖς μάγους, ὅτι τῆς φύσεως ἦσαν ἔμπειροι καὶ τοὺς θεοὺς ἤδεσαν ὥς δεῖ θεραπεύειν· Αἰγύπτιοι δὲ τοὺς ἱερέας, οἱ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην εἶχον τοῖς μάγοις, τῶν θεῶν ἐπιμελούμενοι καὶ τὰ ξύμπαντα γινώσκοντες ὅπῃ τε καὶ ὅπως ἔχοι· Ἰνδοὶ δὲ Βραχμᾶνας, ἐγκρατεῖα καὶ δικαιοσύνη διαφέροντας καὶ τῇ πρὸς τὸ θεῖον φιλίᾳ, ὅθεν μᾶλλον ἴσασι τὰ μέλλοντα ἢ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τὰ παρόντα αὐτοῖς· 8 Κελτοὶ δὲ οὓς ὀνομάζουσι Δρυῖδας, καὶ τούτους περὶ μαντικὴν ὄντας καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν·

⁴⁶ Clem. Al. *Strom.* 3.7.60.2; D. L. 1.6. It could be the sign of a common source or a pre-existing cultural model on which the three authors draw, regardless of their being Christians or not.

⁴⁷ *Haer.* 1.24.3: αἰεὶ δὲ ἰδίᾳ φωνῇ <φῶς τὸν> θεὸν ὀνομάζουσιν, καθὼς προείπομεν, ὕμνους τε ἀναπέμπουσιν. “They always call God “light” in their own language, as I said, and offer up hymns” (transl. by Litwa 2016).

⁴⁸ Translation by Cole Babbitt 1936.

Furthermore, since they cannot always be ruled by kings who are philosophers, the most powerful nations have publicly appointed philosophers as superintendents and officers for their kings. Thus the Persians, me thinks, appointed those whom they call Magi, because they were acquainted with Nature and understood how the gods should be worshipped; the Egyptians appointed the priests who had the same knowledge as the Magi, devoting themselves to the service of the gods and knowing the how and the wherefore of everything; the Indians appointed Brachmans, because they excel in self-control and righteousness and in their devotion to the divine, as a result of which they know the future better than all other men know their immediate present; 8 the Celts appointed those whom they call Druids, these also being devoted to the prophetic art and to wisdom in general⁴⁹.

Thus, there was already a recurring image of the Brahmins' familiarity with the sacred. They were said to be "very close to the gods"⁵⁰, to worship the gods⁵¹, to celebrate public sacrifices⁵² and participate in private ones on particular occasions⁵³, and in relation to the cult of the dead, as they are expert in matters of Afterlife⁵⁴. This framework also includes the information by Dio Chrysostom and several other sources on their ability to make predictions on the future, starting from the first testimonies attributed to Megasthenes⁵⁵.

In his work *De abstinentia* Porphyry says that they were competent in *theosophia*⁵⁶, and then he adds, referring to Bardesanes, that they were devoted to the divine⁵⁷ and used to spend long hours – at day- and night-

⁴⁹ Translation by Lamar Crosby 1946.

⁵⁰ D. S. 2.40.2: θεοῖς γεγονότες προσφιλέστατοι.

⁵¹ D. L. 1.6: σέβειν θεοῦς.

⁵² Arr. Ind. 11.2 (= Megasthenes *FGrH* 715 F 19a).

⁵³ D. S. 2.40.2; Str. 15.1.39 (= Megasthenes *FGrH* 715 F 19b); Arr. Ind. 11.3 (= Megasthenes *FGrH* 715 F 19a).

⁵⁴ D. S. 2.40.2.

⁵⁵ Str. 15.1.39 (= Megasthenes *FGrH* 715 F 19b); Arr. Ind. 11.4-6 (= Megasthenes *FGrH* 715 F 19a). See also D. S. 2.40.2-3; D. Chrys. 49.7; Curt. 8.9.33. This information reaches the Christian tradition reported by Clement of Alexandria (*Strom.* 3.7. 60.4.).

⁵⁶ Porph. *Abst.* 4.17.1: Ἀλλ' οἱ μὲν Βραχμᾶνες ἐκ γένους διαδέχονται ὥσπερ ἱερατεῖαν τὴν τοιαύτην θεοσοφίαν, Σαμαναῖοι δὲ λογάδες εἰσὶν καὶ τῶν βουλευθέντων θεοσοφεῖν συμπληρούμενοι. "The Brahmins inherit this wisdom about the gods by descent, as it were a priesthood, whereas the Samaneans are selected and their number is made up from those who have chosen to be wise about the gods" (transl. by Clark 2000).

⁵⁷ Porph. *Abst.* 4.17.5 (= Bardesanes *FGrH* 719 F 2): θρησκευοῦσι τε τὸ θεῖον καὶ εὐσεβοῦσι.

time – singing hymns to the gods and praying⁵⁸. This shows how the motif of their devotion to the divinity was common both in Greek and Christian circles; obviously Christian literature will reinforce it and make it even more popular. In his *Praeparatio evangelica* (6.10.14) Eusebius, who also quotes Bardesanes (*FGrHist* 719 F 3b), writes:

οὔτε φονεύουσιν, οὔτε ξόανα σέβονται, οὐκ ἐμψύχου γεύονται, οὐ μεθύσκονται ποτε, οἴνου καὶ σίκερος μὴ γευόμενοι, οὐ κακίαι τινὶ κοινωνοῦσι προσέχοντες τῷ θεῷ.

[The Brahmins] never kill anybody, do not adore statues, never get drunk, do not drink wine or other fermented substances and never commit evil deeds, as they are devoted to the divine cult⁵⁹.

In this same perspective we can read the words of Cesarius of Nazianzus (*Dial.* 2 PG 38, col. 980), who acts out an undue identification between “his” and the Brahmins’ God:

Νόμος δὲ καὶ παρὰ Βακτριανοῖς, ἤτοι Βραγμανοῖς, ἢ ἐκ προγόνων παιδεία, μὴ μεθύειν, μεδὲ ἀνύχων ἀπογεύεσθαι, οὐκ οἴνου ἀπλοῦ ἢ νόθου μετέχειν, Θεὸν τὸν ἐμὸν δεδοικότας.

According to their fathers’ teachings, among the Bactrians and the Brahmins it is customary not to make sacrifices, not to eat living beings, non to drink wine, either pure or spurious, and they are devoted to my own God⁶⁰.

And Palladius, in his treatise *De Gentibus Indiae et Bragmanibus* (1.11, ed. Berghoff 1967), will even go as far as to say that:

σεβόμενοι τὸν θεὸν καὶ γινώσκοντες ἔχοντες οὐχ οὕτως δὲ λεπτήν δὲ διευκρίνειν οὕτως τοὺς τῆς προνοίας λόγους δυνάμενοι, ὅμως εὐχονται ἀδιαλείπτως. εὐχόμενοι δὲ ἀντὶ τῆς ἀνατολῆς τῷ οὐρανῷ ἀτενίζουσι, τῇ τροπῇ τῆς ἀνατολῆς οὐ προσέχοντες.

⁵⁸ Porph. *Abst.* 4.17.6 (= Bardesanes *FGrHist* 719 F 2): Τὸν τοίνυν χρόνον τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς τὸν πλεῖστον εἰς ὕμνους τῶν θεῶν ἀπένειμαν καὶ εὐχάς. “They have allocated the daytime and the most of night to hymns to the gods and prayers, each man having his own hut and living, so far as possible, by himself” (transl. by Clark 2000).

⁵⁹ Translation by the author.

⁶⁰ Translation by the author.

[The Brahmins] honour God, and though their «gnosis» is not so deep and they are not very able to understand the schemes of Providence, they prey continuously. When they prey, they look at the sky and not to the East, because they do not take into account the place where the sun rises⁶¹.

The last three documents, in particular, highlight the ways in which this community was related to the Christian models of life and behaviour⁶².

Coming back to Chapter 1.24 of the *Refutatio*, the author's point of view on the contents of the Brahmins' doctrine emerges very clearly. It is focused on God's idea that for the Brahmins corresponds to the light (φῶς) and the word (λόγος)⁶³, with a clear symbolic value. The knowledge obtained through Light/Word allow them to penetrate the mysteries of nature and to possess an exclusive wisdom, far from common opinions⁶⁴.

It is easy to see that the terms used to define the nature of God are of Christian origins and may be connected to Gnostic thought⁶⁵. However, here too we must note that the Brahmanic knowledge of the secret laws of nature is nothing new, as it is known to us from previous classical sources⁶⁶.

⁶¹ Translation by the author.

⁶² According to Berg 1970: 269-305, Palladius in his treatise *De Gentibus Indiae et Bragmanibus* presents the Brahmins in a positive light. They would be an imperfect model of asceticism for the monks (278).

⁶³ *Haer.* 1.24.2: Οὗτοι τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν, οὐχ ὁποῖόν τις ὀρᾷ οὐδ' οἶον ἥλιος ἢ πῦρ, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος, οὐχ ὁ ἑναρθρος, ἀλλ' ὁ τῆς γνώσεως, δι' οὗ τὰ κρυπτὰ τῆς φύσεως μυστήρια ὀράται σοφοῖς. "The Brahmins say that God is light. He is not the sort of light that one sees nor light like the sun or fire. Rather God is for them the Word, not articulated, but the Word of knowledge through which the hidden mysteries of nature are seen by sages" (transl. by Litwa 2016).

⁶⁴ *Haer.* 1.24.2: τοῦτο δὲ τὸ φῶς, ὃ φασὶ λόγον καὶ θεόν, αὐτοὺς μόνους εἰδέναι Βραχμῶνες λέγουσιν διὰ τὸ ἀπορρῖναι μόνους τὴν κενοδοξίαν, ὅς<ς> ἐστὶ χιτῶν τῆς ψυχῆς ἔσχατος. "This light, which they call "Word" and "God," the Brahmins say that they alone know because they alone have thrown aside empty opinion, which is the last garment of the soul" (transl. by Litwa 2016).

⁶⁵ In Pseudo-Hippolytus 2017: 165, n. 165, Cosentino advances hypotheses on the presence of Gnostic elements in the *Refutatio*. In any case, also Berg 1970: 278, dealing with the chapter in question, stated that the doctrine of the ornaments of the soul belongs to the Gnostics. Oliver Segura 1991: 59 thought that the Brahmins' ideas presented here are Gnostic and Encratite. Filliozat 1945 identified precise correspondences between some affirmations in this Chapter, such as the one on light/word, and passages from *Upaṇiṣad* or other Vedic texts. Magris 1990: 127-128 notes that the god *Refutatio* speaks of is no other than the Vedic Brahman.

⁶⁶ Arr. *Ind.* 11.4 reports that they are the only ones to possess mantic powers among the Indians. According to Str.15.1.59 (= Megasthenes *FGrH* 715 F 33) the Brahmins discuss "things

The *Refutatio*'s exposition moves on to analyse the Brahmins' idea of *logos/theos*, using the image of the body as a garment. This metaphor was already employed to justify their nakedness⁶⁷, which can be interpreted as a symbol of the failure of the bodily dimension. According to this perspective, the passage on the doctrine of the Brahmins further specifies that the body is equalled to an outer covering that one must get rid of in order to gain access to the divine word⁶⁸; moreover, a war is fought inside the body against inborn enemies⁶⁹: they are identifiable with some limbs, the stomach, the genitals, and some passions, gluttony, wrath, joy, pain and greed⁷⁰. "Only he who has raised a trophy over these goes to God"⁷¹ we read in the *Refutatio* passage, but this kind of statements sound like they belong to the author himself rather than to the hypothetical Brahmanic doctrine.

It is worth observing that if the refusal of the bodily dimension was the way by which primitive Christianity asserted most of its values⁷², it is

of nature" (τὰ δὲ περὶ φύσιν). Moreover, they are experts in astrology, and closely related to the Magi (Str. 15.1.68; App. B. Civ. 2.154; D. L. 1.9). Also in Clem. Al. *Strom.* 1.72.4 (who quotes Megasthenes *FGrH* 715 F 3) we read that the Brahmins address the subject of nature. Philo reports that the Brahmins are concerned with physics and ethics (*Quod omnis probus liber sit* 74). In Sol. 52.25 the gymnosophists stare all day at the solar disc to investigate *secreta quaedam*.

⁶⁷ *Haer.* 1.24.1: διαβιοῦσι δὲ γυμνοί, τὸ σῶμα ἔνδυμα τῇ ψυχῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγονέναι λέγοντες. "They live their whole lives naked, saying that the body is made by God as a covering for the soul" (transl. by Litwa 2016).

⁶⁸ *Haer.* 1.24.5: Τοῦτον δὲ τὸν λόγον, ὃν θεὸν ὀνομάζουσιν, σωματικὸν εἶναι περικείμενόν τε σῶμα ἔξωθεν ἑαυτοῦ—καθάπερ εἴ τις τὸ ἐκ προβάτων ἔνδυμα—φορεῖ· ἀπεκδυσάμενον δὲ τὸ σῶμα, ὃ περικείται, ὁφθαλμοφανῶς φαίνεσθαι. "Now this Word, whom they call "God," is embodied and is robed with a body external to himself. He wears it just as one wears a sheepskin. When he takes off the body that he wore, he shines visibly to the eye" (transl. by Litwa 2016).

⁶⁹ *Haer.* 1.24.5: Πόλεμον δὲ εἶναι ἐν τῷ περικειμένῳ αὐτῶν σώματι οἱ Βραχμῖνες λέγουσι καὶ πλήρες εἶναι πολεμ<ί>ων αὐτοῖς τὸ σῶμα νευομίκασιν, πρὸς ὃ ὡς πρὸς πολεμίους παρατεταγμένοι μάχονται, καθὼς προδεηλώκαμεν. "The Brahmins say that there is a war in their surrounding body. They suppose that the body is full of enemies opposed to them. They array themselves against the body and fight against it as though against enemies (as I have already showed)" (transl. by Litwa 2016).

⁷⁰ *Haer.* 1.24.6: πάντας δὲ ἀνθρώπους λέγουσιν αἰχμαλώτους εἶναι τῶν ἰδίων συγγενῶν πολεμίων, γαστρὸς καὶ αἰδοίων, λαιμοῦ, ὀργῆς, χαρᾶς, λύπης, ἐπιθυμίας καὶ τῶν ὁμοίων.

⁷¹ *Haer.* 1.24.6: μόνος δὲ πρὸς τὸν θεὸν χωρεῖ ὁ κατὰ τούτων ἐγείρας τρόπιον. Above translation by Litwa 2016.

⁷² Beginning with the First Letter to the Corinthians of Paul, who maintains that the body belongs to God (6.13-20), and then distinguishes between "heavenly bodies" and "earthly bodies" (15.40). On the Pauline conception of the body see Brown 1998: 33-64.

necessary to point out that renunciation to some aspects of earthly life (such as a varied and complete nutrition and procreation) not only had already been considered as a major aberration in the classical world – as we have seen – but was also later debated by some exponents of Christian thought⁷³. Since the spread of early Christianity, the extremist positions of those who supported the call to continence provoked opposite reactions⁷⁴.

Going back to the *Refutatio* passage, the text underlines that the inner battle is won by Dandamis, that the Brahmins considered a god, to whom also Alexander the Great had paid a visit⁷⁵. Such observation is the most meaningful clue that the author of the *Refutatio* here follows a Hellenic cultural model: this episode of the meeting between the king and the gymnosophists/Brahmins is largely present in the work of Greek authors⁷⁶. If we briefly consider the importance of this narration, we understand that its function is mainly to establish Alexander's status as conqueror of the *kosmos*, but also to assert his unavoidable mortality⁷⁷.

The issue of the Brahmins' contempt for corporeity and passions also rises to a high level of spiritualization in other Christian authors. Among these, the testimony of Clement of Alexandria is emblematic, who, in reporting Alexander's encounter with the Indian wise men, attributes these

⁷³ See for instance the *Adversus Iovinianum*, where the rigorous Jerome reproaches the monk Jovinianus that believed that fasting was as much appreciated by God as eating and saying grace and that virgin, married and widowed women had the same merits if they lived in a state of grace. Cf. Brown 1998: 359-361. See also in this regard the extensive essay by Hunter 2007. Cf. Barata Dias 2008; Alciati 2011.

⁷⁴ Hunter 2007: 90-105 clearly points out that a resistance to the ideals of ascetic life which proposed abstention from marriage and strict dietary regimes was already present between the 1st and 2nd centuries. In this regard, Hunter refers to a letter from the presbyter Clement, and one from Ignatius of Antioch, and demonstrates that traces of this controversy are already in the so-called "Pastoral Epistles" (the First and the Second Letter to Timothy and the Letter to Titus).

⁷⁵ *Haer.* 1.24.7: διὸ Δάνδαμιν μὲν, πρὸς ὃν Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδὼν εἰσῆλθεν, ὡς νενικηκότα τὸν πόλεμον τὸν ἐν τῷ σώματι Βραχμᾶνες θεολογοῦσιν. "Thus the Brahmins speak of Dandamis as a god, since he won the battle in the body. He it was whom Alexander of Macedon consulted" (transl. by Litwa 2016). See the analytical studies of Stoneman 1994, 1995, 2019, which reconstruct the historical context of Alexander's encounter with the Brahmins.

⁷⁶ Str. 15.1.61-66 (= Onesikritos *FGrH* 134 F 17a); Plu. *Alex.* 64; Arr. *An.* 7.1.5-6; Ps.-Callisth. 3.5-6; Philostr. *VA* 2.33.

⁷⁷ See, for instance, Ps.-Callisth. 3.6, where the gymnosophists/Brahmins ask Alexander for immortality and he replies he cannot bestow it. The same idea appears in Arr. *An.* 7.1.5-6, where the Brahmins stamp their feet on the ground when they see the king.

words to them: “You will deport our bodies, but you will not force our souls to do what we do not want”⁷⁸.

As to the supposed divinity of the Brahman Dandamis, we must consider that the attribution of a godlike condition was another stereotype used by Greek authors to stigmatize distant and foreign peoples⁷⁹. For instance, the Persian *hybris* was exemplified by their ritual of *proskynesis*, an act of veneration that can be assimilated to what in the Greek world was exclusively destined to extrahuman beings⁸⁰. Moreover, in the Greek tradition Alexander was similarly accused of attempting to be a god⁸¹. And it is worth noting that we have traces of the same accusation against the Brahmins⁸².

Finally, the analogy between the Brahmins, free from their body, and the fish that jumped out of the water to contemplate the sun⁸³ represents, beyond the poetic image, an explicit approval of their behaviour and of the renunciation to earthly life, as a way to overcome the natural limitation and reach the divinity.

3. The cultural context

In view of such and other already mentioned clues of a benevolent opinion of the author towards the Brahmins’ community, we cannot but wonder what the Christian world really thought about them.

First of all, it is important to understand in which cultural framework the observations of the author of the *Refutatio* are set.

Some forms of deprivation, for instance, that the Classical world had already appropriated as signs of *Otherness*, could appear at first sight as

⁷⁸ Clem. Al. *Strom.* 4.7.50: σώματα μὲν μετὰξεις ἐκ τόπου εἰς τόπον, ψυχὰς δ’ ἡμετέρας οὐκ ἀναγκάσεις ποιεῖν ἢ μὴ βουλόμεθα. Above translation by the author. This theme re-emerges in similar terms in *De Gent. Ind.* 2.17 (ed. Berghoff 1967).

⁷⁹ For instance, Herodotus reports that the Getae pretended to be immortal (4.93).

⁸⁰ Hdt. 1.134; 7.136; Arr. *An.* 4.11.

⁸¹ For instance, Arr. *An.* 3.3.2; Ael. *VH* 2.19; 5.2; Curt. 4.7, 25-28 and Iust. *Epit.* 11.11.7-8.

⁸² See Chapters 3.1 and 4.2 of the *Collatio Alexandri et Dindimi* (ed. Steinmann 2012). On the interpretation of this text see my doctoral thesis *La corrispondenza di Alessandro e Dindimo: la costruzione dell’immagine dei Bramani*, defended on 24th February, 2020 at the University of Rome *La Sapienza*.

⁸³ *Haer.* 1.24.7: ἀποθέμενοι δὲ Βραχμᾶνες τὸ σῶμα, ὥσπερ ἐξ ὕδατος ἰχθύες ἀνακύψαντες εἰς ἀέρα καθαρὸν ὁρῶσι τὸν ἥλιον. “Brahmins leave behind the body just as fish popping their heads up out of water into the air see the sun in its purity” (Litwa 2016).

oddities, but they are actually close to the values that some Christian doctrines, such as that of the Encratites⁸⁴, between the 1st and the 2nd centuries, felt as their own.

In these groups some radical stances, such as the abstention from meat and the refusal of sexuality, as well as a complete continence and total devotion to God, were determined by the common idea that the time destined to the mortals was about to end. From here came the necessity of abandoning the world and any material goods in view of a new time and dimension, that of the eternal kingdom of God⁸⁵. Among the other reasons given in support of the practice of renouncing marriage, we can mention the evangelical call to the *eunouchia* for the heavenly kingdom in *Mt* 19.12 and the doctrines of the virgin Adam or of the uncorrupted soul, both of which presuppose the exclusion of sexuality⁸⁶.

Such ideas outline a cultural and ideological background – especially of the Encratite communities – where the practice of continence was largely common and felt as the right behaviour.

B. Berg had already observed how the rejection of marriage and of procreation allowed a comparison between the asceticism of the Brahmins and the Encratites⁸⁷. The scholar had rightly noted a passage by Clement of Alexandria⁸⁸ in which the latter are assimilated to the Sarmans, who are

⁸⁴ See Bianchi 1985; Sfameni Gasparro 1995; Guffey 2014.

⁸⁵ This conception goes under the name of “millenarianism”: see Nardi 1995; Simonetti 1998.

⁸⁶ All the relevant information and observations are in the long essays by Sfameni Gasparro 1985 and 1995. It should be noted that the rejection of sexuality in Christian culture was also influenced by Hellenistic popular philosophies, especially Cynicism. Christianity absorbed a Hellenistic context inclined to this negativity on body issues: see, for instance, Gerald Downing 1993.

⁸⁷ Berg 1970: 295-296 underlined the connection between Palladius’ treatise *De gentibus Indiae* and the teachings of the Encratite sect. Of the same opinion is Oliver Segura 1990, who also identifies a link between the ideas of the Encratites and this Chapter of the *Refutatio*. The entire essay by Ducoeur 2001 is also based on this connection.

⁸⁸ Berg 1970: 298. Clem. Al. *Strom.* 1.15.71.5-6: διττὸν δὲ τούτων τὸ γένος, οἱ μὲν Σαρμαῖαν αὐτῶν, οἱ δὲ Βραχμαῖαν καλοῦμενοι. καὶ τῶν Σαρμανῶν οἱ ὑλόβιοι προσαγορευόμενοι οὔτε πόλεις οἰκοῦσιν οὔτε στέγας ἔχουσιν, δένδρων δὲ ἀμφιέννυνται φλοιοῖς καὶ ἀκρόδρυα σιτοῦνται καὶ ὕδωρ ταῖς χερσὶ πίνουσιν, οὐ γάμον, οὐ παιδοποιίαν ἴσασιν, ὥσπερ οἱ νῦν Ἐγκρατῆται καλοῦμενοι. “There are two classes of these, called Sarmans and Brahmins. Among the Sarmans, the so-called forest dwellers do not occupy cities or have roofs over their heads. They wear tree bark, take their food from berries and drink water from their

indicated, together with the Brahmins, as one of the two groups belonging to the gymnosophists.

The level of barbarism of the Sarmans is well underlined by Clement's observations, through a list of their terrible customs: the lack of towns and houses, the fact that their garments are made of bark, that they eat acorns and drink water with their hands. At the end of this review it is quite clear that Clement wants to convey the idea of a human group that still lives in a state of nature.

Furthermore, Berg had noticed that the author of the *Refutatio* himself reports that the Encratites drew inspiration for their doctrines from the gymnosophists⁸⁹. In addition, we can observe that the presentation of the Encratites provided by the *Refutatio* share some significant features with the description of the Brahmins: in particular, the abstinence from eating meat and drinking wine, and the rejection of marriage⁹⁰.

The above mentioned passages from Clement and the *Refutatio* are the expressions of a process of comparison, at the level of cultural marginalization, between the practice of continence – meant as renunciation and scorn of a common earthly existence, in the Christian *milieu* of the Encratites – and the negative connotation of the lifestyle of barbarian peoples, stigmatized in the Greek culture for their altherity. This assimilation would apply to the Brahmins as well.

hands. They do not recognize marriage or the procreation of children, like our present day so-called Encratites" (transl. by J. Ferguson 1991). See Piccaluga 1985: 485-486.

⁸⁹ Paragraph 7 of the Index to Book 8: Τίς ἡ τῶν Ἐγκρατιτῶν κενοδοξία, καὶ ὅτι οὐκ ἐξ ἁγίων γραφῶν τὰ δόγματα αὐτῶν συνέστηκεν, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν καὶ ἐκ τῶν παρ' Ἰνδοῖς γυμνοσοφιστῶν. "The empty conceit of the Enkratites, who compose their doctrines not from the holy scriptures but from their own resources and from the naked philosophers of India" (transl. by Litwa 2016). In reading *Haer.* 8.7., Stoneman 1994: 504 supposed that there was an influence of Indian asceticism on Christian asceticism in Palladius' *De gentibus Indiae et Bragmanibus*. The scholar also assumed that the author of the *Refutatio* had looked to the Cynics – as well as naked philosophers – for a non-Christian origin of Encratism.

⁹⁰ *Haer.* 8.20.1: περὶ δὲ πολιτείαν πεφυσιωμένως ἀναστρέφονται, ἑαυτοὺς διὰ βρωμάτων δοξάζειν νομίζοντες, ἀπεχόμενοι ἐμψύχων, ὕδροποτοῦντες καὶ γαμεῖν κολύοντες, καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ καταξήρως προσέχοντες, μᾶλλον Κυνικοὶ ἢ Χριστιανοὶ οἱ τοιοῦτοι κρινόμενοι. "Nevertheless, in their bloated arrogance, they turn the Christian lifestyle upside down. Thinking to glorify themselves through foods, they keep away from the meat of ensouled animals and drink only water. They forbid marriage and dedicate the rest of their lives to harsh austerity—proving to be more like Cynics than Christians" (transl. by Litwa 2016). Cf. Epiph. *Adv. haeres.* 2.47.1.6-7.

Evidence of this can be found in the available documentation, in which both the Brahmins – about whom we have already observed various testimonies – and the Sarmans are attributed peculiar living conditions, which relegate them to a marginal existence, marked by ascetic practices⁹¹.

In this regard, it is useful to observe how the term ἐγκράτεια is used to define the behaviour of the Brahmins. On the one hand we have seen it in Dio Chrysostom's text to underline the positive qualities that distinguish them; on the other hand, Palladius uses it in his treatise *De gentibus Indiae* to indicate their peculiar inclination to limit procreation, in the same context in which their habits are described as being completely far from civil life⁹².

A different matter is the opinion of Christian authors, especially the author of the *Refutatio*, on the Brahmins. From a careful analysis of the available sources we can conclude that the point of view in the different texts oscillates between the greatest praise and exaltation of their customs – that are inspired to high principles of morality and closeness to God – and a minimum of disapproval and condemnation of their atypical barbarous traits.

Few examples are sufficient to illustrate these two contrasting ways of describing and judging. The first is provided by an observation by Tertullian, who, in order to defend the Christians from the accusation of being unproductive, exclaims: “We are not forest dwellers and strangers to life like the Brahmins and the gymnosophists of India”⁹³. The second is the already mentioned passage by Eusebius, who – quoting Bardesanes – is clearly in favour of their blameless behaviour. The third can be read in a homily by John Chrysostom (*Hom. in 2 Cor. 15.3*), who points out

⁹¹ Porph. 4.17.1, quoting Bardesanes (= *FGrH* 719 F 2), reports that the gymnosophists are formed by two “sects” (αἱρέσεις): one is that of the Brahmins and the other is that of the Samaneans (Σαμαναῖοι). With regard to the latter, it is said that those who want to belong to the class of the Samaneans shave their hair, abandon their property, leave their wife and children, and go out of town to discuss theological issues. See also Hieron. *Adv. Iovin.* 2.14, who quotes Bardesanes to mention the same subdivision into two groups of the gymnosophists, who showed great *continentia* in their diet.

⁹² Pall. *De gent. Ind.* 1.11 (ed. Berghoff 1967): παρ’ οἷς οὐδὲν τετρά ποδον ὑπάρχει, οὐ γεώργιον, οὐ σίδηρος, οὐκ οἰκοδομή, οὐ πῦρ, οὐκ ἄρτος, οὐκ οἶνος, οὐχ ἱμάτιον, οὐκ ἄλλο τι τῶν εἰς ἐργασίαν συντελούντων ἢ ἀπόλαυσιν συντεινόντων. “The Brahmins have no quadrupeds, no agriculture, no iron, no buildings, no fire, no bread, no wine, no clothes and nothing else of what is needed for work or pleasure” (transl. by the author).

⁹³ Tert. *Apol.* 42.1: *Neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exules vitae.* Above translation by the author.

the impossibility of living without agriculture like the Scythians and the gymnosophists:

Ἀλλὰ καὶ τουτῶν αὐτῶν τῶν τεχνῶν ἀναγκαιοτέρα πασῶν ἡ γεωργική, ἣν καὶ πρώτην εἰσήγαγεν ὁ θεὸς, τὸν ἄνθρωπον πλάσας. Ὑπδημάτων μὲν γὰρ ἄνευ καὶ ἱματίων δυνατὸν ζῆν, γεωργικῆς δὲ χωρὶς, ἀμήχανον. Τοιούτους τοὺς ἀμαξοβίους εἶναι φασι τοὺς παρὰ Σκύθαις νομάδας, τοὺς Γυμνοσοφιστὰς τοὺς τῶν Ἰνδῶν. οὗτοι γὰρ καὶ οἰκοδομικὴν καὶ ὑφαντικὴν καὶ τὴν τῶν ὑποδημάτων εἶσαν τέχνην, μόνης δὲ τῆς γεωργικῆς δέονται.

But the most necessary among all these techniques is agriculture, that was first introduced by the god that moulded man. It is in fact possible to live without shoes and clothes, but not without agriculture. Such are said to be those that live on carts, the nomads among the Scythians and the gymnosophists among the Indians. These have in fact neglected the art of building, weaving and shoemaking, but need agriculture alone⁹⁴.

This last passage shows very strongly how the Greek cultural pattern – already well attested in the sources⁹⁵ – of representing the Brahmins as an alterity far from civilization was still active in a Christian environment of the 4th century.

Comparing the *Refutatio* Chapter 1.24 with the three above mentioned passages, it is easy to notice that the author's representation of the Brahmins is quite benevolent, as it can be seen from several details: the justification of nakedness, the approval of their devotion to God and to prayer, the illustration of their doctrines on the Logos and the inner battle, which are in line with what the Christians, either heretical or orthodox, were asserting.

Despite this section appears in a treatise against heresies, whose aim is to list and classify them in order to reject them, the *Refutatio* author's

⁹⁴ Translation by the author.

⁹⁵ As an example, we can cite Ps.-Callisth. 3.6: here Alexander tells the gymnosophists that if everyone were equal to them, the world would be wild, the sea would not be sailed, the land would remain unsailed, marriages would not be celebrated, nor children would be born. Compare Apul. *Flor.* 6.8. who points out that the gymnosophists do not know how to cultivate the fields, how to dig for gold, how to tame a horse, how to tame a bull, how to shear and graze a sheep or a goat, but only how to exercise wisdom. Very similar is Palladius *De Gent. Ind.* 1.11 (Berghoff 1967) quoted in n. 92. In the *Collatio Alexandri et Dindimi* (2.3-15, ed. Steinmann 2012) the theme of inactivity and absence of civilization is widely developed. Cf. Di Serio 2018.

point of view does not imply a critique of the Brahmins' lifestyle, nor of their thoughts. This document can reasonably be numbered among those that celebrate them as a mirror of the ideal of ascetical life, although obscured by an incomplete doctrine: see for example what Palladius says about their *gnosis* in the above cited passage.

On the opposite side in the 4th century we find Hilary of Poitiers (*In psalm.* 64.3), who polemizes about the ascetic practices that falsely appears highly moral: he condemns harshly the naked philosophers⁹⁶ and the heretics:

Plures enim sunt in demersissimo erroris profundo locati, qui doctrinae suae perversitatem quadam inanis laboris probitate commendent. Cernimus namque nudis philosophos corporibus algere; ipso etiam coniugiorum usu magi abstinent; haeretici sicco panis cibo vivunt.

Indeed, many are in the deepest error, they hide the perversity of their doctrine with the honesty of a useless effort. We observe therefore the philosophers who bear the cold with naked bodies; the magicians who abstain from the custom of marriage; the heretics that live upon dry bread⁹⁷.

In view of what we have so far considered, the elements on which this connection is based emerge clearly.

Still with regard to the Brahmanic heresy, another relevant observation is suggested by the words of Epiphanius (*Exp. fid.* 10.2), who expresses an emblematically ambiguous opinion:

Ἑβδομήκοντα δύο μὲν ἀηδεῖς φιλοσοφίαι ἐν τῇ τῶν Ἰνδῶν ἐμφέρονται φατρία, τῶν τε γυμνοσοφιστῶν, τῶν τε Βραχμάνων, ἐπαινετῶν τούτων μόνων, τῶν τε Ψευδοβραχμάνων, τῶν τε νεκροφάγων, τῶν τε αἰσχροποιῶν, τῶν τε ἀπηλεγμένων.

There are seventy-two repulsive philosophies in the Indian nation, those of the gymnosophists, the Brahmins (these are the only praiseworthy ones), the Pseudo-brahmins, the corpse-eaters, the practitioners of obscenity, and those who are past feeling⁹⁸.

⁹⁶ It is likely that in this passage there is a connection with the Indian sages who used to walk around naked. In this regard, André & Filliozat 1986: 396-397, meant that the philosophers mentioned here are the Indians. Cf. Orazio in Hilary of Poitiers 2005: 345.

⁹⁷ Translation by the author.

⁹⁸ Translation by Williams 2013.

Therefore, the only praiseworthy philosophers among the Indians are the Brahmins, but they are critically mentioned with others who are absolutely to blame.

To conclude this overview, we can also recall a passage by Augustine (*De civ. D.* 15.20.1), who proposes again the same assimilation between heretics and naked philosophers, branding them both as inhabitants of the earthly city:

Ad eam namque pertinent etiam, qui deviantes ab huius fide diversas haereses condiderunt; secundum hominem quippe vivunt, non secundum Deum. Et Indorum gymnosophistae, qui nudi perhibentur philosophari in solitudinibus Indiae, cives eius sunt, et a generando se cohibent.

Among these are some of the heretics who have fallen from the faith of the City of God into the city of man and now live according to man and not according to God. There are also the gymnosophists, those naked philosophers in the solitudes of India who abstain both from eating food and begetting children⁹⁹.

4. Conclusion

The analysis of Chapter 1.24 of the *Refutatio* has highlighted how the data reported in it on the way of life of the Brahmins have a clear connection with what the Greek authors described about this community. In particular, we have verified what elements the author of the *Refutatio* draws from the Greek tradition, which underlines their distance from civilization. However, the information about their theological system can be traced back to the writer's own viewpoint, who speaks of the God of the Brahmins in Christian terms. Subsequently, analyzing other testimonies of the Fathers of the Church, who reported information about the Brahmins, the mechanism of assimilation between their regime of deprivation and the ascetic practices of the Encratites has emerged. We have noted that in their judgement Christian authors could oscillate between the benevolent presentation of such behaviors, as in the case of the *Refutatio*, and their radical condemnation.

In light of all this, it can be concluded that the relationship between the atypical, abnormal features of the Indian wise men and the heretical practices clearly illustrates how the *topos* of "marginalization" works complementarily in two different contexts: the Greek one, in order to

⁹⁹ Translation by Walsh & Monahan 1952.

underline the *Otherness* of barbarian peoples, and the Christian one, in order to praise or condemn the extreme choice of those who renounce the norms of a civilized lifestyle.

In this regard, Chapter 1.24 of the *Refutatio* on the Brahmins can therefore be considered as a crossroads between the two different cultural backgrounds, which intersect and overlap, by using elements that constitute an already consolidated representative *cliché*. Nevertheless, the peculiarity of this text, compared to the previous Greek tradition, lies precisely in its overall presentation, from which emerges a “virtuous” link between the lifestyle of the naked Indian sages and the prescriptions observed by the early Christian ascetics.

Bibliography

Primary Sources

- Arrian (1933), *Anabasis of Alexander. Books V-VII. Indica*. Translated by E. Iliff Robson. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bergson, L. (1965), *Der griechische Alexanderroman*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- St. Augustine (1952), *The City of God. Books VIII-XVI*. Translated by J. J. Walsh and G. Monahan. Washington: CUA Press.
- Chadwick, H., & Oulton, J. E. L. (1954), *Alexandrian Christianity. Selected Translations of Clement and Origen*. Philadelphia: SCM Press.
- Clement of Alexandria (1991), *Stromateis. Books I-III*. Translated by J. Ferguson. Washington: CUA Press.
- Dio Chrysostom (1946), *Discourses 37-60*. Translated by H. Lamar Crosby. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Epiphanius (2013, 2nd ed.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*. Second, revised edition. Translated by F. Williams. Leiden-Boston: Brill.
- Ilario di Poitiers (2005), *Commento ai Salmi/I*. A cura di A. Orazzo. Roma: Città Nuova.
- ‘Ippolito’ (2012), *Confutazione di tutte le eresie*. A cura di A. Magris con un saggio introduttivo di E. Castelli. Brescia: Morcelliana.
- Iulius Valerius <Alexander Polemius> (2004), *Res gestae Alexandri Macedonis*. M. Rosellini (ed.). Monachii et Lipsiae: De Gruyter.
- Kroll, G. (1926), *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes). Recensio Vetusta*. Berlin: Weidmann.

- Litwa, M. D. (ed.) (2016), *Refutation of All Heresies*. Translated with an Introduction and Notes by M. David Litwa. Atlanta: SBL Press.
- Maraval, P. (ed.) (2016), *Alexandre le Grand et les brahmanes*. Palladios d'Hélénopolis, *Les mœurs des brahmanes de l'Inde*, suivi de *Correspondance d'Alexandre et de Dindime* (Anonyme). Paris: Les Belles Lettres.
- Palladius (1967), *De gentibus Indiae et Bragmanibus*. W. Berghoff (ed.). Meisenheim am Glan: A. Hain.
- Pfister, F. (1910), *Kleine Texte zum Alexanderroman*. Heidelberg: Carl Winter.
- Plutarch (1936), *Moralia. Volume IV*. Translated by F. Cole Babbit. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Porphyry (2000), *On Abstinence from killing Animals*. Translated by G. Clark. London-New York: Bloomsbury.
- Pritchard, T. (1993), "The "Ambrose" Text of Alexander and the Brahmins", *C&M* 44: 109-139.
- Pseudo-Ippolito (2017), *Confutazione di tutte le eresie*. A cura di A. Cosentino. Roma: Città Nuova.
- Sant'Ambrogio (2004), *Il modo di vivere dei Brahmani*. Introduzione, traduzione e note di I. Santomanco. Milano: La Vita Felice.
- Strabo (1930), *Geography. Books 15-16*. Translated by H. L. Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Steinmann, M. (2012), *Alexander der Grosse und die "nackten Weisen" Indiens*. Berlin: Frank & Timme.
- Van Thiel, H. (1974), *Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Secondary Literature

- Alciati, R. (2011), "«Sine aliqua differentia graduum» (Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2,19). Ascetismo e matrimonio nella predicazione di Gioviniano", *RSCr* 8: 305-328.
- André, J. (1982), "Échos poetiques d'un brahmane", *REL* 60: 43-49.
- André, J., & J. Filliozat (1986), *L'Inde vue de Rome*. Paris: Les Belles Lettres.
- Arangione, G., & E. Norelli (2011), *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la "Réfutation de toutes les hérésies" Genève, 13-14 juin 2008*. Lausanne: Éditions du Zèbre.
- Barata Dias, P. (2008), "Ascetismo e misogamia no Cristianismo dos finais do séc. IV: O dossiê Joviniano", in J. A. Ramos, M. do Céu Fialho, & N. S. Rodrigues

- (eds.), *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Lisboa - Coimbra: Centro de História da Universidade de Lisboa e Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 505 - 516.
- Berg, B. (1970), "Dandamis: An Early Christian Portrait of Indian Asceticism", *C&M* 31: 269-305.
- Bianchi, U. (ed.) (1985), *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Breloer, B., & Bömer F. (1939), *Fontes historiae religionum Indicarum*. Bonnæ: Rörscheid.
- Brown, P. (1998), *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. Twentieth-Anniversary Edition with a New Introduction*. New York: Columbia University Press.
- Cary, G. (1956), *The Medieval Alexander*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cosentino, A. (2018), "The Authorship of the *Refutatio omnium haeresium*", *ZAC* 22/2: 218-237.
- Detienne, M. (1977), *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard.
- Detienne, M., & Vernant, J. P. (1979), *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard.
- Di Serio, C. (2018), "The *Collatio Alexandri et Dindimi*: the "Natural" Space of the Brahmins", *Forma Breve* 15: 135-142.
- Dognini, C., & Ramelli, I. (2001), *Gli Apostoli in India*. Milano: Medusa.
- Ducoeur, G. (2001), *Brahmanisme et encratisme à Rome au III^e siècle ap. J. C. Étude d'Elenchos I, 24, 1-7 et VIII, 20, 1-3*. Paris: L'Harmattan.
- Filliozat, J. (1945), "La doctrine des brâhmanes d'après saint Hippolyte", *RHR* 130: 59-91.
- Gerald Downing, F. (1993), "Cynics and Early Christianity" in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (eds.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Actes du colloque international du CNRS, Paris, 22-25 juillet 1991. Paris: Presses Universitaires de France.
- Guffey, A. R. (2014), "Motivations for Encratite Practices in Early Christian Literature", *JThS* 65: 515-549.
- Hartog, F. (1980), *Le miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard.
- Hartog, F. (1996), *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard.
- Hunter, D. G. (2007), *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Karttunen, K. (1987), "The Country of Fabulous Beasts and Naked Philosophers. India in Classical and Medieval Literature", *Arctos* 21: 43-52.

- Karttunen, K. (1997), *India and the Hellenistic world*. Helsinki: Finnish Oriental Society.
- Lévi-Strauss, C. 1964. *Mythologiques. Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.
- Magris, A. (1990), "Plotino e l'India", *Annuario filosofico* 6: 105-162.
- Moreschini, C., & Norelli, E. (2019, 2nd ed.), *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. I. Da Paolo all'età costantiniana*. Brescia: Morcelliana.
- Nardi, C. (ed.) (1995), *Il Millenarismo. Testi dei secoli I-II*. Fiesole: Nardini.
- Oliver Segura, J. P. (1990), "Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos", *Antigüedad y Cristianismo* 7: 53-62.
- Piccaluga, G. (1982), "La mitizzazione del Vicino Oriente nelle religioni del mondo classico", in H.-J. Nissen & J. Renger (eds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn*. Berlin: Dietrich Reimer, 573-612.
- Piccaluga, G. (1985), "Il rischio della continenza", in U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 485-498.
- Prescendi, F. (2008), "Sacrificier en Grèce et à Rome", in P. Borgeaud & F. Prescendi (eds.), *Religions antiques. Une introduction comparée. Egypte, Grèce, Proche-Orient, Rome*. Genève: Labor et Fides, 31- 52.
- Sabbatucci, D. (1979, 2nd ed.), *Saggio sul misticismo greco*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Sfameni Gasparro, G. (1985), "Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo", in U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 149-237.
- Sfameni Gasparro, G. (1995), "Asceticism and Anthropology: Enkrateia and "Double Creation" in Early Christianity", in V. L. Wimbush & R. Valantasis (eds.), *Asceticism*. New York: Oxford University Press, 127-146.
- Simonetti, M. (1998), "Il millenarismo cristiano dal I al V secolo", *AnnSE* 15.1: 7-20.
- Stoneman, R. (1994), "Who are the Brahmins? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius' De Bragmanibus and Its Models", *CQ* 44: 500-510.
- Stoneman, R. (1995), "Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance", *JHS* 115: 99-114.
- Stoneman, R. (2019), *The Greek Experience of India: From Alexander to the Indo-Greeks*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Vofchuk, R. (1993), "San Hipólito de Roma: primer expositor de las doctrinas brahmánicas en Occidente", *Eclás* 68: 49-68.
- Zambrini, A. (1982), "Gli *Indiká* di Megastene", *ASNP* s. III, 12.1: 71-149.
- Zambrini, A. (1985), "Gli *Indiká* di Megastene. II", *ASNP* s. III, 15.3: 781-853.

CICERO'S *CORPUS* AND PETRARCA'S ANKLE. THE THEORY OF IMITATION AND ITS PRACTICES

RITA MARNOTO

rmarnoto@fl.uc.pt

Universidade de Coimbra

Centre International d'Études Portugaises de Genève

<https://orcid.org/0000-0003-0319-4026>

Artigo recebido a 06-05-2019 e aprovado a 23-09-2020

Abstract

This article focuses on the centrality provided to *auctores* and texts as *corpora*, in the framework of Francesco Petrarca and the theory of imitation by the humanists. Initially, animal images from Petrarca and the humanists are analysed, as well as the paths of their diffusion. These were used to express the role of the model, the involvement of the writer, *variatio*, the election of *stilus*, and the questions sustained by the new routes of interaction with Cicero. Then, three main methodological ways to study the relationship between texts as *corpora* are presented: semiosphere, intertextuality, and reception theory. A critic point of view towards the static methodologies is here expressed. Conclusively, the dialogue between Petrarca and Cicero, as text and *corpus*, is recalled in order to incorporate the *auctores* contamination.

Keywords: Petrarca, text as *corpus*, z, methodology.

1. Textual *corpus* and biological *corpus*

The centrality that Humanism and, more generally, the great epoch of Classicism¹ provide to the texts converts the paths of their transmission into

¹ Classicism is considered as the great system that covers the literary periods between Renaissance and the advent of Romanticism, following Quondam 1999.

a manifesto of the ideals of the new age. Word becomes the fundamental vehicle through which the past, its history, and its agents are renewed in the present.

Some medieval writers already recommended and practiced the imitation of good models. Among them were Saint Augustine, Macrobius, Alcuin, John of Salisbury or Pierre de Blois. However, this happened in a restricted area and without systemic incidence. The development of classical studies at the University of Padua and other centres of cultural production in Northeast Italy led to pioneering advances towards the exploration of new routes of interaction. The movement began to emerge by the end of the thirteenth century, with Lovato dei Lovati and Albertino da Mussato as the most representative figures. However, Francesco Petrarca was the greatest bridge-builder between *auctores*.

His library, which contained more than 200 volumes, collected over a lifetime, consisted mainly of Latin classics, plus glossaries, texts of rhetoric, and even a Homer in Greek that Petrarca was never able to decode, despite all of his efforts². One of the most delicate pearls in Petrarca's library was the so-called "Virgilio Ambrosiano", illustrated by Simone Martini. However, regarding mass and size, the *corpus* that stood out was Cicero. In the 1340s, Petrarca found in Verona's Cathedral Library the letter books *Ad Atticum*, *Ad Quintum Fratrem*, *Ad Brutum* and also an apocrypha. Petrarca himself copied them into a set of notebooks, which, along with other works by Cicero that he had compiled, formed a miscellaneous codex of unprecedented proportions. Cicero was, in fact, a key author of Petrarca's cultural project and consequently, a key author of the humanist program³.

² Vd. Feo 2003: 457-516; Marnoto 2016.

³ In such a way that Petrarca felt the necessity of writing, in the epistle that he addresses to his friend Neri Morando: *Scis olim me ex omnibus, qui apud ullas gentes quocunque tempore scripserint — tecum in hoc ut in multis unanimem — singulariter Ciceronem mirari et amare. Neque enim vereor ne parum cristianus sim, si ciceronianus fuero; nichil enim contra Cristum Cicero loquitur, quod certe meminim; et siquid forte contra Cristi doctrinam loqueretur, id unum est, quod nec Ciceroni nec Aristotili crederem nec Platoni* (*Fam.* 21.10.8-9). For a broad view of Cicero's impact, vd. Altman 2015, and Kushner 2017, as well as the extensive bibliography presented. Eugenio Garin's anthology remains an essential textual basis (Garin 1952). More specific and very relevant information about the relationship between Petrarca and Cicero can be found in Feo 2006.

One of the main statements reflecting this past revival idea is identified in a celebrated passage of an epistle that Petrarca addressed to Tommaso da Messina⁴:

Cuius summa est: apes in inventionibus imitandas, que flores, non quales acceperint, referunt, sed ceras ac mella mirifica quadam permixtione conficiunt (*Fam.* 1.8.2).

The purposes and apology of the invention of the new, based in the *auctores* and what they wrote, are expressed in words that denote movement, variation and mixture: *inventionibus*, *referunt*, *permixtione*, *conficiunt*. The image of the bee-writer was launched back then for the centuries to come. Seneca and other authors of antiquity had already explored it. The bee collects the best part of several flowers and mixes it to create new quality materials. There lay the foundations of style which, in the manner of Cicero, is based on *variatio*.

However, Petrarca aspires to a creative process with a clear style even more unequivocally individual than in the example of the bee. So, in the previously mentioned epistle he also used the image of a silkworm:

Rursus nec huius stilum aut illius, sed unum nostrum conflatum ex pluribus habeamus; felicius quidem, non apium more passim sparsa colligere, sed quorundam haud multo maiorum vermium exemplo, quorum ex visceribus sericum prodit, ex se ipso sapere potius et loqui, dummodo et sensus gravis ac verus et sermo esset ornatus (*Fam.* 1.8.5).

Creation implies a process of transformation, which originates from the creator's guts, *ex visceribus*. For the first time in human history, word and discourse are segregated *ex se ipso*, from the biological body⁵. This is the silkworm-writer.

⁴ The epistles in which Petrarca most extensively dwells on the subject of imitation, besides *Fam.* 1.8, are *Fam.* 22.2, and *Fam.* 23.19. For literary sources of all the Petrarca quoted passages, see the relative editions, *ad loc.*

⁵ In a very fine essay on the dialogue between Petrarca and the book, Loredana Chines (2010: 15) recalls that in *Fam.* 22.2.12, referring to this relation, Petrarca uses the verb to ruminate: *Legi apud Virgilium apud Flaccum apud Severinum apud Tullium; nec semel legi sed milies, nec cucurri sed incubui, et totis ingenii nisibus immoratus sum; mane comedi quod sero digererem, hausi puer quod senior ruminarem.*

Stilus is therefore called upon to make the apology of the individual appropriation of someone else's lesson with gravity and elegance. Indeed, the apology of imitation is repeatedly calibrated in Petrarca's writings with warnings about its excesses. The resemblance of a text with the example that inspired it must be like the resemblance that binds a child to his father. It is present in the text as an interpretation challenge that stimulates the active cooperation of the reader. The writer must emphasize their masters' art and colours, without copying their words: *abstinendum verbis*. That is what Petrarca wrote in the epistle where he comments with Boccaccio on the work of his scribe Giovanni Malpaghini⁶.

In this same epistle to Boccaccio, another animal is referred to as an addition to the humanists' bestiary. It corresponds to the negative specular reference of the bee, the monkey: *illa poetas facit, hec simias* (*Fam.* 23.19.13).

Inherently, the reader is challenged to discover the treasures kept in the referred texts of Petrarca's epistles. This deepens the communication process in action, which is characteristic of the meta-literary implications of his rhetorical work. By evoking the example of the bee, Petrarca himself is working as *apes in inventionibus imitandas* (*Fam.* 1.8.2). He collects the pollens of Seneca's flowers (*Ep.* 84.3-5), referring to them in the epistle to Tommaso da Messina. Then he collects the pollens of Virgil's flowers in *Aeneid* (*Verg. A.* 1.432-433), to which Seneca himself refers in *Letters to Lucilius*. A very similar formulation was also used in *Georgics* (*Verg. G.* 4.161). Moreover, in his *Odes* Horace compared himself to a bee (*Carm.* 4.2.25-32), and so did Lucretius, in *On the nature of things* (*Lucr.* 3.11-12). Petrarca also collects the pollens from Macrobius (*Macr.* 1. praef 5-10), the second author he mentions in the epistle to Tommaso da Messina. Regarding the monkey, the reference is authorized by Horace, who used it to criticize the excess of mimicry (*Ep.* 1.10.18-19).

Indeed, the way Petrarca reuses these images from the biological sphere connects the issues and the questions sustained by Cicero to rhetoric, in a way that would last throughout all the Classicist epoch. The programmatic defence of the freedom to recreate and transform is indissolubly linked to the text and its rhetorical construction. The mediating practice, par excellence, is *variatio*. The expressive impact of this animal glossary will be put at the

⁶ *Sic et nobis providendum ut cum simile aliquit sit, multa sint dissimilia, et id ipsum simile lateat ne deprehendi possit nisi tacita mentis indagine, ut intelligi simile queat potiusquam dici. Utendum igitur ingenio alieno utendumque coloribus, abstinendum verbis* (*Fam.* 23.19.13).

service of the diffusion and the debate around fundamental questions that will be asked to modernity, in the realm of imitation theory.

Pedagogy is an area of primordial impact that shows the rapid incorporation of the humanist practice of *variatio*, in symbiosis with the bestiary that shapes it. The first known work contributing for this transmission process is a small treatise on the imitation by Gasparino Barzizza⁷. Barzizza was a commentator of Seneca and Cicero who taught at Pavia, Padua, and Milan. This text is a summary of his prelections on imitation, where he listed five types of similarities between example and copy: bees; digestive assimilation; a relationship between father and son; echo; and the voices of a choir. This scheme retakes, with some small variations, parts of the already mentioned Seneca's epistles (*Ep.* 84.4-9). Also, Barzizza introduces pragmatic modulations that transfer his spectrum to the didactic sphere, thus inaugurating a new and effective chapter of propagation.

There is an animal in the aforementioned bestiary that will enjoy great prominence in the discussion that will be fought in the fifteenth and sixteenth centuries' debates about the imitation theory: the monkey.

The reuse of its symbology in the debate between Paolo Cortesi and Angelo Poliziano is a clear reflection of the controversy's liveliness. While debating with Poliziano, Cortesi resumes the biological images of Seneca (*Ep.* 84.4-9). Yet, he ingeniously transforms the question of how to imitate, in whom to imitate. His sharp arguments lead to the monkey's appraisal:

Quare, ut de me loquar, nihil est, Politiane, quod me a Ciceronis imitatione deterreas, sed quod potius obiurges inscitiam, quod nequam bene illum imitari, quamquam ego malo esse assecla et simia Ciceronis quam alumnus aut filius aliorum.⁸

Cortesi prefers to be Cicero's monkey rather than a lesser writer's son or pupil. While challenging the ancestral creators of these images, Cortesi was making a subtle reference to a contemporary authority, the Florentine secretary Colutio Salutati, who had used the same parallel⁹. However, it is up to the recipient of Cortesi's epistle and to other readers to uncover this allusion. Salutati had bragged about being Cicero's monkey. Therefore,

⁷ Presented and edited by Pigman III 1982.

⁸ In Garin 1952: 908.

⁹ Vd. Cian 1911; Coppini 2015.

Humanism was increasing the density of *auctoritates* dignified by the implantation of the past in its present.

This is not an opportune occasion to exhaustively study all the specimens of this bestiary, nor the ways they have been used and referred to throughout the following centuries. What is important is that the density and fluency of the word which strengthens Classicism's knowledge transmission makes it so solid that the word becomes a body. Its corporeality is parallel to biological organics: animal *corpus* is an effective and dynamic image of textual *corpus*. This correlation conveys the consistency of the debate around imitation theory by reconstructing identity values and reconfiguring positions. It does so by using rhetorical constructions, which accentuate its incidence and its effectiveness not only through textual but also through meta-textual paths. In the same way, they embody the movement, the freedom and the dynamics of a chain of transmission that brings the past into the present, dissolving its compactness.

[T]angere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest re (Lucr. 1.303).
Nothing can touch and be touched without a body.

2. Semiosphere, intertextuality, reception theory

The critical theory of the twentieth century has set methodological ways to study the relationship between texts that offered a vital contribution to a better understanding of the processes set in motion. Due to the clear emphasis on the text's role, three methodologies are to be mainly evoked.

Semiosphere

The concept of the semiosphere unfolds the biosphere, thus updating a strategy that, as it was just explained, has ancient roots. The term has been coined by Yuri M. Lotman, a scholar from Tartu school¹⁰. Just like living beings integrate the biosphere, human beings live in the semiosphere, which is a more abstract semiotic world, although absolutely vital. It is full of signs tangled in the constant movement of discourse's interaction. Lotman follows the legacy of Kant and Bakhtin's notions of language, as he considers that all culture is text modelled in the space of discursive interaction.

This matter might be introduced with a meaningful example *a contrario*. When a literary text does not have a context strong enough to fit into a space

¹⁰ Lotman 2001.

of interaction, it becomes a problem for criticism. This is the case of the picaresque narrative in Portuguese literature, which is represented by one single text, *The miserable lover Peralvilho* (*O desgraçado amante Peralvilho*) from Father Gaspar Pires de Rebelo. That unique text has a rarefied semiosphere, which makes breathing difficult, for there is no code for the Portuguese picaresque. Although this case is the opposite of Classicism, it does not fail to offer us another opportunity to enrich the humanist bestiary.

I believe that the animal which best illustrates this idea is the platypus. Father Gaspar Pires de Rebelo, author of *The miserable lover Peralvilho*, is therefore a writer-platypus. The reference staying behind this image of the writer-platypus is Umberto Eco's essay *Kant and the platypus*¹¹. Platypuses have a beak and duck feet, they also lay eggs, but they are not a bird; they spend a lot of time underwater but they are not an amphibian; they are furry, they have a beaver tail, they breastfeed when they are new-borns, but they do not have nipples. That is why platypuses do not fit into any animals' category.

If we return to semiosphere, the following concepts should be considered. Within the semiosphere there are also boundaries that organize space, both internally and externally: time containers, cultural groups, languages, codes, and sub codes, which chart specific communication systems. The more advanced the awareness of the existence of these boundaries, the more complex and dynamic a culture is. The entropic connections between exterior and interior, or between the acquired and the new, are the propellant of the creation possibilities.

Humanists were acutely aware of the confines they inhabited as well as of the privileged situation they had reached. [*In confinio duorum populorum constitutus ac simul ante retroque prospiciens*, Petrarca wrote in *Rerum memorandarum libri* (*Mem.* 1.19.4). This turning point led to dynamic diachronic transferences and re-elaboration processes operated by inter-discursive intersections. They brought their own semiosphere to life by time modelling (to use yet another of Lotman's concepts), as well as by modelling *auctores* that traverse through it. In fact, this is precisely the same semiosphere that those who study *corpus* of their texts still breathe today.

¹¹ Eco 1997. The first European scientists who observed a platypus (gr. *platus pous*) believed it was a fake specie forged by Asian taxidermists. In 1799 the naturalist George Shaw gave it the scientific name *platypus anatinus*, but the name was already taken, as in 1793 *platypus* was used to identify a genus of beetle. Thus in 1803 Johann Friedrich Blumenbach renamed it as *ornithorhyncus paradoxus*.

Intertextuality

The concept of intertextuality was used by Julia Kristeva and some French critics in the 1960s. At that time, this concept was often in the company of psychoanalytic notions and deconstructivist ideas, although these associations did not inspire Roland Barthes' trust. Intertextuality has been such a successful concept that it now holds a number of different meanings, even hardly but not impossibly systematizable.

The concept of intertextuality, in its basic assessment, focuses on practices, methods and notions found in the genesis of Humanism and Classicism, regarding the relationships between texts. However, it matters to stress that specific texts are at stake, tangible *corpus*, *corpora*, *auctores*¹², not the great text of interdiscursivity¹³.

This approach ended up occupying a previously taken space, replacing critique of sources and influence¹⁴.

Critique of sources produced decisive development in nineteenth century literary history, when the advances of philology provided a better knowledge of the European circulation of texts and writers. It improved accuracy and precision to sail "upstream", to identify texts that had been used to create another text. But this tended to be a static process, for it only reached the invariable relationship with the "source" text, leaving behind the consideration of the riverbed that leads to the river mouth. Regarding the scheme of communications, critique of sources favours the sender, leaving the re-creation of the source to a secondary plan, and the receiving end as if the text were just passively received. Classicism is an individual *stilus*, segregated *ex se ipso*, as Petrarca stressed, and ignoring this movement questions the understanding of the entire process of imitation as the humanists considered and practiced it.

¹² The first humanists of the thirteenth century had already valued the text as a body, as it is meaningfully expressed in the not very well known epistle of Albertino da Mussato, to which Michele Feo draws attention. Albertino was asking his friend Guizzardo the Virgil that he had lent him, and to emphasise his will, he evokes the desire to recover the one with whom he had shared the bed: *Virgilius, thalamo mecum versatus in uno, tempore quo Patava pulsus ab urbe fui exul ad externas ultro se contulit oras, exilii penas sustinuisse volens* (in Feo 1990: 129-130).

¹³ The distinction between interdiscursivity and intertextuality has been clearly grounded by Cesare Segre (1984). The first is on the side of dialogism which is inherent to any utterance. The second of the transmission between textual *corpus* that are incorporated.

¹⁴ Vd. Marnoto 2009.

The notion of influence is closely related to this idea, even though it is in no way reducible to it. Its dissemination is owed to the French critic Paul van Tieghem, in particular through his work *La littérature comparée*, issued in 1931. Influence considers the effects which texts, authors or literary currents had on other texts, authors or currents. An active superior role is attributed to the influencing factor, whereas the element undergoing such influence is considered subaltern. This constructs a hierarchy between strata and literatures, which can very easily drift into teleological positions often conveying differentiating ideological systems. From this point of view, the re-elaboration chain inherent to Humanism, extended to contemporaneity through Classicism, would lose all its dynamic value, having the process concentrated and returned to the primordial texts of Antiquity, on the side lines of the dialogue between *corpora*.

Reception theory

Konstanz school incisively answered questions asked by the critique of sources and by the notion of influence, focusing on the interaction between all the factors involving the communication process. Hans Robert Jauss¹⁵ and Wolfgang Iser¹⁶ were these studies' great mentors in the nineteen sixties and the years following. The theory of reception is deeply conceptual, and it is in many ways synchronized with the philosopher Hans-Georg Gadamer's thoughts.

Just like there are no empty spaces, there is no true knowledge without questioning. Questioning is the act of humbleness that fills in the void, for the question implies the orientation sense of the answer. Thus, this process never flows in the vacant, because the question lies within an appropriate horizon to capture its answer. This possibility of exchange between mutual questions and answers defines the horizon of waiting and receiving a text, an author, or a literary current, by other texts, authors or currents. Hence the theory of reception allows us to approach this communicative relationship through a dialectical movement.

This receiving horizon, in its dynamic action, corresponds to the horizon of the theory of imitation. Humanists represented it through their historical horizon, using images of a bee, a silkworm, or a monkey. For them, the textual *corpus* was very concrete, and nothing could touch and be touched without a body — *[T]angere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest re* (*Lucr.* 1.303). Humanism and Classicism are a culture of texts and *corpora*.

¹⁵ Jauss 1970.

¹⁶ Iser 1976.

3. Petrarca's ankle

Humanism's devotion to text is clear in the careful curatorship of *auctores* texts. Humanists dedicated extreme care to their *corpora* constantly working in copying, organizing, apostilling, translating, commenting, and applying the philological method. In this framework, textual *corpora* and biological *corpora* mutually relate not only through the virtual rhetoric of the bestiary of imitation. In fact, the matter regards Petrarca's ankle.

Among Petrarca's library diverse *corpora*, Cicero was his most cherished one, as it was above remembered, even motivating Petrarca's idea of organizing his epistles in the *Familiarum rerum libri*. Petrarca addresses to Cicero the third epistle of his twenty-fourth book (*Fam.* 24.3), which is the first one with an Antiquity writer as addressee. This book, which concludes the *Familiarum rerum libri* compilation, contains a set of letters addressed to Antique writers.

Cicero's voluminous codex treasured in Petrarca's library has required one of his life's greatest efforts. Such greatness had even been his body and arm fatigue when he copied the epistles of Verona. But other problems arose of a more strictly atomistic order, as Petrarca writes to Nero Morando:

Hunc librum, ut michi semper ad manum esset, in bibliothecae ostio, postinihi, stare solitum vidisti. Dum vero sepe locum, aliud cogitans, ingredior, accidit ut toge fimbria inadvertens librum ipsum impingerem; ille cadens levum michi crus non multo supra talum ictu exiguo perstrinxit. Erigo illum iocans, et: "Quid" inquam, "rei est, mi Cicero, cur me feris?". Ille nichil, sed eodem postridie redeuntem rursus ferit rursusque cum iocis erigitur in suam sedem. Quid te moror? Lesus iterum atque iterum expergiscor, et quasi indignantem humi esse, altius attollo; sed cum iam crebra concussionem repetiti loci fracta cutis nec spernendum ulcus extaret, spreui tamen, potius rei causam quam rem ipsam librans; itaque nec acquis abstinui, nec equestri vocatione, nec pedestri itinere temperavi. Expectas finem? Paulatim quasi se sperni dolens vulnus intumuit, et subinde nescio quoniam caro discolor et virulenta succreverat (*Fam.* 21.10.17-19).

It is possible for Cicero's *corpus* to dialogue with Petrarca's *corpus* because the questions they ask incorporate a humanist receiving horizon—the same horizon which heals and cures it. The blend of horizons with different boundaries begins with a question, an oriented question.

And the questions Petrarca addresses to Cicero are insistent— *Quid rei est, mi Cicero, cur me feris?*, *Quid te moror?*.

Petrarca also extensively talks with his friend Boccaccio, particularly in the epistle *Disp.* 46, *Var.* 25, about his wound, his Ciceronian wound, *vulnus illud Ciceronianum*. A scar forever etched in his body, *stigma perpetuum Cicero mihi meus affixit*¹⁷. However, Petrarca does not seem to care much about healing and curing it, as a way of incorporating still more deeply a *corpus* into another *corpus*.

The same wound that, throughout the centuries and even today, has contaminated all those who care about Cicero and the humanist bestiary.

Bibliography

- Altman, W. H. F. (ed.) (2015), *Brill's companion to the reception of Cicero*. Leiden, Boston: Brill.
- Chines, L. (2010), *Di selva in selva ratto mi trasformo. Identità e metamorfosi della parola petrarchesca*. Roma: Carocci.
- Cian, V. (1911), "Contro il volgare", in *Studi letterari e linguistici dedicati a Pio Rajna nel quarantesimo anno del suo insegnamento*. Milano: Ulrico Hoepli, 251-297.
- Coppini, D. (2015), "La polemica *de imitatione* fra Angelo Poliziano e Paolo Cortesi. Dalla lingua di Cicerone alla lingua del cardinale", in D. A. Lines, M. Laureys, & J. Kraye (eds.), *Forms of conflict and rivalries in Renaissance Europe*. Bonn: V & R Unipress, Bonn University Press, 39-60.

¹⁷ *Sed ut omissis iocis rem ipsam plane noveris, vulnus illud Ciceronianum de quo ludere solebam, ludum michi vertit in luctum. Parum deerat anni circulo dum in dies peius habens, inter tedia et angores, inter medicos et fomenta senescerem. Ad extremum, dum non modo fastidii, sed vite quoque pertesum esset, statui sine medicis quemcunque rei exitum opperiri, meque Deo ac nature potius committere, quam his unguentariis in meo malo sue artis experimenta captantibus. Atque ita factum est. Illis exclusis, celestis ope medici, ac unius adolescentis qui michi servit et in meo ulcere meaque, ut dicitur, impensa medicus evasit, fomentorum memor; que michi ex omnibus salubriora notaveram, usus opera, et adiuta per abstinentiam natura, ad salutem ipsam, unde magnis passibus discesseram, pedetentim redeo. Habes rei summam, hoc addito, quod cum vita hec laborum dolorumque sit palestra, in qua ego saepe casibus miris exercitus sum (non in se inquam miris, sed in me quo nemo quietis appetentior; nemo fugacior est laborum talium), nunquam certe hactenus seu rei causam, seu animi dolorem, seu temporis spatium consideres, simile aliquid passus eram. Indelebilem memorie mee notam et stigma perpetuum Cicero michi meus affixit. Memineram sui, sed ne unquam oblivisci possim, intus et extra consultum est. (*Disp.* 46, *Var.* 25.10-11).*

- Disp.* = Petrarca, F. (1994), *Lettere disperse: varie e miscellanee*, ed. A. Pancheri. Parma: Fondazione Pietro Bembo, Guanda.
- Eco, U. (1997), *Kant e l'ornitorinco*. Milano: Bompiani [1999. *Kant and the platypus. Essays on language and cognition*, tr. A. McEwen. London: Secker & Warburg].
- Fam.* = Petrarca, F. (1997), *Le familiari*, ed. V. Rossi, & U. Bosco. Firenze: Le Lettere, 4 vols. [1.^a ed. 1933-1942].
- Feo, M. (1990), "The 'Pagan Beyond' of Albertino Mussato", in P. Goodman & O. Murray (eds.), *Latin poetry and the classical tradition. Essays in Medieval and Renaissance literature*. Oxford: Clarendon Press, 115-147.
- Feo, M. (ed.) (2003), *Petrarca nel tempo. Tradizione lettori e immagini delle opere. Catalogo della mostra*. Pontedera: VII Centenario della Nascita di Francesco Petrarca (2004). Comitato Nazionale.
- Feo, M. (2006), "Petrarca e Cicerone", in E. Narducci (ed.), *Cicerone nella tradizione europea: dalla tarda antichità al Settecento. Atti del VI Symposium Ciceronianum Arpinas, Arpino, 6 maggio 2005*. Firenze: Le Monnier, 17-50.
- Garin, E. (ed.) (1952), *Prosatori latini del Quattrocento*. Milano: Riccardo Ricciardi.
- Iser, W. (1976), *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. Munich: Fink.
- Jauss, H. R. (1970), *Literaturgeschichte als Provocation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kushner, E. (ed.) (2017), *L'époque de la Renaissance (1400-1600). Tome 2. La nouvelle culture*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
- Lotman, Y. M. (2001), *Universe of the mind. A semiotic theory of culture*, tr. A. Shukman, intr. U. Eco. London, New York: I. B. Tauris.
- Marnoto, R. (2009), "Literatura comparada. Imaginar, interrogar", in R. Marnoto (ed.), *Imaginação e literatura*. Coimbra: Instituto de Estudos Italianos da FLUC, 167-194.
- Marnoto, R. (2016), "Petrarca e o grego. O prazer de um surdo", *Delphica. Letras & Artes* 3: 47-57.
- Mem.* = Petrarca, F. (2014), *Rerum memorandarum libri*, ed. M. Petoletti. Firenze: Le Lettere.
- Pigman III, G. W. (1982), "Barzizza's Treatise on imitation", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 44: 341-352 [Treatise: 349-351].
- Quondam, A. (1999), *Rinascimento e Classicismo. Materiali per l'analisi del sistema culturale di Antico Regime*. Roma: Bulzoni.
- Segre, C. (1984), "Intertestualità e interdiscorsività nel romanzo e nella poesia" (1.^a ed. 1982), *Teatro e romanzo. Due tipi di comunicazione letteraria*. Torino: Einaudi.

HUMANISMO RENASCENTISTA E HAGIOGRAFIA

RENAISSANCE HUMANISM AND HAGIOGRAPHY

CARLOTA MIRANDA URBANO

camirurb@fl.uc.pt

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

<https://orcid.org/0000-0002-8073-6792>

Artigo recebido a 26-06-2018 e aprovado a 12-10-2020

Resumo

Este estudo toma como ponto de partida um *corpus* restrito de produção hagiográfica novilatina no contexto do humanismo português. O seu autor pretende sustentar que o humanismo renascentista europeu exerceu um papel decisivo no nascimento de uma hagiografia renovada, com novas exigências críticas, filológicas e literárias. O contexto europeu de reformas doutrinárias e a polémica em torno do culto dos santos foram determinantes na produção literária hagiográfica, mas outros fatores foram pertinentes neste processo: certas características do espírito humanista, como o interesse pela reconstituição filológica, a imitação dos modelos literários gregos e latinos e uma certa paixão de ‘antiquário’. Este estudo pretende identificar este influxo humanista na literatura hagiográfica e suas consequências.

Palavras-chave: humanismo, hagiografia, literatura novilatina, séculos XVI-XVII.

Abstract

This paper takes as reference a small literary *corpus* of hagiographic neolatin within Portuguese humanism. The author argues that European Renaissance humanism played a decisive role in the birth of renewed hagiography with critical, philological and literary requirements. The European context of doctrinal reforms and the controversy surrounding the cult of the saints were decisive in hagiographic literary production, but other factors were also relevant in this process: some humanistic characteristic, such as interest in philological reconstitution, imitation

of Greek-latin literary models and a certain kind of passion for ‘antiquarian’. This paper intends to identify this humanistic mark in the hagiographic literature and its consequences.

Keywords: renaissance humanism, hagiography, neolatin literature, xvi-xviii centuries.

A expressão ‘Humanismo Renascentista’ designa habitualmente um espírito de inovação que consistiu em fazer nascer de novo algo que estava esquecido, buscando o vigor original da fonte, um ‘voltar às raízes’, em vários domínios da vida humana, mas especialmente no domínio da cultura e das artes. É sobretudo a esta última dimensão cultural que nos costumamos referir quando falamos de ‘Humanismo Renascentista’ como linha de pensamento que redescobriu os clássicos e os colocou em primeiro plano, no posto de paradigma das artes plásticas e literárias.

No centro deste movimento de renovação esteve um grande interesse pelo texto e pelas fontes literárias que os humanistas procuravam reconduzir à sua versão mais original. O ‘Humanismo Renascentista’ caracterizou-se então por um grande relevo reconhecido ao texto e à palavra, e pela constituição de um programa educativo que confiava inteiramente nos *studia humanitatis* (o estudo da gramática, da retórica, da filosofia) como meio indispensável para uma formação humana integral.

Ao ‘Humanismo Renascentista’ estiveram, por vezes, intimamente associados vários movimentos de reformas religiosas nos séc. XV e XVI. Desta associação, o senso-comum por vezes reteve apenas a recusa e a censura de uma hagiografia carregada de fantástico e destituída de toda a credibilidade histórica, e a contestação do próprio culto dos santos, conotado com superstição e idolatria por parte dos principais pensadores das várias reformas. E, na verdade, está muito mais divulgada a prontidão de alguns humanistas em fazer críticas contundentes à hagiografia do que mostras do seu apreço e valorização da literatura hagiográfica.¹

Por esta razão, justifica-se uma releitura da relação entre o ‘Humanismo Renascentista’ e a Hagiografia, começando por uma questão muito simples: terá havido algum tipo de influência entre aquele movimento cultural e a Literatura hagiográfica coeva e posterior? Naturalmente, na nossa abordagem

¹ Para uma visão sistemática da literatura hagiográfica em Portugal nos séc. XVI-XVIII veja o estudo de Paula Almeida Mendes, “Vidas, Histórias, Crônicas, Tratados: sobre a escrita e a edição de hagiografias e de biografias devotas em Portugal (séc. XVI-XVIII) *Lusitania Sacra* 28 (Julho-Dezembro 2013) 173-2015.

desta questão não podemos reduzir esta influência ao domínio literário da hagiografia, mas devemos alargar o nosso olhar ao domínio da própria hagiologia e das questões doutrinárias que então em seu torno se levantaram e que forçosamente se refletiram na produção literária hagiográfica.

De facto, a Literatura hagiográfica não atravessou os tempos do chamado ‘Renascimento’ indiferente às mudanças e ao espírito de renovação literária que então se experimentaram. De resto, não só não foi indiferente, como participou ela própria desse espírito de renovação literária.

Um dos hagiógrafos mais conhecidos no humanismo italiano, o carmelita Baptista Spagnoli Mantuano (1447-1516), cuja obra foi bem conhecida pelos humanistas portugueses, é um daqueles casos paradigmáticos que nos permitem constatar como humanistas hagiógrafos, ou hagiógrafos humanistas, participaram plenamente do movimento de renovação cultural e literária que foi o Humanismo Renascentista. ‘Batizado’ por Erasmo como o ‘Virgílio Cristão’², Mantuano procurava, como Prudêncio e outros humanistas da Antiguidade Tardia o tinham feito, reconciliar a musa literária pagã com os valores cristãos, criando, por meio dessa reconciliação, uma nova literatura.

No *Apologeticon*³ que publica com a carta dedicatória das *Parthenices*⁴, Mantuano defende-se dos críticos que consideravam menos digno do religioso carmelita dedicar a vida a escrever versos, recorrendo ao tradicional argumento do povo hebreu que tinha utilizado os vasos do Egipto pagão no culto divino, ou lembrando o exemplo de José e de Moisés, que tinham aprendido toda a ciência dos egípcios, certamente porque tudo o que há de bom na terra, em bens, ou palavras, é devido a Cristo, pois ele próprio tinha dito: “Quando for exaltado atrairei a mim todas as coisas”. Entre ‘todas as coisas’, diz Mantuano, não estarão a eloquência e a poesia?⁵

² Chiesa 1998: 206.

³ *Apologeticon in mastigophoros et castigatores suorum operum* [una cum epistola dedicatoria Parthenicae primae sive Marianae ad Ludovicum Fuscarium et Iohannem Baptistam Refrigerium - seu *Commendatione Parthenices*, in *Parthenice septe[m] diue uidelicet mariae virginu[m] reginae, diuaru[m] catherinae, margaritae, agathes luciae, apolloniae [et] ceciliae extracte ex primo tomo oprtum. R. F. baptistae mantuani carmelitae*. Salamanca, 1515.

⁴ Vd *supra*. ‘Parthenices’ é a designação usada para referir os vários hinos com que Baptista Mantuano celebra a Virgem Maria, rainha, e as virgens Catarina, Margarida, Luzia, Ágata, Apolónia e Cecília.

⁵ “Cur putas Ioseph et Mosem omnem Aegyptiorum sapientiam didicisse? Certe per haec et his similia significat omne quod in terris boni erat, sive rerum, sive sermonis, Christi deberi, quod ipse postea expressit dicens: «Quum exaltatus fuero omnia traham ad meipsum». Ergo de numero omnium non est eloquentia nec poesis?” *apud* Chiesa, 1998: 208.

Mantuano estava convicto, não só de que as figuras dos santos mereciam ser cantadas com a elevação literária da musa pagã que os humanistas do Renascimento tinham redescoberto, como estava também convencido da eficácia dessa musa ao serviço da missão apostólica.

Nascida para celebrar os primeiros heróis do cristianismo, os mártires, a literatura hagiográfica cristã teve sempre presente uma dimensão exemplar e apologética, mais ou menos explícita consoante os tempos e os movimentos espirituais, mas talvez em nenhuma época tenha desenvolvido tanto esta dimensão exemplar como no início da modernidade. Ao que não terá sido alheio o facto de o Humanismo Renascentista valorizar especialmente o *exemplum*, que permitia apresentar a *virtus* em acção. Não é por acaso que datam de então grandes narrativas épicas e um florescimento da literatura dramática aliada ao ensino. Para os humanistas, era muito mais eficaz a apresentação da virtude encarnada no herói do que o tratado teórico sobre a virtude, o que não deixaria de estar relacionado com a redescoberta da *Poética* de Aristóteles, por parte dos humanistas, e com a sua teoria mimética da arte. Pela sua própria natureza, a literatura hagiográfica apresentava-se como campo especialmente adequado à educação das virtudes e à apologética do cristianismo, pois os seus heróis constituíam sempre modelos *ad imitandum* e argumentos vivos para a apologia da doutrina cristã.

Como humanista, Mantuano estava convencido da força imitativa que reside no texto hagiográfico, mas, além disso estava também convencido de tornar mais eficaz a mensagem do texto hagiográfico se nele usasse a forma elevada e a beleza da musa pagã aprendida das letras clássicas. Tencionava fazer da sua poesia *apostolica retia*, ‘redes de apóstolo’ que, como laços firmes, unissem os homens a Cristo.⁶

Mas este desejo sincero de criar uma nova literatura não podia desenvolver-se sem um movimento de rutura com uma literatura hagiográfica tradicional de origens remotas e de que é emblema a *Legenda Aurea*, obra que, não obstante as críticas de que foi objeto por parte dos humanistas, nunca viu a sua popularidade em risco, atravessando incólume os séculos do Humanismo Renascentista. Mantuano entra em polémica aberta e de algum modo apresenta uma nova ideia de literatura hagiográfica como

⁶ *Apologeticon*, apud Chiesa 1998: 209. “Cum adhuc adolescentulus essem, et a studiis ecclesiasticis, more illius aetatis, abhorrerem, forte in ea poemata incidi et carminis suavitate delectatus, animum ad res divinas paulatim appuli, et ex illo tempore sacrarum litterarum studiosior fui. Sic precor accidat iis qui mea legent, et fiant libelli mei quasi apostolica retia, et trahendis ad Christum hominibus laquei tenaciores.”

alternativa às narrativas em vulgar, recheadas de elementos fantásticos e ingênuos, pouco preocupadas com as fontes, passíveis mesmo de cair no ridículo, pouco dignas de crédito e sobretudo pouco adequadas ao louvor dos santos e à promoção do seu *exemplum*.

Na carta dedicatória da Vida de Santa Catarina a Bernardo Bembo, Mantuano, a propósito da explicação etimológica que Jacques de Vorragine apresenta na *Legenda Aurea* para o nome da heroína celebrada, protesta contra a ignorância do autor e contra a sua forma de escrever sobre os santos, que em nada os dignifica mas antes sujeita ao riso e ao desdém do homem culto, douto e literariamente exigente.⁷

Esta atitude de Mantuano não é única. Podíamos referir outras vozes críticas que anos mais tarde se fariam ouvir, como as de Erasmo de Roterdão, Melchior Cano ou Roberto Bellarmino que exprimem o mesmo desconforto de um público culto diante de uma hagiografia mais tradicional, por vezes recheada de elementos fantásticos e lendários, e a mesma necessidade de uma hagiografia adequada às novas exigências críticas e literárias do humanismo.

Não podemos deixar de associar estas críticas aos movimentos de reforma que fundando as suas posições em critérios humanísticos ou teológicos levantaram a grande polémica sobre a legitimidade do próprio culto dos santos e das suas relíquias na Igreja. Não temos dúvidas de que esta contestação também exerceu a sua influência na produção hagiográfica e nos próprios processos de canonização. Não terá sido por acaso, como observa Gabriela Zarri,⁸ que durante um longo período que vai de 1523 a 1588, todos os processos de canonização ficam suspensos. Este longo silêncio da Igreja em matéria de canonização é muito provavelmente uma resposta do papado às críticas, numa atitude de prudência que deve ter estado aliada ao desejo de reformar, controlando e centralizando o processo de reconhecimento e a canonização de novos fenómenos de culto e devoção que foram surgindo, não obstante a polémica levantada. Este desejo de reforma, podemos dizer, conduziu à instituição da *Sagrada Congregação dos Ritos* em 1588 pelo Papa Sisto V, que tornaria possível a reforma completa dos processos de canonização levada a cabo por Urbano VIII ao longo da primeira metade do séc. XVII.⁹

⁷ Chiesa: 211.

⁸ Zarri 2005: 255.

⁹ Sobre esta matéria veja-se, p. ex. Ditchfield 2005: 261-329.

É certo que o culto dos santos sai reforçado do Concílio de Trento, mas também mais controlado o seu aparecimento, centralizada em Roma a sua canonização e ainda, como defendia Melchior Cano enviado de Carlos V ao Concílio, protegido da superstição e de uma hagiografia pouco credível, por vezes fruto de falsificações e propagadora de uma visão deturpada da santidade e da miracologia. A Hagiografia, como escrevia este teólogo dominicano no *De locis theologicis*,¹⁰ exigia um sentido crítico na leitura das fontes. Como podemos ver, também nesta medida, a renovação da literatura hagiográfica, e do próprio culto dos santos, não foi alheia ao Humanismo Renascentista, não só no seu cuidado com a beleza formal do texto mas também com o rigor histórico e filológico.

É que, na verdade, como já concluiu Gian Gordini¹¹ no seu estudo sobre o método dos chamados bolandistas que lançaram os alicerces da Hagiografia como ciência crítica, a sua grande obra resultou mais da formação e do zelo filológico dos humanistas, pioneiros desta escola, do que das críticas e polémicas lançadas ao culto dos santos durante o período das reformas. Embora a obra a que deram início, os *Acta Sanctorum*, mantivesse uma natureza apologética, o objetivo do Padres jesuítas, primeiro o P.e Roseweyde (†1629) e depois o P.e Bolland (†1665) com os seus colaboradores, era reconstituir os antigos documentos hagiográficos na sua autenticidade, o que pressupunha um trabalho de historiografia que eliminava das *legendae* os elementos fabulosos e fantásticos que se tinham incrustado naquelas narrativas ao longo dos séculos. Presidia a este labor uma exigência crítica de verdadeira filologia, a comparação de fontes para expurgação do que afastava o texto da verdade histórica, no entanto, esta literatura hagiográfica renovada não pretendia fazer historiografia pura e simples com intuito de disponibilizar informações sobre os santos, heróis do cristianismo, mas manter viva a sua memória nos fiéis e inspirar nestes o desejo de imitar esses heróis.¹²

Além disso, a literatura hagiográfica redigida depois do Concílio de Trento é também utilizada como veículo de afirmação da ortodoxia, acentuando-se esta ou aquela característica do santo celebrado para ilustrar aspetos doutrinários redefinidos em Trento, como a sacramentalidade da Eucaristia, a defesa da eficácia salvífica das obras *versus* o primado da Graça,

¹⁰ *Apud* Grégoire 1991: 32.

¹¹ Gordini 1991: 59.

¹² Gordini: 65.

a validade da oração ou o poder intercessor dos santos.¹³ Figuras heroicas renovadas, estes santos são argumentos vivos do programa de Trento, quer sejam santos antigos interpretados à luz de Trento, quer sejam santos mais recentes que foram eles próprios agentes da Reforma católica, como foi o caso de St^a Teresa de Ávila, St^o Inácio de Loiola ou de S. Carlos Borromeu, canonizados no início do séc. XVII.

Uma outra marca das influências do Humanismo Renascentista mais visíveis na produção hagiográfica foi o desenvolvimento da biografia devota. De facto, ainda nos finais do séc. XV, na continuidade de uma hagiografia tradicionalmente organizada em catálogos de santos e dos seus milagres, na esteira dos calendários e menológicos de ascendência litúrgica, surgem coleções de biografias de homens ilustres de ordens religiosas que são claramente influenciadas pelo género biográfico cultivado na antiguidade por Suetónio, ou por Plutarco, um dos autores antigos mais traduzidos e imitados no Renascimento.¹⁴ São catálogos de *vitae* de membros de Ordens Religiosas, que estas mesmas organizam e seguramente são influenciadas pelo género biográfico epidítico muito praticado pelos humanistas. Ao ideal do herói digno de memória, nestas coleções acrescenta-se o conceito de santidade, uma vez que os santos são, por excelência neste contexto, figuras merecedoras de memória e objeto de imitação. Muitas vezes, estes relatos biográficos, para além de prestigiarem a Ordem a que pertenciam os biografados, destinar-se-iam depois a ser utilizados em processos de beatificação ou canonização, pois foram redigidos com alguma consciência histórica, recorrendo a testemunhos directos, notícias recolhidas direta ou indiretamente, fontes originais, etc...

O incremento da biografia devota por influência da redescoberta de Plutarco foi mais um dos contornos do Humanismo Renascentista a que a literatura Hagiográfica não foi de todo alheia. Como observou o historiador André Vauchez¹⁵ num dos seus vários estudos sobre a santidade, assistimos, no fim da Idade Média ou início da modernidade, a uma mudança na tipologia hagiográfica: de santos admiráveis pelos seus prodígios e milagres, passamos a ter santos imitáveis, santos-heróis que encarnam no seu *exemplum* as virtudes e que se espera movam o leitor e o fiel ao desejo de os imitar na sua vida. Segundo o mesmo historiador, o próprio conceito de ‘santidade heroica’, que encontramos pela primeira vez explicitado no processo de

¹³ Miranda Urbano 2016: 169; Miranda Urbano 2011.

¹⁴ Soares 2003: 196.

¹⁵ Vauchez 1991: 162.

canonização de St^a Teresa de Ávila no séc. XVII, é um produto do Humanismo Renascentista.¹⁶ Pensamos que parte do sucesso desta leitura do ‘santo’ como herói imitável na literatura hagiográfica dos séc. XVI -XVII, se explica pelo sucesso que teve no Humanismo Renascentista uma concepção aristotélica da arte como *mimesis*, com um forte ascendente moral.

O Humanismo português participou também nesta renovação literária da hagiografia. O tema hagiográfico foi visitado recorrentemente pelos nossos humanistas, pois a celebração dos santos marcava a vida não só religiosa como civil, académica, etc... Em todos os géneros literários os santos são tema: no teatro, na oratória, na prosa e na poesia narrativas, no epigrama...

Foi precisamente na poesia que mais se destacou então a renovação literária da Hagiografia em Portugal. O género poético foi considerado pelos nossos humanistas o mais sublime para a celebração dos santos e das suas vidas edificantes. Não deve ter sido indiferente a esta preferência a divulgação que conheceram entre nós não só a obra de Spagnoli Mantuano como posteriormente a *Arte Poética* (1527) de Jerónimo Vida que marcou a poesia cristã do séc. XVI. E é neste contexto que compreendemos, por exemplo, o pensamento do grande humanista português, D. Jerónimo Osório, sobre o grande valor dos poetas e a função da poesia, assunto já estudado por Sebastião Tavares de Pinho no seu artigo ‘poética e poesia em D. Jerónimo Osório’.¹⁷

Como observa Sebastião Pinho, de acordo com o nosso humanista, os poetas têm por missão imitar nos seus versos, com verdade e elegância, os costumes dos homens.¹⁸ Dos poetas, por isso, não podemos esperar a verdade histórica, mas a verdade da poesia. Quando apresenta a verdade com o recurso à ficção poética, aos ornatos da mitologia e das lendas literárias, o poeta pode tornar mais bela e eloquente a verdade para, assim, ‘mais facilmente atrair os homens ao desejo das virtudes’¹⁹. Esta distinção e valorização da forma literária na transmissão da mensagem tão claramente definida por D. Jerónimo Osório, vamos encontrá-la em alguns exemplos da literatura hagiográfica do Humanismo português. Não podemos deixar de referir aqui o poema épico novilatino de André de Resende, *Vincentius levita et martyr*,²⁰ que, para além de se encontrar em perfeita consonância com o movimento de renovação literária, promove simultaneamente um

¹⁶ Vauchez 1981: 606.

¹⁷ Pinho 1983-84.

¹⁸ Ibidem 242.

¹⁹ Ibidem 243.

²⁰ Resende 1545.

movimento de reforma, de renovação espiritual e de piedade, como bem demonstra a recente e excelente dissertação de mestrado de Gil Teixeira que finalmente torna acessível ao leitor comum esta epopeia através da sua versão para português.²¹ O poema, que celebra o herói S. Vicente, recheado de erudição e ressonâncias clássicas é, como já escrevera Aires Nascimento, para além de uma afirmação poética, um ato de piedade.²² De algum modo, a figura de S. Vicente renasce *aggiornata* neste poema erudito.

Mas o séc. XVII seria mais produtivo na publicação de poesia hagiográfica. Recordamos a obra poética do jesuíta Manuel Pimenta († 1603), que embora composta no séc. XVI viria a ser publicada postumamente em 1622. Merecidamente foi há pouco publicada a sua tradução que vem trazer um grande contributo para o estudo da poesia novilatina da Companhia de Jesus.²³ Sem pretender uma enumeração completa recordamos ainda o P. Francisco Macedo, futuro Fr. Francisco de St^o Agostinho de Macedo, o P. Francisco de Mendoza e o P. Bartolomeu Pereira.

Deste último chegou-nos uma obra prima da poesia hagiográfica novilatina em Portugal. Trata-se de um exemplo muito expressivo do que o espírito de renovação literária do Humanismo Renascentista viria a produzir no domínio da hagiografia. O *Paciecidos libri duodecim*²⁴, uma epopeia novilatina em doze cantos, com mais de 6000 versos, celebra o martírio do Provincial do Japão, o P. Francisco Pacheco, juntamente com oito missionários, europeus e asiáticos.

Esta epopeia, inequivocamente emuladora do modelo homérico-virgiliano, terá em vista a beatificação de mais um mártir jesuíta, mas também é dominada por outras intenções, igualmente decorrentes da sua natureza hagiográfica: celebrar, para além do mártir, a ação missionária da Companhia, e mover o leitor à imitação do exemplo de Francisco e dos companheiros, ou pelos menos a aderir aos seus ideais espirituais (*celebrare et mouere ad imitandum*). Certamente que o *Livro da Vida e Martírio do Bem-aventurado Padre Francisco Pacheco*²⁵ em prosa vernácula, manuscrito que só no séc. XX viria a ser transcrito e impresso, teria de um modo geral

²¹ Teixeira 2018.

²² Nascimento 2002: 266.

²³ Pimenta 2017.

²⁴ Pereira 1640.

²⁵ O manuscrito, redigido por um jesuíta, é no entanto anónimo. Foi descoberto na Biblioteca do Paço de Vitorino da Donas, transcrito e editado por José Gomes de Abreu. Cfr. Abreu 1984-1985.

as mesmas intenções, mas a epopeia mostrava-se a esta altura mais eficaz na prossecução dos mesmos objetivos. Com efeito, foi um texto muito celebrado quer pelos contemporâneos quer no século seguinte. António dos Reis, no seu *Enthusiasmus Poeticus*, compara Bartolomeu Pereira a Virgílio²⁶, e o biógrafo jesuíta, António Franco, testemunha que esta epopeia andava na ‘estimação de todos os doutos’.²⁷ Este sucesso teria justificado uma segunda edição em Génova, em 1750. Mais tarde, já depois da beatificação de Francisco Pacheco, no séc. XIX, surgia uma edição com a versão francesa da autoria de Guichon de Grandpont.²⁸

Como é visível pelos pareceres que integram a primeira edição do *Paciecidos*, parte do sucesso deste poema deveu-se à sua dimensão literária, à escolha do género épico sublime, emulador das grandes epopeias antigas, mas também ao respeito pela natureza hagiográfica do texto. Os vários pareceres elogiam em Bartolomeu Pereira a elevação de um estilo literário imitador dos clássicos aliado ao respeito integral pela ortodoxia da fé, no tratamento de um tema tão grande como o martírio, em suma, elogiam a conciliação do saber humanista e literário do seu tempo com a matéria sagrada que canta na sua epopeia. Para o elogiar, Frei António das Chagas²⁹, por exemplo, diz que ele retrata com o ‘pincel cristão’ o martírio dos seus, simultaneamente cantando com arte e ‘à maneira católica’³⁰. Frei Filipe Moreira (professor de Sagrada Escritura em Coimbra) afirma que ele ‘conjugava a mais grave verdade da Fé com a livre capacidade de imaginar, numa amigável aliança com a piedade’³¹. O P. Pedro Peixoto, professor de Filosofia no Colégio de Coimbra, por sua vez, elogia a articulação exemplar entre a ficção e a história.³² E, com efeito, esta é uma preocupação que Bartolomeu Pereira explicita num texto que dirige ao leitor antes do poema, em que se mostra claramente consciente das exigências críticas do seu tempo. Trata-se de uma *Vida* de Francisco Pacheco que tem como finalidade lançar luz sobre a

²⁶ Reis 1748: 8, 11.

²⁷ Franco 1717-1719: 1, 154.

²⁸ Alfred Guichon de Grandpont, *La Paciecide*, Paris, 1887.

²⁹ Não se trata do célebre homónimo, mas de um franciscano do Convento de S. Francisco de Lisboa, incumbido pela Inquisição de censurar a obra.

³⁰ “lucem insignis poeta, haud Ethnicis aliorum licentiis, sed Christiano penicillo, suorum facinora, mirifice depingens” Pereira 1640: p.s.n

³¹ “seueram Fidei ueritatem cum libera potestate fingendi, idque amico foedere pietatis”. Pereira 1640: p.s.n

³² ‘Stat cum historia iusta fictio’. Pereira 1640: p.s.n

epopeia, de modo a que o leitor facilmente distinga entre verdade histórica e ficção e ornamentos da poesia. Como ‘em matéria sagrada não se pode mentir’³³, escreve Bartolomeu Pereira, decidiu apresentar ao leitor uma *Vida* de Pacheco para que, lendo-a, compreenda que tudo o que não encontrar nela mas encontrar no poema é ornamento da poesia.

E na verdade, embora o poeta organize os factos históricos de acordo com uma arquitetura épica de modelo clássico, narrativa *in medias res*, analepses e prolepses, retardamentos, episódios fantásticos e digressões descritivas, o poema respeita rigorosamente os factos históricos. Mais ainda, se nas fontes históricas encontramos referências a factos prodigiosos eventualmente identificáveis como milagres do herói, eles são cautelosamente omitidos no poema. Este é mais um aspeto da composição de Bartolomeu Pereira que revela a sua procura consciente de uma hagiografia que responda a novas exigências, não só literárias e críticas como canónicas. Nesta medida, o poeta procura respeitar as normas do direito processual de canonização que os decretos de Urbano VIII vinham determinando, na tentativa de controlar o aparecimento de novos cultos e certamente ainda como resposta à polémica levantada pelas reformas protestantes em torno do culto dos santos.³⁴ Naqueles decretos proibiu-se a impressão de livros sobre a vida, milagres, revelações, etc.. de homens com fama de santidade, sem o reconhecimento prévio do Ordinário que deveria instruir o processo e aguardar a sua resolução. Foi certamente por esta razão que o *Livro da Vida e Martírio do Bem-aventurado Padre Francisco Pacheco* ficou inédito até ao séc. XX.³⁵ E foi também por esta razão que Bartolomeu Pereira omitiu episódios ‘milagrosos’ relatados não só naquele manuscrito, como na *Carta Anua de 1627*. Ambos referem, por exemplo, a cura prodigiosa de

³³ ‘Hinc ego operi ut nostro consulerem, Pacieci uitam praemittendam censui, quae tum rerum, ac temporum ordinem seruando, poesi lucem daret, tum etiam cum in re sacra non liceat ementiri legentem doceret, quidquid hic non inueniret poesos ornamentum esse et chlamydis lacínias commentitiae.’ Pereira 1640 p.s.n.

³⁴ Os decretos de Urbano VIII fundamentais nesta matéria datam de 1625, 1631 e 1634 e foram reunidos e publicados em 1642. Urbano VIII 1642.

³⁵ Esta foi uma das fontes históricas de Bartolomeu Pereira, para além da *Relação Breve da prisão por causa de nossa S.ta fêe do P. Francisco Pacheco Provincial da Companhia de JHS de Japão e de outro da mesma Companhia e muitos seculares japões com algumas outras cousas mayes* (Este manuscrito encontra-se no Arquivo Romano da Companhia de Jesus, *Jap./Sin*, 29, fol 100f-102v) e da *Carta Anua de 1627 (Jap/Sin 61 Anua do Japão p.^a nosso mui Rev.^{do} Pe Muttio Vialesche R.^{ssimo} geral da Comp.^a de Jesus do anno de 1627* do mesmo Arquivo).

alguns doentes que, com a devida devoção às relíquias, comeram uns restos do pão de que Francisco Pacheco e os companheiros se tinham alimentado em casa de um agricultor, quando eram levados para Nagasaki onde seriam executados na fogueira.³⁶ Bartolomeu Pereira, no seu poema, louva como preciosa relíquia esse pão deixado pelos cativos, mas não faz qualquer alusão ao milagre.³⁷ Se o fizesse, desrespeitaria as normas decretadas por Urbano VIII e poderia ver-se impedido de publicar o seu poema.

A própria escolha da forma poética, julgamos, poderá ter sido determinada também por aqueles motivos, pois permitia ao poeta glorificar no plano literário o herói, sem perigo de incorrer nalgum desvio que impedisse a aprovação eclesiástica do poema. A forma poética funcionou, pois, como espécie de escudo de defesa da liberdade do poeta como se vê nas palavras que dirige ao leitor e a que acima nos referimos: “Na poesia é ainda costume revestir de tal modo a verdade autêntica da história, com as vestes da ficção que a custo podemos distinguir o que é verdade do que é imaginação.”³⁸

E assim justifica o autor, como acima dissemos, a publicação de uma *Vita Pacieci* antes do poema:

“decidi expor-vos antecipadamente a vida de Pacheco que, assim como a respeito da ordem das coisas e das sequências, poderá trazer luz sobre a poesia, também do mesmo modo, (como nas coisas sagradas não podemos mentir) mostrará ao leitor que aquilo que aqui não encontrar é ornamento da poesia, veste e adereço, fruto da imaginação.”³⁹

³⁶ Relata assim a *Carta Anua* de 1627: “Despidindose do dono da casa, tomando elle tres pedaços do pão que comeram os padres estes sobejavão os escondeo e guardou por reliquias, e depois dando delles a doentes de terçans, e comendoos com fêe e devoção sararão dellas.” Cfr. fol 19v. O autor do *Livro da Vida* escreve: “Guardou por relíquias o piedoso cristão os pedaços de pão de que os Santos comeram e dando-os depois a alguns doentes, sararam e louvaram todos ao Senhor.” Cfr. Gomes de Abreu 1984: 367.

³⁷ Em apóstrofe ao anfitrião dos futuros mártires, o poeta afirma: “por uma migalha da tua mesa recusaria a ambrósia, buscaria apenas os restos desse pão sagrado deixados pelos cativos, guardaria na alma e conservaria no coração, as migalhas que caíssem por terra.”; “(...) tuae pro fragmine mensae/ Ambrosiam abiicerem, solum remanentia uinctis/ Frusta piaie cereris colerem, terraque cadentes/ Reliquias animo seruarem, et corde tenerem.” *Paciecidos*, X, 477-480.

³⁸ “Solet deinde in poesi nuda historiae ueritas laciniosis fictionibus ita circumuestiri, ut quae sint uera, et quae fabulosa uix possint discerni.” Cfr. “Praepositur uita...” Pereira 1640: p. s. n.

³⁹ “(...) Pacieci uitam praemittendam censui, quae tum rerum, ac temporum ordinem seruando, poesi lucem daret, tum etiam cum in re sacra non liceat ementiri,

Além disso, é na epopeia, por excelência, que entram em ação os heróis e as suas virtudes. Um texto no estilo elevado da língua latina, num género poético prestigiante como o épico, de acordo com as exigências literárias e críticas do humanismo coevo, seria mais eficaz do que a prosa vernácula do *Livro da Vida*, quer para a promoção da figura hagiográfica, quer para os objetivos do texto de natureza hagiográfica: a celebração do ‘santo’ e a edificação do leitor. O que com maioria de razão se verifica, uma vez que se trata de uma composição destinada ao público instruído dos colégios da Companhia de Jesus. Nesta medida, a epopeia de Bartolomeu Pereira correspondia inteiramente às expectativas do leitor humanista, como se depreende do parecer do Padre António Leite, professor de Filosofia no Colégio de Évora, que louva a riqueza ‘pedagógica’ (diríamos hoje) do engenho do poeta, fecundo em todas as artes como se de uma só se tratasse, ele que ensinou Humanidades, Retórica, Filosofia, Teologia e Sagrada Escritura.⁴⁰

Nesta epopeia hagiográfica, a figura do herói, missionário e mártir, envolvida na tradição clássica, nas alegorias e nas figuras mitológicas, a cada momento comparável a Ulisses, ou a Eneias, torna-se superior a todos eles, um herói do seu tempo, capaz de arrastar novos missionários para o Oriente e, eventualmente, para o martírio. Podemos dizer que o *Paciecidos* é um exemplo expressivo de uma hagiografia renovada pelo Humanismo Renascentista. Um texto hagiográfico fiel à sua natureza celebrativa e edificante, sem deixar de corresponder às exigências do seu tempo.

Mas a influência do Humanismo Renascentista na renovação da Hagiografia em Portugal, como acima dissemos, não se ficou pela poesia. Também entre nós se sentiu o apelo humanista à produção de coleções e catálogos não só de vidas de santos como de figuras ilustres, eventuais candidatos à beatificação e canonização, exemplos de virtude em ação, modelos *ad imitandum*. São exemplo deste esforço a *Historia Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga, e dos Santos, e Varoens illustres, que florescerão neste Bispado*, de D. Rodrigo da Cunha, editada em Braga no ano de 1635, ou a *Gloriosa Coroa de esforçados religiosos da Companhia de Jesus* (1642), obra do jesuíta Bartolomeu Guerreiro. Esta última, uma coleção de *Vidas de*

legentem doceret, quidquid hic non inueniret poeseos ornamentum esse, et chlamydis lacinias commentitiae.” Cfr.”Praepositur uita...” Pereira 1640: p. s. n.

⁴⁰ “ omnia plane egregii poetae commendant immortalitate dignum ingenium, singularium arrium, quasi unius tantum, faecundum: sic enim ille Humanitatem, sic Rhetoricam, sic Philosophiam, sic Theologiam docuit, sic modo diuinam scripturam sacer interpres profitetur...” Pereira 1640: p.s.n.

jesuítas que morreram pela fé, é também muito cuidadosa com os decretos de Urbano VIII, e evita no título o termo ‘mártir’, optando pela metáfora da coroa que acompanha a iconografia dos mártires. Nas longas páginas em que explicita o título, Bartolomeu Guerreiro afirma que não há dúvida de que os religiosos jesuítas que morreram pela fé merecem a designação de ‘mártires’, mas acrescenta: “Baste-nos chamar-lhe coroa de soldados esforçados, para falarmos com rigor eclesiástico e católico e com as próprias formalidades da Igreja Santa”.⁴¹ E conclui: “Damos-lhe o que podemos, que é venerá-los com a esperança de que a Sé Apostólica os declare por tais.”⁴²

Outra coleção de tipo hagiográfico, dedicada a mártires jesuítas, é o *Fasciculus e Iapponicis floribus suo adhuc madentibus sanguine* do P. Antônio Francisco Cardim, procurador da Província do Japão em Roma, (publicado naquela cidade, em 1646) e a sua versão portuguesa, *Elogios e Ramalhete de flores borrifado com o sangue dos religiosos da companhia de Jesus a quem os tiranos do império do Japão tiraram as vidas por ódio da fé católica*, publicado em Lisboa, em 1650. São ambas as versões enriquecidas com gravuras primorosas que retratam cada missionário no martírio, destinadas a divulgar e promover nacional e internacionalmente a obra missionária da Companhia de Jesus provada no martírio dos seus membros.

Obra de maior fôlego e mais abrangente seria o projeto de coleção hagiográfica, começada por Jorge Cardoso, o *Agiolôgio Lusitano dos sanctos e varones illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*. Jorge Cardoso reuniu os santos portugueses dos primeiros seis meses do ano em três volumes, publicados em 1652, 1657 e 1666. Décadas mais tarde, D. Antônio Caetano de Sousa faria um esforço por continuar esta série e publicou um quarto volume, em 1744, com os meses de Julho e Agosto.⁴³

Publicada no início do séc. XVIII a obra do jesuíta Antônio Franco merece também uma referência, pois prossegue na linha de apresentação de biografias edificantes de finalidade e estilo a maior parte das vezes coincidentes com os da hagiografia.⁴⁴ Depois de um longo trabalho de recolha e organização de documentos dispersos sobre as vidas de alguns membros da Companhia de Jesus que se distinguiram pelo exercício das

⁴¹ Guerreiro 1642: 11.

⁴² *Ibidem* 16.

⁴³ Fernandes 1996.

⁴⁴ Certamente ao serviço do objetivo tão caro à Companhia de Jesus, de fazer memória dos seus *ad intra*, mas também para divulgar *ad extra* as vidas edificantes e as obras dos seus membros. Cfr. Miranda Urbano 2014: 297-308.

virtudes ou pela morte em nome da fé, o jesuíta recolheu e organizou três volumes biográficos que publicou ao longo de seis anos (1614-1619), cada um dedicado a um dos três noviciados da Companhia na Província Portuguesa. A *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio do Espírito Santo de Évora*, publicado em Lisboa, no ano de 1714; A *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus na Corte de Lisboa*, publicado no Colégio das Artes, em Coimbra, em 1719 e A *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra*, em dois tomos, publicados no Colégio das Artes respetivamente em 1717 e 1719.

Cada volume contém as vidas edificantes de jesuítas que se formaram naquele Noviciado, ordenadas mensalmente pelo *dies natalis* do biografado, seguindo, portanto, o critério da celebração da memória dos santos no dia da sua morte. Em todos os volumes se repete uma ‘protestaçam’ do autor que se defende de eventuais acusações de transgressão dos decretos de Urbano VIII.

“Porque nesta obra se trata de homens de virtude, & muitas cousas, que parecem milagrosas, martyrios, revelações, profecias, conformandome em tudo com a vôtade da Igreja & decretos, que nesta matéria hã do Sancto Padre Urbano VIII, declaro, que sô quero, que estas cousas... se tomem somente no sentido que a Igreja as costuma permitir. Nem com a narração destas cousas quero que tenham algum culto ou opinião de sanctidade...”⁴⁵

É de assinalar nesta obra o esforço do P. António Franco por oferecer aos membros da Companhia, especialmente aos noviços, a quem em primeiro lugar dirige a sua obra⁴⁶, ‘mil modos de exercitar todas as virtudes christans’, fazendo memória dos seus ‘antepassados’ e apresentando os seus *exempla* dignos de crédito não só pela piedade que representam mas também pelo critério historiográfico que presidiu à sua elaboração. António Franco manifesta a sua consciente preocupação por revolver todos os arquivos de várias casas da Companhia, não se poupando a trabalho, para poder oferecer um obra digna de crédito e bem documentada, como se vê nas suas palavras:

“Em tudo procurei verdade, fazendo todas as diligências, que pude; por isso no fim das vidas allego de ordinário os documentos por onde escrevi, &

⁴⁵ Cfr. Franco 1717-1719.

⁴⁶ Franco 1717: 1, 3.

com que me ajustei... porque estas allegações fazem na Historia grande fe; podendo sempre verse as fontes donde se dis, que a tal cousa se recolhera.”⁴⁷

Em cada volume, António Franco acrescenta às vidas edificantes um catálogo dos religiosos que ali foram noviços e que ‘escreveram livros’, fazendo jus ao padrão de excelência consagrado nas Constituições da Companhia que se propunha formar nos seus membros homens simultaneamente virtuosos e doutos, *simul probos ac doctos*.⁴⁸ No entanto, como ele próprio escreve, embora sejam os dois polos em cujo torno se move a Companhia, as *Virtudes* e as *Letras*, estas servem de sombras, somente, ‘com que mais realce a Imagem da Virtude’.⁴⁹

Com o objetivo de internacionalizar a devoção por estes *exempla*, o P. António Franco publicaria ainda uma outra coleção ‘hagiográfica’ resumindo sinopticamente aquelas *Vidas*, desta vez em língua latina. O *Annus Gloriosus Societatis Iesu in Lusitania*, publicado em Viena de Áustria, em 1720⁵⁰, também este organizado mensalmente pelo *dies natalis* de cada varão ilustre em virtude.

Nestas biografias espelhava-se a virtude em ação, fazendo memória das vidas que deviam edificar o leitor, especialmente o jesuíta em formação, movendo-o ao desejo de imitar os seus maiores. Hoje, esta obra constitui a maior coleção biográfica da Companhia de Jesus em Portugal, e graças ao critério historiográfico com que foi redigida, pese embora a sua característica apologética associada à sua natureza hagiográfica, constitui um documento precioso para quem, a partir de diferentes perspetivas, investiga a história e a ação da Companhia de Jesus nos seus vários domínios.

Concluindo: no contexto das reformas, em que é posta em causa a legitimidade da devoção pelos santos e o seu poder intercessor, a hagiografia é objeto de um processo de renovação em várias dimensões. Esta renovação é visível no registo de novos temas, de uma expressão literária mais elaborada, de diferentes tipologias de santidade, e de um esforço de resposta a novas exigências críticas e historiográficas. Para compreender este processo, é

⁴⁷ Ibidem-

⁴⁸ Miranda 2011: 475.

⁴⁹ Franco 1717, 2, prólogo, p.s.n.

⁵⁰ Vale a pena reproduzir aqui o título na íntegra: *Annus Gloriosus Societatis Iesu in Lusitania, Complectens Sacras Memorias illustrium virorum qui virtutibus, sudoribus, sanguine, Fidem, Lusitaniam, Societatem Iesu, in Africa, Asia, America ac Europa, felicissime exornarunt, succinta narratione congestas*. Franco 1720.

preciso estudá-lo no contexto do vasto movimento de renovação cultural que foi o Humanismo Renascentista e de que ele participou plenamente. A centralidade dos *Studia Humanitatis* no ensino, a consequente preocupação filológica na reconstituição das fontes à sua originalidade, a influência modelar dos autores antigos, o sucesso de certos gêneros literários (como a biografia, a poesia épica, o teatro) e além disso uma visão humanista e ciceroniana valorizadora de um saber enciclopédico, e uma perspectiva aristotélica da arte como necessariamente moral, promoveram a renovação da literatura hagiográfica. Podemos, pois, afirmar que esta nova hagiografia, que vê então lançados os alicerces do seu nascimento como ciência crítica, tem profundas raízes nas preocupações críticas e filológicas e nas exigências formais do Humanismo Renascentista.

Bibliografia

- Abreu, J. (1984-1985), “Beato Francisco Pacheco—Subsídios biográficos”, *Arquivo de Ponte de Lima* V (1984): 377-390; VI (1985): 355-371.
- Chiesa, M. (1998), “Agiografia nel Rinascimento: esplorazioni tra i poemi sacri dei secoli XV e XVI”, in L. Genaro (coord.), *Scrivere di Santi*. Roma: Viella, 205-224.
- Cunha, R. (1635), *Historia Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga, e dos Santos, E Varoens illustres, que florescerão neste Bispado*. Braga.
- Ditchfield, S. (2005), “Il Mondo della Riforma e della Controriforma”, in A. Benvenuti et alii, *Storia della Santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 261-329.
- Fernandes, M. (1996), “História, santidade e identidade”. O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto”, *Via Spiritus* 3: 25-68.
- Franco, A. (1714), *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio do Espirito Santo de Evora do Reyno de Portugal*. Lisboa.
- Franco, A. (1717), *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus na corte de Lisboa*. Coimbra.
- Franco, A. (1717-1719), *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra*. Coimbra, 2 vols.
- Franco, A. (1931), *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal*. Prefácio e notas de Francisco Rodrigues. Porto.
- Gordini, G. (1991), “L’opera dei bollandisti e la loro metodologia”, in M. Andreazza, et alii, *Santità e Agiografia*. Genova: Marietti, 49-73.

- Grandpont, A. (1887), *La Paciecide*. Paris.
- Grégoire, R. (1996²), *Manuale di Agiologia, Introduzione alla Letteratura Agiografica*. Fabriano.
- Guerreiro, B. (1642), *Gloriosa Coroa de esforçados religiosos da companhia de Jesus, mortos pela fé católica nas conquistas dos reinos da coroa de Portugal*. Lisboa.
- Miranda, M. (2011), “A Ratio Studiorum e o desenvolvimento de uma cultura escolar na Europa moderna”, *Humanitas* 63: 473-490.
- Miranda Urbano, C. (2011), “Ortodoxia e heterodoxia no início da modernidade: Poesia hagiográfica neolatina ao serviço da apologética jesuítica”, in C. Soares, et alii (coords.), *Norma e Transgressão II*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 289-304.
- Miranda Urbano, C. (2014), “O biógrafo António Franco SJ, autor da *Imagem da Virtude*”, *Humanitas* 66: 297-308.
- Miranda Urbano, C. (2016), “A Hagiografia depois de Trento”, in J. E. Franco, et alii (coords.), *Concílio de Trento. Inovar na Tradição. História, Teologia, Projecção*. Universidade de Alcalá, 167-173.
- Miranda Urbano, C. (2018), “The Paciecidos of Pereira SJ (coimbra 1640): a Neo-latin epic paraphrasing a *Vita*”, in V. Milazzo & F. S. Barcellona (coords.), *Bilinguismo e scritture agiografiche*. Roma: Viella, 207-226.
- Nascimento, A. (2002), “Aspectos da *Pietas* em André de Resende”, in *Cataldo e André de Resende. Congresso Internacional do Humanismo Português*. Lisboa, 257-274.
- Pereira, B. (1640), *Paciecidos: libri duodecim: decantatur clarissimus P. Franciscus Paciecus Lusitanus, Pontlimiensis, è Societate Iesu, Japponiae Provincialis eiusdem Ecclesiae Gubernator; ibique uiuus pro Christi fide lento concrematus anno 1626*. Conimbricæ.
- Pimenta, M. (2016), *Opera Omnia*, I, Estabelecimento do texto latino Pinho, S.T., introdução, tradução e notas Pinto, A. G.. Coimbra: Imprensa da Universidade. Coleção Portugaliae Monumenta Neolatina.
- Pinho, S. (1983-84), “Poética e poesia em D. Jerónimo Osório”, *Humanitas* 35-36: 221-255.
- Reis, A. (1748), “Enthusiasmus Poeticus”, in *Corpus Illustrium Poetarum lusitanorum qui latine scripserunt*. Lisboa, 8 vol.
- Resende, A. (1545), *Vincentius Leuita et Martyr*. Lisboa.
- Soares, N. (2003), “Plutarco no Humanismo Renascentista em Portugal”, *Humanitas* 55: 193-221.

- Teixeira, G. (2018), “Entre textos: da epopeia *Vincentius Leuita et Martyr* de André de Resende a *Os Lusíadas* de Camões”. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, sob orientação de Belmiro Fernandes Pereira.
- Urbano VIII, (1642). *Decreta in seruanda... Accedunt Instructiones & declarationes quas Em. et Rev. S. R. E Cardinales Praesulesque Romanae Curiae ad id muneris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt*. Roma.
- Vauchez, A. (1981), *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: Ecole Française de Rome.
- Vauchez, A. (1991), “Saints admirables, saints imitables: Les Fonctions de l’hagiographie ont-elles change aux derniers siècles du Moyen Âge?” *Les Fonctions des saints dans le monde occidental*, Collection de l’École française de Rome. Rome, 161-172.
- Zarri, G. (2005), “L’età del Rinascimento e la cristianizzazione della società”, in A. Benvenuti et alii, *Storia della Santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 223-260.

**TRASMUNDO, SUEÑO Y PROFECÍA EN LOS *CANTOS DE LA BATALLA AUSONIA* DE PEDRO DE ACOSTA PERESTRELLO:
EL *DESCENSVS AD INFEROS* DE JUAN DE AUSTRIA**

**AFTERWORLD, DREAM AND PROPHECY IN *CANTOS DE LA BATALLA AUSONIA* BY PEDRO DE ACOSTA PERESTRELLO:
JOHN OF AUSTRIA'S *DESCENSVS AD INFEROS***

JUAN CARLOS JIMÉNEZ DEL CASTILLO

juanc.jimenezdc@gmail.com

Universidad de Jaén

<https://orcid.org/0000-0002-6310-9009>

Artigo recebido a 03-06-2019 e aprovado a 25-09-2020

Resumen

En este artículo analizamos una escena de *descensus ad Inferos* de los desconocidos *Cantos de la batalla ausonia*, una epopeya leparentina compuesta por el portugués Pedro de Acosta Perestrello a finales del siglo XVI. Nos proponemos demostrar la filiación virgiliana de este episodio y observar en qué medida han sido adaptados por el poeta algunos conceptos literarios y morales. Para ello tomamos como referencia las escenas de *catábasis* de la *Odisea* y de la *Eneida* y prestamos atención a los elementos tradicionales e innovadores introducidos por Acosta.

Palabras clave: Pedro de Acosta Perestrello, *Cantos de la batalla ausonia*, *descensus ad Inferos*, poesía épica, batalla de Lepanto.

Abstract

In this paper we analyze a scene of *descensus ad Inferos* of the unknown *Cantos de la batalla ausonia*, a Lepantine epic poem composed by the Portuguese Pedro de Acosta Perestrello at the end of the 16th century. Our purpose is to demonstrate

the Virgilian nature of this episode and to observe the extent to which the poet has adapted some literary and moral concepts. With this aim, we take as our starting point the scenes of *catabasis* of the *Odyssey* and the *Aeneid* and we pay attention to the traditional and innovative elements introduced by Acosta.

Keywords: Pedro de Acosta Perestrello, *Cantos de la batalla ausonia*, *descensus ad Inferos*, Epic poetry, Battle of Lepanto.

1. Introducción

Pedro de Acosta Perestrello, humanista y político portugués contemporáneo de Camões, compuso una epopeya en castellano, presumiblemente en los años setenta del siglo XVI¹, con motivo de la batalla de Lepanto (1571). La obra, titulada *Cantos de la batalla ausonia*, ha permanecido inédita hasta el momento y ha pasado desapercibida a lo largo de los siglos, hasta el punto de que parte de la crítica la ha dado por perdida.

El poema contiene una serie de elementos (temas, motivos, escenas) de indudable ascendencia clásica, pero que son reveladores sobre todo del apego de su autor al *epos* virgiliano: fórmula inicial de canto, símiles, écfrasis, escenas de amanecer, catálogos de héroes y naves, asamblea de héroes, digresiones narrativas, etc.

Aunque esta cuestión ya ha sido estudiada en otro lugar², quedan pendientes algunas observaciones y reflexiones que han de contribuir a una mejor comprensión de la estructura épica de este poema desconocido. Con este propósito, nos proponemos analizar aquí uno de los elementos que mejor denuncian la filiación virgiliana de esta epopeya: una escena de *descensus ad Inferos* en la que el héroe, Juan de Austria, desciende en sueños a los infiernos. Nuestro método de análisis consistirá en tomar como punto de partida tanto el concepto mismo de catábasis como los episodios clásicos de referencia: aquellos protagonizados por Odiseo y por Eneas. Prestaremos especial atención a la *Eneida*, que se erige, como comprobaremos, en el modelo principal de Acosta para esta escena. Asimismo, observaremos en qué medida el poeta luso recupera y adapta

¹ Hasta ahora no ha sido posible fijar una fecha para la composición del poema debido a la escasez documental sobre su autor.

² Jiménez del Castillo 2019: 137-161. Destacamos, asimismo, el estudio que realizamos sobre una escena de hospedaje naval incluida en los *Cantos*, en Jiménez del Castillo 2020: 35-56.

algunas nociones virgilianas literarias, pero también no literarias, como las concernientes a la religión y la moralidad³.

Ya abordamos en el trabajo citado⁴ la información bio-bibliográfica de Acosta, pero el carácter poco conocido de nuestro poeta y de su obra nos obliga detenernos aquí, por más que brevemente, en recuperar algunos datos sobre su vida y en ofrecer un sucinto estado de la cuestión sobre sus *Cantos*.

2. Vida y obras de Pedro de Acosta

Pedro de Acosta, cuyas fechas de nacimiento y muerte son desconocidas, era contemporáneo de Luís de Camões. Ostentó un puesto en la corte española bajo la protección de su compatriota Ruy Gómez de Silva, privado de Felipe II, y, presumiblemente, participó como capitán en la batalla de Lepanto. A partir de 1573, Acosta trabajó como secretario del rey Sebastián en Portugal⁵, donde también entraría en contacto con Cristovão de Moura, marqués de Castelo Rodrigo, cuyos vínculos con la monarquía española eran sobradamente conocidos. Esta relación y la inclusión de nuestro poeta en una *Memoria de los a quien se dieron cédulas quando se rendieron a Felipe II para la sucession deste reyno*⁶ pueden haber sido la principal causa de su ostracismo literario.

En cuanto a su producción literaria, la mayor parte de la que hay noticia se conserva en Lourenço Caminha⁷: una sátira a Madrid⁸ en castellano y, en portugués, unas *Lições de Job*, seis odas horacianas, seis epigramas, una égloga, siete octavas a san Pedro, doce sonetos, y dos epístolas: una dirigida al propio Moura y otra al monarca lusitano. Braga⁹ le atribuye un *Soneto que fez Pero da Costa no tempo das alterações de don Antonio, sendo ainda vivo el rey don Henrique*, y un poema épico en dieciséis cantos sobre la empresa de los portugueses en la India que, al parecer, no se ha conservado: *Descobrimento da India*.

³ Sobre esta misma escena del descenso de Juan de Austria, Rigaux 2018: 147-158 ha realizado un análisis desde el punto de vista poetológico, atendiendo sobre todo a su naturaleza como digresión ficcional.

⁴ Jiménez del Castillo 2019: 138-139.

⁵ Barbieri 2006: 155-156.

⁶ El escrito está reproducido en Faria y Sousa 1680: 119-120.

⁷ Caminha 1781: 17-75.

⁸ Barbieri 2006: 153-170 ofrece un estudio de esta sátira.

⁹ Braga 1874: 155.

2.1. El texto de los *Cantos de la batalla ausonia*: breve estado de la cuestión

Se han conservado, hasta donde hemos podido saber, dos versiones manuscritas de los *Cantos*. Ambas constan de 542 octavas reales repartidas en seis cantos, pero presentan diferencias entre los diversos materiales que contienen los ejemplares. En la primera versión, conservada en la Biblioteca del Castell de Peralada en Gerona (ms. 091)¹⁰, el poema, que carece de título, está precedido por una dedicatoria de Acosta a Felipe II y por una breve descripción de la obra por parte de su autor (fol. 156r.). En la segunda versión, conservada en la Biblioteca de la Hispanic Society of America (ms. 2376), el texto del poema, encabezado por el título “Los *Cantos de la batalla ausonia* por Pedro de Acosta” (fol. 2r.), está precedido por una dedicatoria a Pedro de Toledo, V marqués de Villafranca (fol. 1r.).

Esta segunda es una versión pulida de la primera: aquella presenta correcciones léxicas, sintácticas y métricas. A pesar de ello, el estado del poema conservado en el ejemplar americano hace pensar que no se trataba de una versión definitiva destinada a imprenta: además del hecho de que contiene errores propios de un copista que no debía de conocer muy bien el castellano, posee incorrecciones en común con el ejemplar catalán que han escapado a la *limae labor*¹¹.

3. El *descensus ad Inferos* de Juan de Austria: tradición y originalidad

3.1. Concepto y estructura de *descensus ad Inferos*

Katábasis o *descensus ad Inferos* podría definirse como un tipo específico de narración en el que un personaje extraordinario, auspiciado

¹⁰ Se trata de un facticio dedicado a don Pedro Manso de Zúñiga por el licenciado Valentín de Andosilla Salazar. Para una descripción de los escritos que lo integran, cf. Alzieu 1994: 1-18.

¹¹ López de Toro 1950: 62 y Alves 2001: 320-321 se hacen eco de dos versiones transmitidas por la crítica hispano-portuguesa que no se corresponden con las aquí descritas. La primera consistiría en un poema en seis cantos con un grabado del estandarte turco ganado por los cristianos tras sus últimos versos. A ella se han referido Barbosa 1752: 771, Caminha 1791: IX-X y García Peres 1890: 145. La segunda sería una versión acortada y reformulada en cuatro cantos precedidos de la pieza prologal dedicada al marqués de Villafranca. De esta segunda versión dan noticia Gallardo 1865: 24 y Menéndez Pelayo 1949: 126. Algunos como Adamson 1820: 193, Denis 1845: 244 y Hardung 1875: 3-20 no parecen conocer esta obra de Acosta; Romero Ortiz 1870: 94 y Figueiredo 1950: 24 la dan por perdida.

por una divinidad, viaja vivo al mundo de los muertos con un propósito concreto y con la intención de regresar¹². Este desplazamiento supone el quebrantamiento eventual de las leyes del tiempo y del espacio¹³, pues el héroe trasciende los límites de lo humano al transgredir la lapidaria norma que prohibía la entrada de los vivos en el inframundo. Su motivación, a tenor de los distintos casos de la mitología y la literatura, es de lo más diversa: el desafío heroico de Heracles, el amor de Orfeo por Eurídice, el deseo de Pirítoo y Teseo por Perséfone, o la búsqueda de conocimiento por parte de Odiseo y Eneas¹⁴. Tomando como punto de referencia, precisamente, las escenas de catábasis de la *Odisea*¹⁵ y de la *Eneida*, por cuanto se erigieron como los modelos principales de imitación¹⁶, podría decirse que estas constan de la siguiente estructura¹⁷:

1. Instrucciones previas. Circe (Hom. *Od.* 10.505-540) y la Sibila (Verg. *A.* 6.125-155) dan indicaciones a Odiseo y a Eneas, respectivamente, sobre los rituales y sacrificios que deben realizar antes entrar en contacto con el mundo de los muertos.
2. Nocturnidad. El ritual previo se realiza al caer la noche, el momento del día más propicio para lo oculto y lo misterioso.
3. Inmolación ritual. Siguiendo las instrucciones de sus respectivas guías, Odiseo y Eneas sacrifican animales a las divinidades ctónicas. En el caso de Odiseo, además, debe gestionar el acceso de las almas a la sangre, cuya ingestión habría de capacitarlas para hablar.

¹² Bernabé 2015: 31.

¹³ Calvo 2000: 67.

¹⁴ Calvo 2000: 3 ofrece varios criterios de clasificación para estos descensos: a) irrupción en el inframundo por violencia, b) descenso por coacción externa, o c) la naturaleza de aquello que se busca: uno de sus habitantes o conocimiento. Remitimos a Morales Harley 2012: 127-138 para un análisis de los descensos de estos héroes.

¹⁵ Como es sabido, dados los problemas de composición que presenta el canto XI, no hay consenso sobre si realmente se trata de una catábasis. González Merino 2013: 71-81 defiende que Odiseo no efectúa un descenso al inframundo, sino que contempla algunas zonas del interior desde el hoyo que cavó para verter la sangre de las reses según las instrucciones de Circe.

¹⁶ Sobre la perduración en la literatura española de algunos elementos clásicos referidos a la muerte desde la Edad Media al siglo XX, cf. Lida de Malkiel 1983: 371-449.

¹⁷ Algunos de los elementos que hemos integrado en esta estructura han sido estudiados por García Escrivá 2014: 85-91.

4. Topografía infernal. Aunque en la *Odisea* solo hay puntuales referencias a ciertas localizaciones infernales¹⁸, no existe una descripción del inframundo como tal. Virgilio, por el contrario, se recrea en una descripción del mundo de los muertos de inspiración platónica y que sirve de plataforma para la exposición de conceptos morales¹⁹.
5. Diálogos y encuentros con personajes fallecidos. La mayoría de las almas de los muertos suelen ser héroes, cuya aparición puede dar lugar a pequeños excursos mitológicos. Sin embargo, entre ellas ocupa un lugar especial, tanto para la propia escena como para el desarrollo narrativo del poema, el emotivo encuentro del héroe con uno de sus progenitores y el intento fallido de abrazo: Odiseo se reúne con el alma de Anticlea (Hom. *Od.* 11.152-224); Eneas, con la de Anquises (Verg. *A.* 6.679-892).
6. *Nekyomanteia*, o revelación oracular a los muertos. El héroe formula al alma de un fallecido una cuestión capital para su empresa heroica. Odiseo viaja a la entrada del inframundo para obtener información de Tiresias acerca de su viaje de regreso a Ítaca, y Eneas debe encontrar a su padre para que le revele cómo habría de terminar su misión en Italia y qué futuro aguarda a Roma.
7. Salida. Después de realizar el héroe su consulta, se marcha del mundo de los muertos. Odiseo, llevado por el miedo de que Perséfone le envíe desde el Hades la cabeza de la Gorgona, se marcha para dar encuentro a sus hombres. La salida de Eneas, en cambio, posee implicaciones más significativas, que abordaremos más abajo.

3.2. Estudio de la escena

Ofrecemos a continuación un análisis de la catábasis onírica de Juan de Austria estructurado según las etapas de su recorrido por el inframundo y a la luz del modelo virgiliano.

3.2.1. Prolegómenos

La catábasis de los *Cantos de la batalla ausonia*, como se ha dicho, se produce en el marco del ensueño. Al llegar el ejército cristiano a Préveza

¹⁸ Se menciona, por ejemplo, el campo de asfódelos, por donde camina Aquiles (Hom. *Od.* 11.539-541), y el Erebo, hacia donde se dirige el silente Ayante (Hom. *Od.* 11.563-564).

¹⁹ McLardy 2014: 28.

(1.XVIII), se cumple el principio de nocturnidad de las escenas clásicas de descenso a los infiernos: “Estrellas ya del cielo luminoso/ a sueño conbidauan y al reposo” (1.XXIII.7-8)²⁰; unos versos en los que Acosta logra reproducir el efecto de la aliteración virgiliana: *suadentque cadentia sidera somnos* (Verg. *A.* 2.9). Llegada la noche, Juan de Austria se retira para descansar y, una vez dormido, avanza volando por el inframundo envuelto en una nube (1.XXIV):

A la sazón el cuerpo retirado
en parte se reclina más secreta,
por afloxar las cuerdas al cuidado
con quanto más durmiendo las aprieta,
en nube fue del sueño allí tomado,
sin duros postillones ni estafeta
passaua por el aire sin uestigio
Coçito el infernal y lago estigio.

La nube, señal de intervención divina²¹, sirve al poeta como mecanismo para cambiar de escenario y acelerar la llegada del héroe a su destino, ignorando así algunos elementos de la estructura clásica de la escena como la figura de la guía o un ritual de entrada pagano. Acosta sí se detiene, en cambio, en la descripción de la topografía infernal y en la adaptación de los conceptos escatológicos virgilianos, como veremos en los siguientes subcapítulos.

3.2.2. El Aqueronte

Tras el encuentro de Eneas con Palinuro a orillas del Aqueronte, la Sibila muestra a Caronte el ramo de oro que autoriza la presencia allí del héroe (Verg. *A.* 6.295-417). Al otro lado del río, camino del Tártaro, la adivina amansa a Cerbero con una torta dormidera. Acto seguido, Eneas se encuentra con las almas de Dido y de algunos compañeros troyanos donde moran los condenados por falsa acusación, por suicidio, o por amor (Verg. *A.* 6.418-547).

²⁰ Para los textos de los *Cantos* citados en este trabajo hemos seguido la versión americana, por ser la más pulida. Hemos respetado las grafías del original y hemos aplicado los criterios actuales de acentuación y puntuación para facilitar su comprensión.

²¹ Recordemos, por ejemplo, el pasaje de la *Eneida* en el que Venus envuelve en una nube a Eneas y sus hombres para no ser descubiertos en Cartago (Verg. *A.* 1.411-414).

Frente al detenimiento de la escena virgiliana, donde el poeta pincela con detalle la morfología del mundo de los muertos, así como los sentimientos, aún humanos, de sus moradores, en los *Cantos* el trayecto del héroe hasta el Tártaro se relata de manera mucho más concisa. Juan de Austria pasa volando sobre el Aqueronte envuelto en la nube, y evita de la misma forma a Cerbero. Proserpina, que oye el estrépito del can, sale de su mansión para dar encuentro al héroe, pero este sigue su camino hacia el Tártaro (1.XXV):

La barca d'Accherón passaua en alto
y poco se le daua del barquero,
y todas tres dexaua atrás d'un salto
cabeças y furor del can Cerbero.
Proserpina, que siente el sobresalto,
al encuentro salía al cauallero,
mas passan por sus furias infernales
las águilas con alas imperiales.

3.2.3. El Tártaro

Tras alcanzar las puertas del Tártaro, presididas y vigiladas por Tisífone desde una torre de hierro, Eneas percibe el sonido de los castigados, procedentes del otro lado, y la Sibila le ofrece una explicación sobre los condenados que encierran las tres murallas (Verg. *A.* 6.560-627).

En los *Cantos*, Juan de Austria vuela directamente hasta el Tártaro. Como Eneas, el héroe hispano percibe los sonidos de los que habitan en su interior (1.XXVII):

La puerta de Tysíphone adelante,
que guarda de la pena el biuo fuego,
y las colunas passa de diamante,
los tres muros también passaua luego;
la torre del azero más auante,
fuerça de males y furor muy ciego,
allí passa también, oyendo a gentes,
los tiernos llantos y batir de dientes.

No obstante, a diferencia del hijo de Anquises, Juan de Austria no solo oye a los moradores del Tártaro, sino que también los contempla desde su privilegiada posición durante el vuelo (1.XXVIII.1-XXIX.3):

Allí uee la Soberuia sepultada
en ínfimo lugar del lago Auerno, [...]
allí junto, la Gula y Auariçia
pagauan con tormentos su maliçia.
La Culpa sensual y la Pereza,
d'Embidia parciales en la uida,
la Yra uan cruel y su braueza, [...]

Mientras en la *Eneida* los castigados que se ofrecen como *exempla* son de naturaleza mítica, los condenados de los *Cantos* son, por un lado, las personificaciones de los siete pecados capitales, un recurso cuya influencia remonta probablemente a las figuras alegóricas de la *Psicomachia* de Prudencio; por otro lado, los condenados son también los “que fueron de los reis aduladores” (1.XXX.2), “aquellos que los príncipes naçidos/ trabajan diuertir a sus humores” (1.XXX.5-6), o “los otros d'ambición cruel llagados” (1.XXXI.1); en definitiva, aquellos que han actuado “lleuando la bondad a torpes uicios/ agenos de uirtud, al mal propiçios” (1.XXX.7-8).

3.2.4. Campos Elíseos

En la *Eneida*, la Sibila urge a Eneas a abandonar el Tártaro y a dirigirse al Elíseo, en cuyo umbral deposita la rama dorada como ofrenda a Prosérpina. A la descripción de los prados habitados por los dichosos le sigue el encuentro de Eneas con Anquises, que habría de augurarle el éxito de su periplo y la gloria futura de Roma (Verg. *A.* 6.679-892).

En los *Cantos*, Juan de Austria llega al Elíseo volando. El poeta ofrece también una descripción del *locus amoenus* que habitan los bienaventurados salpicada de referencias al Elíseo virgiliano. En el poema de Acosta, el héroe “cauallos uee paçiendo por el prado/ y lanças por el campo siempre al lado” (1.XXXV.7-8); una imagen inspirada en Verg. *A.* 6.652-653 *stant terra defixae hastae passimque soluti/ per campum pascuntur equi*. El Austria también divisa allí a los que “juegan en palestra” (1.XXXVI.1) y a “muchos dando con terrible diestra/ Saeta al arco, al cañón el fuego” (1.XXXVI.5-6). En estos versos, el poeta portugués tiene en mente de nuevo la *Eneida* al evocar el uso de la palestra (Verg. *A.* 6.242: *pars in gramineis exercent membra palestris*) y el gusto de los héroes por las armas (Verg. *A.* 6.653-654: *quae gratia currum/ armorumque fuit uiuis*).

El Elíseo de los *Cantos* está habitado por aquellos que dieron su vida por Dios y por su rey, “y quien la patria libra perseguida/ del extremo cruel

y caso fuerte” (1.XXXVII.5-6). También por “legiones/ d’éroes mil” que pasan el tiempo recitando y cantando (1.XXXIX.4-8):

Gran número de gente allí disperso:
unos d’amor recitan las cançiones,
heroico los otros y alto uerso,
amando lo diuino, y olvidados
d’humanas afliçiones y cuidados.

En estas líneas Acosta vuelve a recurrir a la imaginación virgiliana (Verg. *A.* 6.660-662):

hic manus ob patriam pugnando uulnera passi,
quique sacerdotes casti, dum uita manebat,
quique pii uates...

Estos versos muestran que Acosta ha recurrido no solo al modelo formal virgiliano, sino también a su sistema moral, que ha revisado y adaptado a la escatología cristiana, como ya hiciera Prudencio. Así, los condenados que residen en el Tártaro son tanto la personificación de los pecados capitales como los propios pecadores, y los bienaventurados que moran el Elíseo son aquellos que han llevado una vida regida por la virtud y que, en consecuencia, “allí tienen del Cielo concedida/ la gloria más perfeta y blanda suerte” (1.XXXVII.1-2).

En un momento del recorrido de Juan de Austria por el Elíseo, en el que nada se dice ya de la nube, “un gran uarón l’asía de la mano/ de gente principal acompañado” (1.XLI.2-3): Augusto le tiende la mano, tal como hizo Anquises con su hijo (Verg. *A.* 6.685: *palmas utrasque tetendit*), y le dirige la palabra. El encuentro entre ambos, como el de Eneas con su padre, puede clasificarse en tres fases: a) saludo, b) pregunta del héroe y respuesta del antepasado y c) despedida.

a) Saludo. Augusto celebra la esperada llegada de Juan de Austria (1.XLIII.1-4) de manera similar al regocijo de Anquises ante Eneas (Verg. *A.* 6.687-688: *uenisti tandem, tuaque exspectata parenti/ uicit iter durum pietas?*):

«Ya llegaste, don Juan, ya al fin llegaste
adonde mucho ha que lo adeuino,
las puertas del infierno quebrantaste,
¿venció tu piedad duro camino?»

En el saludo a su antepasado, el Austria, como Eneas, expresa el motivo de su viaje. El héroe virgiliano afirma que ha descendido al inframundo impelido por la misma sombra de Anquises (Verg. *A.* 6.695-696). Sin embargo, la motivación del hijo de Carlos V no se expresa de manera explícita, aunque se intuye cuál es su preocupación: afirma a Augusto que “a ty uengo a buscar”, porque cree que, al ser este “de romanos el escudo”, “sólida será la Santa Liga/ d’España con Ithalia dulce y amiga” (1.XLV.5-8).

b) Pregunta del héroe y respuesta del antepasado. Tanto Odiseo como Eneas descienden a los infiernos para obtener mediante *nekyomanteia* una información fundamental para su empresa heroica. El primero deseaba conocer el camino para regresar a su patria; el segundo habría de buscar a Anquises en el Elíseo para que le mostrara su descendencia y la ciudad que le sería concedida (Verg. *A.* 5.737). La cuestión que Juan de Austria plantea a Augusto trata sobre su jornada contra los otomanos: le pide que le confirme “si deuo de tentar romper su luna/ prouando con las armas la fortuna” (1.L.7-8). Antes de obtener la respuesta, el héroe le besa la mano y se unen tres veces en un abrazo (1.LI.1-3):

Tres uestes por besalle hincó la rodilla
el felice don Juan, y tres le abraça
el gran emperador.

un gesto que invita a pensar en Verg. *A.* 6.700: *ter conatus ibi collo dare bracchia circum*. No obstante, existe una diferencia significativa entre ambas escenas: Juan de Austria y Augusto consiguen abrazarse, mientras en el caso de Eneas *ter frustra comprehensa manus effugit imago* (Verg. *A.* 6.701).

En respuesta a la pregunta que Eneas formula sobre las almas que rondan la ribera del Leteo (Verg. *A.* 6.710-712), Anquises le profetiza el éxito de su empresa heroica y la grandeza de Roma. En los *Cantos*, Augusto confirma a Juan de Austria que tiene conocimiento, gracias a un alma innominada que volaba por el Elíseo²², de la creación de la Santa Liga, cuya oposición a los otomanos le trae a la memoria su enfrentamiento con Marco Antonio y Cleopatra (1.LIII-61). Pero, en puridad, la respuesta al héroe constituye también una profecía: Juan de Austria está destinado a vencer a la armada turca y a obtener la gloria para su nación y para la cristiandad (1.LXII-LXIII):

²² En la versión de la biblioteca del Castell de Peralada, sin embargo, se trata del alma del marqués de Pescara.

«Del cielo soberano la sentençia es dada en tu fauor contra Ottomano, seguro puedes ir, que sin falencia su cuello meterás al yugo hispano; queriéndote rindir con gran uiolençia, Alý Baxá bendrá con presta mano, mas tú l'embiarás con sueño eterno bolando por los aires al hinfierno.	Con toda su cabeça la Victoria con boz confusa irá por las galeras, las Águilas bolando con tu gloria por el mundo darán nuevas primeras. Poetas cantarán tu clara historia, las islas sublimando Escorcholeras, con alto resplandor de biua llama tu nombre gozará d'eterna fama».
---	--

Acto seguido le “mostró como en espejo/ la flota que de Naupacto salía” (1.LXVIII.1-2) y le da consejos para la batalla, como ya hiciera Anquises con Eneas (Verg. *A.* 6.890-892).

c) Despedida. En la *Eneida*, Anquises guía a su hijo y a la Sibila hasta las puertas del sueño y los despide en la de marfil, la de los *falsa insomnia* (Verg. *A.* 6.893-898):

Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur
cornea, qua ueris facilis datur exitus umbris,
altera candenti perfecta nitens elephanto,
sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes.
His ibi tum natum Anchises unaque Sibyllam
prosequitur dictis portaque emittit eburna...

En los *Cantos*, Augusto también acompaña a Juan de Austria hacia las puertas del sueño, momento en el que el poeta ofrece una descripción (1.LXX) similar a la de la *Eneida*, que leímos más arriba:

A dos puertas llegauan d'una entrada
del sueño cada qual, y la una dellas
de uerdaderas sombras es llamada,
la otra de las falsas, aunque bellas;
por una, qu'es la Ebúrnea más preciada,
el sol tierra buscando y las estrellas
en sueños don Juan sale bolando;
Octauio se quedaua en el campo andando.

Con independencia del motivo que tuviera en mente Virgilio para que Eneas y la Sibila tomaran la puerta de los sueños falsos²³, Acosta hace que

²³ El hecho de que Eneas abandone el inframundo por la puerta de marfil ha provocado el desacuerdo entre los estudiosos. De entre la abundante bibliografía sobre

Juan de Austria cruce esa misma puerta, la “Ebúrnea”. Sin embargo, las implicaciones no son las mismas, como veremos en el siguiente capítulo al tratar la función de este episodio en el poema.

4. Función del *descensus ad Inferos*

En anteriores páginas hemos podido comprobar el amplio respaldo que encuentra el descenso de Juan de Austria en su modelo virgiliano, pero la escena merece más reflexión también en otros sentidos. ¿Qué función posee la catábasis en la estructura de los *Cantos*? ¿Debe pensarse esta escena como resultado de la mera imitación por parte del poeta luso? No parece que así sea.

Uno de los aspectos que podría llamar la atención del lector de Acosta es la ubicación del episodio. Frente a la centralidad de la catábasis de la *Eneida*, situada en el libro VI como eje en torno al que pivota toda la obra, la del Austria se localiza en el Canto Primero (1.XXIV-1.LXX), adquiriendo necesariamente en la estructura del poema una función distinta a la de la escena virgiliana. Esta se caracteriza por su naturaleza transicional (entre el pasado –Troya– y el futuro –Roma–)²⁴, mientras el episodio de los *Cantos* se erige en la llamada maravillosa del héroe a la aventura. Juan de Austria resuelve sus dudas sobre la jornada y asume con decisión su misión divina motivado por las palabras de Augusto, considerado simbólicamente su antecesor desde el punto de vista dinástico y como vencedor de Accio.

Por otro lado, se antojan necesarias algunas apreciaciones sobre el contexto onírico del descenso. No es descartable que Acosta tuviera en mente la inadecuación de hacer que el piadoso Austria descendiese físicamente al Averno, fácilmente identificable con el infierno cristiano, pero mayor fundamento parece tener la posible influencia de las referencias a los sueños en los descensos de Odiseo y Eneas. En la *Odisea* se hace una breve alusión a lo onírico en la conversación que mantienen el héroe y Anticlea: después de intentar abrazarla tres veces, el alma de su madre τρις δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἦ καὶ ὄνειρῳ (“tres veces voló de mis brazos semejante a una sombra o a un sueño”, Hom. *Od.* 11.207); por su parte, ella, al explicarle la naturaleza de su alma, dice que ἡὐτ’ ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται (“anda

este asunto, destacamos el estudio de Reed 1973: 311-315 y la recopilación de las distintas teorías sobre el significado de las puertas gemelas realizada por Dominik 1996: 129-133.

²⁴ McLardy 2014: 27.

revoloteando como un sueño”, Hom. *Od.* 11.222)²⁵. Pero es en la catábasis de la *Eneida* donde tienen una mayor presencia los elementos que permiten intuir un trasfondo onírico. Como hizo notar Davidson²⁶, el libro VI comienza con un pequeño excursus sobre Dédalo, considerado por algunos comentaristas símbolo del vuelo del alma, y termina con la salida de Eneas por la Puerta de Marfil, la puerta de los sueños falsos. Además, en el vestíbulo del Averno hay un olmo cuyo ramaje está cubierto de *somnia uana* (Verg. *A.* 6.283-284), y unos versos más abajo Caronte asegura a Eneas y a la Sibila que *umbrarum hic locus est, somni noctisque soporae* (Verg. *A.* 6.390). El alma de Anquises, por otro lado, es descrita como *simillima somno* (Verg. *A.* 6.702).

No obstante, sin perjuicio de lo expuesto en las líneas precedentes, la clave para la interpretación de este sueño parece dárnosla el propio Acosta justo después de la escena que aquí analizamos, a comienzos del Canto Segundo, en unos versos en los que el poeta luso ofrece los ejemplos bíblicos de Nabucondonósor, Jacob, Moisés y Ramsés, y la Virgen para ilustrar esta exégesis del sueño del héroe (2.IV):

En muchas partes muestra la Escritura
el sueño ser de Dios un uoto expresso,
por donde nos presenta una figura
del bueno –si le plaze– o mal successo;
assí pudo mostrar la desventura
de Naupacto por mar Peloponesso
en sueños a don Juan y, aunque fieros,
sus glorias, sus triumphos uerdaderos.

Cabe deducir, por tanto, que el carácter onírico de la escena se explica por el concepto que tiene el poeta del sueño como transmisor de la verdad y de la voluntad de Dios. Juan de Austria ha experimentado una revelación divina que tiñe su empresa heroica con los colores de la predestinación y el mesianismo: él es el elegido por Dios para defender a la Cristiandad de los turcos y para iniciar una época dorada de paz bajo el gobierno de los Austrias como continuadores del imperio augústeo.

Por otra parte, la aparente inconsistencia que representa el hecho de que Juan de Austria abandone el Inframundo por la Puerta Ebúrnea, la de

²⁵ Traducciones de Calvo 1998.

²⁶ Davidson 1994: 57.

los sueños falsos, podría justificarse, esto sí, como un mero fenómeno de *imitatio*, como resultado de la presión ejercida por el modelo.

5. Conclusiones

En su intento de ofrecer una nueva *Eneida* que celebrara uno de los hitos más reseñables del reinado de Felipe II, Pedro de Acosta ha recuperado una escena típica del poema virgiliano, aunque con un renovado vigor literario, religioso y político. El *descensus ad Inferos* de Juan de Austria, que, a diferencia de la *Eneida*, cumple la función clásica de llamada maravillosa a la aventura, contiene un vaticinio en boca de Augusto que redundo en la predestinación del héroe a destruir las amenazas de la Iglesia y a obtener gloria para su nación.

No faltan aspectos en los que la escena acostiana sigue francamente al modelo virgiliano, aunque en algunos casos se aprecie la *abbreviatio* ejercida por el poeta lusitano. Asimismo, su estructura consta de todos los elementos que integran la escena tipo, con la salvedad de la presencia de una guía y de la realización de un ritual inicial, quizás por ser contrarios a los preceptos católicos.

Por otra parte, el poeta ha reformulado algunos conceptos clásicos y los ha amoldado a la moral y a la escatología cristianas al reflejar el sistema de castigo a los pecadores y recompensa a los piadosos. Todo ello en un contexto onírico que debe ser entendido como medio de revelación de la verdad por parte de Dios, que confirma no solo el éxito del Austria en su heroica misión sino también la posterior época de esplendor auspiciada por Felipe II.

Bibliografía

- Adamson, J. (1820), *Memories of the life and writings of Luis de Camões*, vol. 1. London: Longman-Hurst-Rees-Orme-Brown.
- Alves, H. (2001), *Camões, Corte-Real e o sistema da epopeia quinhentista*. Coimbra: Universidade.
- Alzieu, P. (1994), “Las poesías del manuscrito 091 de la biblioteca del Castillo de Peralada”, in F. Cerdan (coord.), *Hommage à Robert Jammes*, vol. 1. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1-18.
- Barbieri, M. (2006), “O Madrid, escuro inferno: percorsi della *uituperatio urbis* da Pedro da Costa Perestrello a Francisco de Quevedo”, *Rivista di Filologia e Letterature Ispaniche* 9: 153-170.
- Barbosa, D. (1752), *Bibliotheca Lusitana*, vol. 1. Lisboa: Ignacio Rodrigues.

- Bernabé, A. (2015), "What is a Katábasis? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East", *LEC* 83: 15-34.
- Braga, T. (1874), *Historia da Litteratura portugueza. Camões*, vol. 1. Porto: Imprensa Portuguesa.
- Calvo Martínez, J. L. (2000), "The Katábasis of the Hero", in V. Pirenne-Delforge & E. Suárez de la Torre (eds.), *Héros et heroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du Colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*. Liège: Université, 67-78.
- Calvo Martínez, J. L. (1998), *Homero. Odisea*. Madrid: Cátedra.
- Caminha, L. (1791), *Obras Inéditas dos Nossos Insignes Poetas. Pedro da Costa Perestrello, coévo do grande Luis de Camões, e Francisco Galvão, estribeiro do duque D. Theodozio*. Lisboa: Antonio Gomes.
- Davidson, L. S. (1994), "Aeneid VI and Medieval Views of Dreaming", in L. S. Davidson, - S. N. Mukherjee, & Z. Zlatar (eds.), *Sydney Studies in Society and Culture*, vol. 11, *The Epic in History*. Sydney: Studies, 56-65.
- Denis, F. (1845), *Historia de Portugal*. Barcelona: Imprenta del Fomento.
- Dominik, W. J. (1996), "Reading Vergil's *Aeneid*: The Gates of Sleep (VI 893-898)", *Maia: Rivista di Letterature Classiche* 48, 2: 129-138.
- Faria y Sousa, M. de (1680), *Europa Portuguesa*, vol. 3. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello.
- Figueiredo, F. de (1950), *A Épica Portuguesa no Século XVI. Subsídios documentares para uma theoria geral da epopêa*. São Paulo: Universidade.
- Gallardo, B. J. (1865), *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, vol. 1. Madrid: Manuel Rivadeneyra.
- García Escrivá, V. (2014), "El relato de la *katábasis*: origen y destino del sujeto", *Trama y Fondo: Revista de cultura* 36: 79-93.
- García Peres, D. (1890), *Catálogo razonado biográfico y bibliográfico de los autores portugueses que escribieron en castellano*. Madrid: Imprenta del Colegio Nacional de Sordo-Mudos y de Ciegos.
- González Merino, J. I. (2013), "El final de la *Nekuia* (Od. 568-640)", *CFC (G)* 23: 71-81.
- Hardung, V. E. (1875), *Cancioneiro d'Evora*. Lisboa: Imprenta Nacional.
- Jiménez del Castillo, J. C. (2019), "Influencias clásicas en los *Cantos de la batalla ausonia* de Pedro de Acosta Perestrello", *Minerva* 32: 137-161.
- Jiménez del Castillo, J. C. (2020), "Virgilio, Camões, Corte-Real y Acosta: una escena de hospedaje naval y relato interno en los *Cantos de la batalla ausonia* de Pedro de Acosta Perestrello", *Criticón* 138: 35-56.

- Lida de Malkiel, M. R. (1983), “La visión del trasmundo en las literaturas hispánicas”, en H. Rollin Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*. México - Madrid - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 371-449.
- López de Toro, J. (1950), *Los poetas de Lepanto*. Madrid: Instituto Histórico de la Marina.
- MacKay, L. A. (1955), “Three Levels of Meaning in *Aeneid* VI”, *Transactions and Preceedings of the American Philological Association* 86: 180-189.
- McLardy, K. R. L. (2014), “Illuminating Virgil’s Underworld?: The Sixth Book of the *Aeneid*”, *Iris. Journal of the Classical Association of Victoria* 27: 27-37.
- Menéndez Pelayo, M. (1949), *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, vol. 6. Madrid: CSIC.
- Morales Harley, R. (2012), “La *katábasis* como categoría mítica en el mundo greco-latino”, *Káñina. Revista de Artes y Letras* 36.1: 127-138.
- Reed, N. (1973), “The Gates of Sleep in *Aeneid* 6”, *CQ* 23.2: 311-315.
- Rigaux, M. (2018), *Fictions of Lepanto. Visuality and Epic Poetry in Renaissance Iberia (1571-1587)*. Gent: Tesis doctoral inédita.
- Romero Ortiz, A. (1870), *La literatura portuguesa en el siglo XIX*. Madrid: Tipografía de Gregorio Estrada.
- Tanner, M. (1993), *The Last Descendant of Aeneas: the Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*. New Haven: Yale University Press.
- Vilà, L. (2004), “Actium y Lepanto en la épica española del XVI”, *Salina: revista de lletres* 18: 75-90.

**NOTE SULLA STRUTTURA METRICO-RITMICA DELLA TRADUZIONE
DELLA PRIMA *PITICA* PINDARICA DI P. BAFFI**

**REMARKS ON THE METRIC-RHYTHMIC STRUCTURE OF P. BAFFI'S
TRANSLATION OF THE FIRST PINDARIC PYTHIAN**

NIKOLA D. BELLUCCI

nikoladbellucci@gmail.com

Universität Bern

<https://orcid.org/0000-0002-3732-8873>

Artigo recebido a 27-05-2019 e aprovado a 16-07-2020

Sunto

Partendo dalle indagini circa la riscoperta traduzione della prima *Pitica* pindarica di P. Baffi, il presente contributo fornisce, dopo una sommaria introduzione, un breve *status quaestionis* circa tale soggetto ed offre un primo studio analitico e ragionato circa le caratteristiche metriche della versione di Baffi presentandone un prospetto della *ratio metrica* (Cap. 1). Per favorirne poi una più corretta contestualizzazione si procederà ad indagare gli schemi metrico-ritmici e la versificazione delle altre traduzioni italiane nel periodo compreso tra il 1631 ed il 1824, ovvero degli autori ad egli precedenti e successivi (sino al 1824) (Cap. 2), al fine di porre in rilievo canonicità, variazioni ed evoluzioni metriche, compositive ed ideali circa la resa di questo noto componimento pindarico attraverso dei sommari appunti conclusivi (Cap. 3). In appendice, a conclusione del contributo sarà fornita la trascrizione integrale della versione baffiana corredata da apparato critico e successivamente la bibliografia generale.

Parole chiave: prima *Pitica*, Pindaro, traduzione, Baffi, metrica.

Abstract

Starting from the investigation of the rediscovered translation of P. Baffi's Pindaric Pythian ode 1, the present contribution provides, after a concise

introduction, a brief *status quaestionis* about this subject and offers a first analytical and reasoned study about the metric characteristics of Baffi's version by presenting a table of the *ratio metrica* (Chap. 1). In order to favor a more correct contextualization, it will be proceed to investigate the metric-rhythmic patterns and the versification of the other Italian translations in the period between 1631 and 1824, or of the previous authors and later (until 1824) (Chap. 2), in order to highlight canonicity, metric, compositional and ideal variations and evolutions concerning the rendering of this famous Pindaric composition through summary concluding notes (Chap. 3). In the appendix, at the end of the paper the complete transcription of the baffian version (accompanied by a critical apparatus) and then the general bibliography will be provided.

Keywords: Pythian ode 1, Pindar, translation, Baffi, metrics.

1. Analisi metriche: *l'armonica cadenza*¹ (e la *metrica di Baffi per la prima Pitica*)

Le recenti indagini circa la traduzione della prima *Pitica* pindarica ad opera di Pasquale Baffi (1749-1799)², hanno permesso, attraverso uno sforzo plurale, di (ri)conoscere e comprendere meglio parte dell'erudizione, delle capacità filologiche e della tecnica compositiva stessa dello studioso³.

A seguito e completamento di questi ultimi e significativi dati esposti, non possono pertanto escludersi alcune più puntuali analisi metriche riguardo tale componimento, che, necessarie a una comprensione più nitida dei risultati, presenterebbero anche il vantaggio di approfondire la collocazione temporale e contestuale del carme.

Inoltre, al fine di poter determinare e fornire un quadro più distinto di questa traduzione all'interno del pur vasto panorama italiano (per non dire europeo), ricco di versioni e volgarizzamenti dell'opera pindarica, si è deciso, giovandosi dell'ancora preziosa raccolta di Federici⁴, di circoscrivere, seppur a grosse linee, il periodo indagato includendo, attraverso dei prospetti sintetici, anche una breve disamina delle altre versioni italiane temporalmente comprese a partire dal 1631 (anno

¹ Mazari 1776: 35. Trad. I *Pitica* pindarica, Strofe I, v. 5.

² Per cui si veda da ultimo Bellucci & Emiliani 2019: 131-166; si veda anche D'Oria 1980; D'Oria 1987.

³ Per una breve sinossi delle vicende biografiche del Baffi si veda nota precedente.

⁴ Federici 1828: 78-84. In genere si veda anche Gerber 1969.

dell'edizione di A. Adimari) al 1824 (anno dell'edizione delle Odi pindariche da parte di C. Borghi)⁵.

In questa sezione ci si occuperà dell'analisi metrica (e ritmica) della traduzione della prima *Pitica* pindarica di Baffi (di cui si veda la trascrizione in appendice). Si procederà quindi nel fornire come parallelo anche gli schemi metrici delle versioni italiane della prima *Pitica* comprese nel periodo oggetto d'indagine, come specificato sopra, riportando inoltre delle brevi osservazioni interpretative quando ritenute opportune ai fini della comprensione del contesto e delle particolarità dell'ode tra gli altri volgarizzamenti esaminati⁶.

Non si potrà perciò che accennare soltanto alla varietà degli studi e delle edizioni critiche, che interessarono già dall'antichità questo poeta greco e che si accrebbero dal Rinascimento in poi. Se in Francia lo Statuto del 1598 prescriveva lo studio di Pindaro nell'insegnamento superiore⁷, in Germania un vero punto chiave fu il lavoro di Schmid (1616⁸), che in Italia verrà ben tenuto in considerazione specie da Adimari nelle sue traduzioni delle Odi pindariche nel 1631⁹, a cui seguirono pure diverse traduzioni italiane¹⁰.

Prima però di esaminare ed esporre nel dettaglio tali ricerche, non può tacersi come accanto a tali “traslamenti” in diverse lingue nazionali e nel corso dei secoli¹¹, un'attenzione particolare fu sempre dedicata alla metrica (ed alla forma espositiva) che soggiace a questi carmi e – allo stesso tempo – li modella. La metrica pindarica infatti, pur ricca di molteplici sfaccettature e complessità, ha spesso fornito agli studiosi un necessario completamento espressivo specie nella resa formale e nella eco che di tali studi è giunta sino ad oggi¹².

⁵ A questi risultati preliminari a ragione relativi perché determinati temporalmente e geograficamente dovrebbero ai fini di una più integra analisi e contestualizzazione aggiungersi e collegarsi ricerche che vertano principalmente all'allargamento temporale tentando poi di superare il pur diversificato contesto italiano per considerarne le versioni europee (e non solo). Si vedano le conclusioni *infra*.

⁶ Parrebbe eccedere i limiti di un articolo il voler fornire ogni volta o in appendice il testo integrale di ciascun'altra versione analizzata, anche in considerazione del fatto che la maggior parte di esse sono ad oggi largamente reperibili.

⁷ Storicamente si veda anche Cerrato 1888.

⁸ Schmid 1616.

⁹ Adimari 1631.

¹⁰ Si veda da ultimo anche Mandruzzato 2010, nota bibliografica.

¹¹ Tra le più note e recenti si veda anche Race 1997.

¹² Si veda anche Hermann 1798-1799. Per le analisi metriche circa Pindaro si veda Gentili et alii 2000³: XLIX-LX. Tessier 1989. In part. 14-15, *Scholia In Pythionicarum Carmina*.

Dopo questa breve ma necessaria messa a fuoco, ecco di seguito le traduzioni in lingua italiana della prima *Pitica* di Pindaro (nel periodo compreso tra il 1631 ed il 1824): Adimari 1631¹³; Gautier 1765¹⁴; Mazari 1776¹⁵; Stellini 1782¹⁶; Jerocades 1790¹⁷. Queste sono le versioni precedenti la morte di Baffi, la cui traduzione sarebbe tuttavia da collocare, secondo recenti studi, dopo il 1776¹⁸.

A queste seguono le versioni di Bellini 1814¹⁹ (parziale); Venini 1818²⁰; Mezzanotte 1820 (in prosa)²¹; Borghi 1824²².

Un tentativo quasi anacronistico può invece dirsi quello della traduzione latina dell'abate G. Costa del 1808²³.

Aurea d'Apollo Cetra... esordiva Baffi dando il via alla sua traduzione del celebre componimento pindarico²⁴, in una successione stabilita e ponderata di settenari ed endecasillabi, accompagnata da alternanza tra schemi rimici alternati ed incrociati. Una proporzionata disposizione di ritmicità ascendenti e discendenti, pur nella rigidità infrangibile della prevalenza di accenti su sedi pari.

¹³ Adimari 1631: 177-189.

¹⁴ Gautier 1765: 1-31.

¹⁵ Mazari 1776: 34-44.

¹⁶ Stellini 1782: 189-200.

¹⁷ Jerocades 1790 (1808²): 75-82.

¹⁸ *Terminus post quem* dovuto all'individuato rapporto di dipendenza da Mazari 1776 e che potrebbe essere posticipato ulteriormente viste le diverse corrispondenze con Stellini 1782 e Jerocades 1790. Bellucci & Emiliani 2019: 131-166.

¹⁹ Bellini 1814: 370-372. Traduzione attribuita ad un certo Sig. Bellini di Griante (Co).

²⁰ Venini 1818: 137-148.

²¹ Mezzanotte 1819-1820. II (Odi Pitie): 16-41.

²² Borghi 1824: 171-178. "Questa è la traduzione che più di tutte le altre si tiene in fama e si è ristampata più volte, e fu premiata dall'Accademia della Crusca". AA. VV. 1845-1846: 538-539. s.v. Pindaro.

²³ Costa 1808. Non rientra nell'analisi la versione di Lucchesini 1826 (che è fuori dal limite temporale che ci si è imposti) e che comunque non presenta grandi varietà compositive che vedono, pur in assenza rimica, prevalente alternanza di endecasillabi e settenari. Cfr. Lucchesini 1826: 145-167.

²⁴ Sicuri modelli per la versione di Baffi sarebbero un'edizione di Stephanus (forse Stephanus 1599, 188s), che unicamente coincide con Baffi nell'uso delle parentesi ai vv. 18s., 68s., 191s. (soluzioni alquanto arbitrarie che difficilmente potrebbero essere d'origine poligenetica) e Mazari 1776. Un altro modello si dovrà inoltre ipotizzare sulla base dei vv. 157-160, ma in generale corrispondenze lessicali con altre versioni, principalmente italiane, paiono molto frequenti. L'indiscutibile rapporto di dipendenza da Mazari 1776 permette quindi di stabilire un sicuro *terminus post quem* per la traduzione baffiana. In gen. si veda Bellucci & Emiliani 2019: 131-166.

Nello schema seguente, al carattere alfabetico in maiuscolo volto ad evidenziare la rima, segue l'indicazione del numero delle sillabe attraverso il numero arabo apicale. (Gli a capo sono dovuti semplicemente a ragioni di impaginazione)²⁵.

Tavola 1.

Schema sinottico della distribuzione rimica e sillabica della traduzione della I *Pitica* di Baffi

n.	Strofe	Antistrofe	Epodo
I	A ⁷ B ¹¹ A ⁷ B ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹
II	A ⁷ B ¹¹ A ⁷ B ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ⁷ F ⁷ G ⁷ F ¹¹	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹
III	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹
IV	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹
V	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ D ⁷ C ¹¹ D ⁷ E ¹¹ F ¹¹ G ⁷ E ¹¹ F ⁷ G ⁷ F ¹¹

L'organizzazione strofica che presenta quindi, come accennato, quindici versi per periodo, con alternanza di settenari ed endecasillabi, vede, pur evidenziando una sorta di bipartizione interna, una tipologia rimica alternata (ed incrociata) seguita da schema ripetuto. Tale struttura, pur con l'eccezione del verso settenario E⁷ (qui posto in corsivo) ed appartenente al quartultimo verso della II strofe, che avrebbe invece schematicamente dovuto vedere un endecasillabo, pare ripetersi tripartitamente nelle prime due triadi²⁶.

²⁵ Così anche *infra*.

²⁶ Da notare tra l'altro l'episinalefe tra i vv. 42 e 43 (Sicilia, e d'Etna le nevole piagge / E li premon l'irte braccia), nonché la particolarità del verso 46 (Da' di cui spechi cupi), che andrebbe riconosciuto come settenario. Qui resta infatti ancora ben visibile la variante diacronica «spenetrali» in luogo della lezione «spechi», pur adottata nella recente trascrizione dell'intero componimento. Vd. Bellucci & Emiliani 2019: 131-166. Il verso, chiaramente ispirato dalla versione di Stephanus 1560, p. 163: «*cuius ex penetralibus eructantur inaccessi ignis purissimi fontes, fluviique [ignis] interdiu effundunt vorticem fumi ardentem*», in un primo momento avrebbe dovuto allora leggersi: «da' di cui spenetrali cupi» (un novenario anziché un più regolare ed atteso settenario). L'ipermetria comportata dal quadrisillabo «spenetrali» sembrerebbe così aver dato luogo ad una correzione estemporanea, dato che l'autore avrebbe in seguito deciso di tentare una sorta di «asciugatura» della parte finale della lezione, comprendente le ultime due sillabe «-trali». A tale operazione sarebbe seguito un accomodamento in due fasi della «n» (in due tratti), con il risultato di averne ottenuto il nesso «ch». A tal punto si dovrà ipotizzare il completamento della parola in «i»,

L'alternanza $A^7 B^{11} A^7 B^{11}$, ritrovatasi nelle prime parti delle strofi I e II, viene successivamente a normalizzarsi nella tipologia incrociata, $A^7 B^{11} B^7 A^{11}$, precedentemente (e successivamente) presente nelle Antistrofi e negli Epodi e che a partire dalla III sino alla V triade diviene tipica anche per le Strofi (producendo così triadi tipologicamente conformi).

Nonostante questa tendenza progressiva ad una metricità da intendersi come maggiormente "rigida", in Baffi può in fondo notarsi una misurata attenzione distributiva di versi piani dal deciso carattere ritmico giambico e dattilico, nonché alcuni buoni esempi di rima interna.

2. Autori precedenti e successivi a Baffi (sino al 1824)

Come si è accennato, Adimari (1631) aveva tenuto fortemente presente il lavoro di Schmid del 1616, tanto da imitarne quasi la struttura espositiva (condizionante la resa formale), che viene a riconoscersi. Una differenziazione sussiste però nella resa delle traduzioni dei componimenti. In Schmid infatti, la traduzione latina si impegna spesso a tenere ben presente lo schema o modello metrico "originale" pindarico (*ratio metrica*, che difatti precede sempre le odi), e in cui non è pertanto difficile riconoscere un intento quasi imitativo, specie nei riguardi delle quantità metriche, influenzanti la successiva resa delle traduzioni. Una pretesa questa che trova differente concezione in Adimari, in cui non appare mai la *ratio metrica* originaria (né il testo greco). L'autore toscano definisce infatti il suo lavoro traduttivo come "Parafrasi", giustificandone il senso in tal modo: "successivamente saprete, che quando io presi questo Autore in mano, mi risolvei di fare Parafrasi, e non semplice Traduzione, sì per che il render parola per parola è proprio un trapiantare ne' suoi Campi un arida pianta straniera, senza speranza che

correzione che tuttavia resta difficilmente distinguibile entro l'espansa macchia d'inchiostro che interessa l'originaria seconda «e» e sembra marcare la fine del corpo della nuova lezione. «Spechi» (ovvero «caverne, grotte, cavità»), metricamente conforme alla formazione del richiesto settenario, non avrebbe inoltre comportato variazioni di registro stilistico in quanto a sua volta latinismo patente come «spenetrati». L'attestazione del possibile novenario in tale verso difficilmente potrebbe però dar luogo all'osservazione di come l'autore avesse inizialmente previsto tale schema metrico per tali sedi, dato che l'operazione che avrebbe dovuto richiedersi per ogni verso ne avrebbe decisamente condizionato la resa finale schematica che invece presenta tratti di estrema regolarità. L'ipotesi più plausibile resta quindi quella di una isolata riproposizione terminologica precedente ma rivalutata a posteriori e dovuta in massima parte a motivazioni di (ri)copiatura dei versi.

mai verdeggi o fiorisca: come per che questa mi dava maggior campo di vagare intorno a gli spiriti del proprio Autore, e d'imitar meglio il suono, i compattimenti, e l'inequal misura de' suoi Lirici versi; sendo la Parafrasi, come benissimo vi è noto, una esplicazione della medesima sentenza con altre parole, anzi non tanto una esplicazione, ma un gareggiamento, e una emulazione intorno al medesimo senso, onde tolto ed aggiunto qualcosa, apertamente s'esplichi quello, che in altra lingua fu detto" (Adimari 1631, s. p. nella lettera prefatoria *A' giudiziosi e amici lettori*).

Tale forma avrebbe perciò dato ad Adimari "maggior campo di vagare intorno a gli spiriti del proprio Autore, e d'imitar meglio il suono, i compattimenti, e l'inequal misura de' suoi Lirici versi". Intendendo Parafrasi "una esplicazione della medesima sentenza con altre parole, anzi non tanto una esplicazione, ma un gareggiamento, e una emulazione intorno al medesimo senso".

All'*imitatio* pretesa e pur difficilmente spesso ottenuta in precedenza, come appena visto, viene perciò ad affiancarsi imponendosi una sorta di *aemulatio*²⁷ ("intorno al medesimo senso") che ne sostituisce l'imitazione, impossibile, a detta dell'autore, da attuarsi in volgare.

"In oltre vi ridurrete in mente, che i Greci Lirici [...] usarono più maniere di versi: e il nostro Poeta particolarmente in alcune Strofe tanti ne variò, quanti ve ne pose: il che facevano con un misto così concorde, e con tanta grazia, e maestà, che appresso di noi Toscani, credo sia del tutto impossibile ad imitarsi. Però, non dandosi il ritrar lo splendore del Sole, per lumeggiare in parte quel di questa opera, ci ho posto l'intrecciatura delle rime, varia in ciascuna Ode, ma però regolata in maniera, che le medesime risposdenze si veggono, col medesimo intrapreso ordine di terze, di quarte o di quinte, passare nell'Antistrofe, e nell'Epodo". (Adimari 1631, s. p., *A' giudiziosi e amici lettori*).

A ben vedere infatti Adimari varia stroficità e rimicità di ode in ode, canonizzando in un certo senso il concetto più generico d'alternanza in successione di settenari e endecasillabi, che troverà poi ampio uso e fortuna, come si vedrà, presso diversi traduttori di Pindaro.

In sintesi, in Adimari 1631, la struttura della prima *Pitica* segue pertanto il seguente schema metrico-rimico (distribuito per 5 triadi)²⁸:

²⁷ Si vedano anche le conclusioni di Bellucci & Emiliani 2019: 131-166.

²⁸ Adimari 1631: 177-186. Elementi da notare sono l'errore tipografico a p. 178, dove è scritto strofe IVa invece di Ila, e due dubbi: 1) All'Epodo II, terzultimo verso, dovrebbe leggersi "imperi"; 2) Nell'Antistrofe V, al quarto verso "pave" parrebbe restare fuori rima.

Schema	Versi	Tipologia
Strofi e Antistrofi	Nove	A ⁷ B ¹¹ C ¹¹ B ¹¹ C ¹¹ D ¹¹ D ⁷ E ¹¹ E ¹¹
Epodi	Dodici	A ⁷ B ¹¹ C ¹¹ B ¹¹ C ¹¹ D ¹¹ A ¹¹ E ¹¹ E ¹¹ D ¹¹ F ¹¹ F ¹¹

In Gautier 1765²⁹ si ritrovano invece 5 triadi così articolate:

Schema	Versi	Tipologia
Strofi e Antistrofi	Diciassette	A ¹¹ B ¹¹ C ¹¹ B ⁷ B ¹¹ C ⁷ D ¹¹ A ¹¹ D ¹¹ E ⁷ E ⁷ F ¹¹ F ⁷ G ⁷ H ¹¹ G ¹¹ H ¹¹
Epodi	Diciotto	A ¹¹ B ¹¹ B ⁷ A ¹¹ C ⁷ C ⁷ D ¹¹ E ¹¹ E ⁷ D ¹¹ F ⁷ G ¹¹ D ¹¹ F ⁷ E ⁷ G ¹¹ H ⁷ H ¹¹

Mazari 1776, che non vede rime, presenta così il seguente schema sillabico (suddiviso in 8 triadi):

Strofi e Antistrofi: 7 – 7 – 11 – 5 – 7 – 7 – 11 – 7 – 5 – 11, ma Strofe V: 7 – 7 – 11 – 5 – 7 – 7 – 7 – 11 – 5 – 11.

Per gli Epodi I, II, III, IV, VI: 7 – 5 – 7 – 7 – 5 – 7 – 11 – 5 – 11, mentre l'Epodo V: 7 – 5 – 7 – 7 – 5 – 7 – 7 – 7? – 11 e gli Epodi VII *et* VIII: 7 – 5 – 7 – 7 – 5 – 7 – 7 – 5 – 11.

Dieci versi per Strofi ed Antistrofi; nove per gli Epodi: I; II; III; IV; V; VII; VIII; otto versi per l'Epodo VI: 7 – 5 – 7 – 5 – 7 – 7 – 5 – 11; nove versi per la Strofe III: 7 – 7 – 11 – 5 – 7 – 7 – 11 – 5 – 11.

La ritmica misurata, che non presenta tuttavia rima, vede una pressoché rigorosa composizione di settenari, quinari ed endecasillabi (che condividono per lo più il profilo ritmico).

La prevalenza di accenti su sedi pari, vede la frequente accentuazione sulla quarta sillaba metrica (obbligatoria nel quinario). Non sono infine esenti alcune eccezioni compositive strofiche e di alcuni versi.

²⁹ Sempre a Gautier 1765: 1-31, essendone copia, si riferisce la versione AA.VV. 1795: 117-126.

Stellini 1782, fa invece uso di metri misti, prevalentemente endecasillabi spesso inframezzati da qualche settenario, che spesso si ripete metricamente. Le successioni non si rifanno però a schemi metrici ripetuti, né tengono distinte le classiche partiture triadiche (Strofi, Antistrofi, Epodi), ma sono correnti e divisi arbitrariamente, pur evidenziando degli *a capo*, che però non sono sempre collegabili a divisioni regolari dell'ode.

A Jerocades 1790, possono in fondo estendersi le medesime riflessioni appena delineate circa Stellini.

Glissando sull'incompleta traduzione di Bellini 1814³⁰, che si menziona solo per completezza, ecco la struttura che si ritrova in Venini 1818:

Schema	Versi	Tipologia
Strofi e Antistrofi	Tredici	A ¹¹ B ¹² A ¹¹ C ¹¹ D ¹¹ C ¹¹ E ¹¹ F ¹² E ¹¹ G ⁷ G ⁷ H ¹¹ H ¹¹
Epodi	Quattordici	A ¹² B ¹¹ C ¹² B ¹¹ D ¹¹ E ¹¹ F ¹¹ E ¹¹ G ⁷ H ⁷ I ⁷ H ⁷ L ¹¹ L ¹¹

Anche Venini riporta una forma regolare ripartita in 5 triadi con Strofi ed Antistrofi di 13 versi ed Epodi di 14 versi.

In Borghi 1824, si ritrova poi il seguente schema:

Schema	Versi	Tipologia
Strofi, Antistrofi ed Epodi	Quindici	A ⁷ B ¹¹ B ⁷ C ¹¹ A ¹¹ D ¹¹ D ⁷ C ¹¹ C ¹¹ E ⁷ F ⁷ E ¹¹ G ⁷ F ¹¹ G ⁷

La struttura divisionale normativa resta inalterata, presentando 15 parti (i.e. 5 triadi di 5 Strofi, 5 Antistrofi, 5 Epodi) di 15 versi ciascuno.

3. Appunti conclusivi

Attraverso le analisi e i dati sopra esposti è indubbio come specie a partire da Adimari (1631) debba notarsi un intento emulativo che precedentemente restava dissimulato specie perché maggiormente teso ad una “resa metrica” imitativa. Rispetto a Schmid ad esempio, che Adimari ben conobbe e tenne in considerazione, e in cui, come accennato, la traduzione latina

³⁰ Parziale traduzione che riporta Strofe, Antistrofe ed Epodo I seguiti da Strofe II (composte di dieci versi ciascuno) la quale vedrebbe una metrica con prevalenza di endecasillabi.

spesso si impegna a tenere presente il presunto modello metrico pindarico, l'operazione detta da *imitatio* a *aemulatio* inizialmente operata da Adimari risulterà modulare. Il passaggio dall'idioma pindarico alla lingua italiana volgare avrebbe infatti di per sé dovuto implicare la ricerca di una rinnovata resa metrica, dove l'intento imitativo sarebbe stato facilmente deluso dalle forti differenze temporali, linguistiche e tonali. Ecco perciò che l'*aemulatio* pretesa da Adimari tenderà poi a normalizzare in un certo senso dei modelli metrici costituiti prevalentemente da settenari e endecasillabi spesso in alternanza (pur con differenti schemi rimici), liberando nuove e possibili molteplicità espressive rispetto ad alcune rigidità linguistiche inattuabili e desuete già a partire dal XVII secolo. Non può perciò non notarsi come l'intento traduttivo veda una sorta di trasferimento di "rilevanza" operato dagli autori, in cui si inserisce appieno anche la versione di Baffi.

Se dunque è possibile parlare di una certa normalizzazione più estesa dal punto di vista metrico, come si è visto per il periodo indagato, allo stesso tempo la parallela attività e operosità interpretativa ed espressiva si dovranno da un lato intendere come una rinnovata e più complessa ricerca emulativa sintattica e stilistica, che spinta a volte ad eccessi poco giustificabili, da un altro lato quasi distorce, sfuma il definito dato pindarico sostituendolo con una soggettività già fin troppo marcata all'interno di quella che dovrebbe essere pur detta opera di "traduzione". Tuttavia, solo un più rigoroso studio stilistico comprendente di certo una cronologia più estesa e non limitato alla sola area italiana, potrà portare a risultati più significativi nell'ambito della conoscenza dei modi e dei fini delle traduzioni dell'opera o di singoli componimenti pindarici. Ciò ovviamente include anche successivi studi metrici a riguardo, che non possono essere esenti dalle specifiche appena delineate; ecco perché tale contributo che si considera come preliminare a future ed auspicabili indagini in tal senso ha ritenuto necessario non trascurare il contesto fornendone una breve sintesi, seppur volutamente circoscritta, entro cui l'opera traduttiva di Baffi viene ad includersi, così da tentare di comprendere e ravvisarne possibili originalità e scelte.

Appendice

Biblioteca Nazionale di Napoli, Ms. VA50, B^a, III d/6.

Trascrizione della versione di Baffi³¹.

Di Pindaro

A Gerone Etneo e Siracusano

Vincitore al Corso de' Cocchi

Tra quelle per li Giochi Pitj

*Ode Prima*³²

*Musa dedit fidibus divos puerosque deorum
et pugilem victorem et equum certamine primum
... referre. Hor.*³³

³¹ Il testo riproduce la trascrizione da Bellucci & Emiliani 2019: 131-166.

³² Nel testo e nell'apparato si sono adottati i seguenti segni convenzionali: <aaa> per integrazione, [aaa] per lezione o parte di lezione cassata, ***]] per lezione o parte di lezione cassata illeggibile, 'aaa' per aggiunta o scrittura operata secondariamente (in interlinea, in margine o sovrascrittura), 'aaa' per aggiunta o scrittura operata secondariamente (in interlinea, in margine o sovrascrittura) di lettura incerta.

³³ Hor. *Ars* 83-85. La citazione si legge nel margine superiore sinistro del manoscritto.

Strofe I

Aurea d'Apollon Cetra,
 Di cui le Muse da le chiome nere
 Sovrano hanno potere,
 Cui porge orecchia, allor che vai per l'etra
 Spandendo un dolce suono, 5
 L'armoniosa, fonte,
 Cadenza, di piacer: docili sono
 Al tuo comando e pronte
 Le Schiere de' Cantori, se pur guida
 Ti fai di miste danze, e de l'orrendo 10
 Fulmin spegni l'accesa
 Fiamma, e di Giove l'aquila che annida
 Su lo scettro tremendo
 Da dolce sonno è presa
 L'una e l'altra veloce ala stendendo. 15

Antistrofe I

Degli Augelli Reina
 E dessa, a lei sul rostro adunco un grave
 Spargi vapor' (soave
 A le palpebre velo) e al sonno china
 I lumi allor, e 'l dorso 20
 Rialza lentamente
 Tocca da le tue corde: all'ira un morso
 Ch'anzi fa Marte ardente
 L'aste lasciando d'aspra punta, il dolce
 De' versi suon l'animo far sereno 25
 Può de le dive istesse
 Dee, e di piacer soave molce
 Febo la mente pieno
 D'alto saper, e anch'esse
 Le Muse, che di grazia han colmo il seno<> 30

Epodo I

Ma chi di Giove è in ira

La voce udir d'ogni canora Musa
 Disdegnoso ricusa
 O in terra, o in mezzo al mar, che fier s'adira,
 Dal forte braccio vinto 35
 De' sommi Dei siccome
 Tifeo di cento teste all'Orco spinto,
 L'Antro di molto nome
 Cui nudri di Cilicia, ed orte piagge
 Che sovrastano a Cuma, e 'l mare abbraccia 40
 E sovra gli s'inalza
 Sicilia, e d'Etna le nevose piagge
 E li premon l'irte braccia,
 Etna, ch'al Cielo s'alza
 Colonna, e ognor d'acuto gelo agghiaccia<> 45

Strofe II

Da' di cui spechi cupi
 Fonti di puro sbucan foco ardenti,
 E gli accesi torrenti
 Alzano il di turbin di fumo, e rupi
 La notte roteante 50
 Fiamma, che folgoreggia
 Nel profondo del mar vomita infrante
 E scoppia, e romoreggia
 Con rimuggiante sotterraneo frombo.
 Sì da l'inaccessibil di Vulcano 55
 Caverna gorgi uscìro
 Talor con fier rimbombo.
 Alto miracol strano
 A color che l'udiro
 Dal passeggiro Pellegrin lontano<> 60

Antistrofe II

Nelle neri-frondose
 Vette, udir, come sia legato il reo
 Mostro immane Tifeo,
 E qual ne le radici ime scabrose

Il dorso punge chino.	65	Dal braccio mio gagliardo	
Giove, con lieto ciglio		Che non trascorra scosso; onde se onora	
Tu, ch'hai di tal montagna alto dominio,		Le mie brame un buon fine, allor ben io	100
(Di terra sopraciglio		Degli emuli vittoria	
Ferace) la Città deh mira altera,		Riporterò, felicitàde ognora	
Che dal Monte vicin l'Autor suo divo	70	Che appaghi il suo desio,	
Volle nomar, menzione		Consenta il Ciel, di gloria,	
Ne fè de' Pitj ludi in la carriera		E ogni sofferto mal sparga d'obblio.	105
Il Banditor festivo,			
Che nunzio di Gerone			
Ne' cocchi vincitor recò giulivo <.>	75	Antistrophe III	
		Ben rimembrar dovrebbe	
Epodo II		Quante abbia pugne sostenuto invito,	
		Quando dal gran conflitto	
Or come sommo fia		Tal a' Siracusani onor si accrebbe	
A quei, che vele aprono in mar, contento,		Da' sommi Numi scorti.	110
Ove propizio il vento		Che non v'ha tra gli Achei	
Spiri primier, qual se presago sia		Chi d'ugual fregio altier corona porti.	
Di più lieto ritorno,	80	In raccogliere trofei	
Sì da le imprese prime		L'orme di Filottete or gli è piaciuto	
Sperar ben giova, tal Città che un giorno		Calcar, talun che ne' prim' anni suoi	115
Per vittorie sublime,		Ebbe di prode il merto,	
E per cavalli andrà, e fama udita		A lui cercò piacer quindi abbattuto,	
Ne fia tra mense, a' cetra sia gioconda.	85	Mosso aver, sappiam noi,	
Febo in Licia signore,		Molti contro l'esperto	
E in Delo, del Castalio a cui gradita		Figlio a Peante arcier da Lenno Eroi<.>	120
Là sul Parnaso è l'onda,			
Miei voti accogli, e a cuore		Epodo III	
Questa Region abbi d'Eroi feconda<.>	90	Di Priamo la Cittade	
		Vinse, e de' Greci ei terminò gli affanni	
Strofe III		E mal reggere a' danni	
		Benchè potea de le nemiche spade;	
A' Mortali deriva		Pure così ne' fati	125
Da' Dei l'ardir, i saggi, e i gloriosi		Egli era, d'onde in lui	
Da lor si crean famosi		Scese l'ardir; tal a Geron fien dati	
In facondia, e in valor: or che la viva		In tutti i gesti sui	
Vuol fantasia sì degno	95	Pronti da un Dio soccorsi a ciò compire,	
Eroe lodar, il dardo		Che brama. L'inno siegui, o Musa, intanto	130
Di ferrea punta spero, oltre del segno		Che in quadrighe d'alato	

Stral vuo' il valor di Dinomen ferire, Poichè del Figlio è vanto L'onor del Padre, grato Poi d'Etna al Re rinoveremo il canto.	135	Epodo IV Sì gran Duce sommerse Florida in mare Gioventude, e 'l vile Giogo così servile A' Greci in dolce libertà converse Premio un carne drizzando	170
Strofe IV Città libera eretta Fu da Geron, cui diè Doriche norme, D'esse allor seguir l'orme Di Panfilo, e d'Eraclio l'eletta Stirpe, e i Popol', ch'accogliè A le falde il Taigeto Che co le leggi conformar lor voglie D'Egimio ognor, con lieto E le genti Amiclee che destin vanno In battaglia, de l'erto Pindo scese Per gli animosi calli, Che di gran nome co' Tindarid' hanno Sede in vicin Paese, Cui candidi cavalli Rendon famosi e d'asta eccelse imprese<>	140 145	Ad Aten fia, da lo Spartano brando, Quando innanzi pugnaro A Citeron, per curvi archi famosa La Meda Gente qual, dirò in be' modi, Stanca, fuggi, e conquista, D'Imera pria lungo la spiaggia acquosa Di Dinomene i prodi Figli per l'Oste uccisa Degne da me com' avut' abbian lodi<>	175 180
Antistrofe IV Deh' corona i miei prieghi Giove d'un lieto fin lungo d'Amena L'onde, e dà polso e lena A norma tal, a cui ciascun si pieghi Monarca, e i Cittadini Degli uomin su la fama Diritto quindi ad estimar: inchini Il Figlio ogni sua brama Al Duce, e dolce a' suoi faccia già vecchio Calma goder, e che il Fenicio uguale L'abbia, e il Tirren; l'accogli, Figlio a Saturno, con amico orecchio: Di Siracusa quale Strage in Cuma recogli San de le Squadre il Capitan navale<>	 155 160 165	Strofe V Adatte se parole Saprai formar, e molte cose insieme Dir grave e corto preme, Minor seguirà biasmo, che ben suole Lungo parlar ordito Noja al genio animoso Produr di menti fervide, e all'udito De' Cittadin famoso Altro popol vantar reca disgusto. Ma tu non ti stancar di tua virtude (Giacché meglio destare Invidia val che compassion) sia giusto Lo scettro ognor, che chiude Tua destra a governare, E a verace la lingua atteggia incude<>	 185 190 195
		Antistrofe V Se dal tuo labbro sciolti	

Si spicchin detti, allora ancorché lieve		122 `ei´    130 brama[;] `´ L'inno 154 norma
Peso ciascun riceve		`legge´    159s. dolce [**] `a` suoi´ faccia [goder]
Da te, cui tocca dispensarne molti,		già vecchio / [Dolce c-] `C´alma [.] goder 161
Molti, ad ambo di fede	200	Tirren[o]; `l´accogli    164 re[g] `c´ogli 194
Degni, rimiran lumi		[L.] `Tu´a [tua]
Ognora intorno a la leal tua Sede.		
Generosi costumi		
Tu serba, voci udir di te gioconde		
Se vuoi, nè lasso indietro il piè si spinga	205	
Da splendido sentiero,		
Ma qual Nocchier a l'aure apri seconde		
Cauto i lini, nè stringa		
D'oro col menzognero		
Balen ingorda unqua il tuo cor lusinga<>	210	

Epodo V

Gloria segue di lode		
La tomba ognor, e sol di ciascun forte,		
Poichè l'ancise Morte,		
Quanto vivendo in ben oprar fu prode,		
Storia, e Poetic' Arte	215	
Fan chiaro; la di Cresio		
Virtù cortese dotte eternan carte:		
Ma Falari, ch'acceso		
Foco di bronzo sotto il toro aduna		
Fama biasma crudel, ch'ovunque tuona,	220	
Fin di rogo divenne		
Plettro orror: lieto amica un uom fortuna		
Rende, e onor ch'alto suona:		
Chi l'uno e l'altro ottenne,		
Splendida assai già ricevè corona<>	225	

Apparato critico:

7 docil[e]`i´ || 17 [e tu] `a lei´ || 46
spe`c`[n]`h`[e]`i`[trali] || 108 [Allorchè] `quando´
dal `gran´ conflitto || 111 [Che d'ugual fregio
altier corona porti] `Che non v'ha tra gli Achei´

Bibliografia

- AA. VV. (1795), *Pindaro di varj autori*. Venezia.
- AA. VV. (1845-1846), *Dizionario biografico universale: contente le notizie più importanti sulla vita e sulle opere degli uomini celebri*. Firenze.
- Adimari A. (1631), *Ode Di Pindaro Antichissimo Poeta: Cioè, Olimpie & Pithie & Nemee & Istmie Tradotte in Parafrasi, & in Rima Toscana Da Alessandro Adimari, e dichiarata dal medesimo*. Pisa.
- Bellini [s.n] (1814), “Sopra Pindaro”, *Corriere delle Dame*, 47. Quarto trimestre. Milano, 19 novembre: 370-372.
- Bellucci, N. D., & Emiliani A. 2019, “Aurea d’Apollo Cetra. L’inedita traduzione della prima Pitica pindarica di P. Baffi”, *Commentaria Classica* VI: 131-166.
- Borghi, G. (1824), *Le odi di Pindaro*. Firenze.
- Cerrato, L. (1888), *La tecnica compositiva delle Odi pindariche*. Genova.
- Costa, G. (1808), *Pindari Olympia, Pithia, Nemea, Isthmia latinis translata carminibus et illustrata*, (I-IV). Patavii.
- D’Oria, F. (1980), “Pasquale Baffi e i Papiri di Ercolano (con lettere e documenti inediti)”, *Contributi alla Storia della Officina dei Papiri Ercolanesi* 2: 105-158.
- D’Oria, F. (1987), “Pasquale Baffi”, in M. Gigante (a cura di), *La cultura classica a Napoli nell’Ottocento* I: 93-121.
- Federici, F. (1828), *Degli scrittori greci e delle loro italiane versioni delle loro opere*. Padova.
- Gautier, G. (1765), *Pythionikai i vincitori Pizj di Pindaro tradotti in italiane canzoni, ed illustrati con postille*. Roma.
- Gentili, B. et alii (2000³), *Pindaro. Pitiche*. Milano.
- Gerber, D. E. (1969), *A Bibliography of Pindar 1513-1966*. Cleveland.
- Hermann, G. (1798-1799), “Commentatio de metris Pindari, ‘De metris Pindari’”, in C. G. Heyne, *Pindari carmina*, 3 vols.. Göttingen.
- Jerocades, A. (1790; 1808²), *Le odi di Pindaro tradotte ed esposte in versi volgari*. Napoli.
- Lucchesini, C. (1826), *Le Olimpiche la prima e seconda Pizia la terza Istmia di Pindaro tradotte*. Lucca.
- Mandrizzato, E. (2010), *Pindaro. Tutte le opere*. Milano.
- Mazari, G. (1776), *Odi scelte di Pindaro sui giuochi dell’antica grecia tradotte dal greco in versi italiani*. Sassari.
- Mezzanotte, A. (1819-1820), *Le odi di Pindaro Tradotte ed illustrate I-IV*. Pisa. II (Odi Pitie).

- Race, W. H. (ed.) (1997), *Pindar. I. Olympian Odes. Pythian Odes; II, Nemean Odes. Isthmian Odes. Fragments*. Cambridge, London, Harvard.
- Schmid, E. (1616), Πινδάρου Περίοδος hoc est Pindari lyricorum principis, plus quam sexcentis in locis emaculati, ut iam legi et intellegi possit, Ὀλυμπιονῆται. Πυθιονῆται. Νεμεονῆται. Ἰσθμιονῆται. Witebergae.
- Stephanus, H. (1560), Pindari Olympia, Pythia, Nemea, Isthmia. Caeterorum octo lyricorum carmina, Alcaeï, Sapphus, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Bacchylidis, Simonidis, Alcmanis, nonnulla etiam aliorum.[Parisiis].
- Stephanus, H. (1599), Pindari Olympia. Pythia. Nemea. Isthmia. Genevae.
- Stellini, G. (1782), *Opere varie*. Padova.
- Tessier, A. (ed.) (1989), *Scholia Metrica Vetera in Pindari Carmina*. Leipzig.
- Venini, F. (1818), *Saggi della poesia lirica antica e moderna dell'Arte*. Milano.

ARISTOTLE AND RICŒUR ON PRACTICAL REASON¹

GONÇALO MARCELO

goncalomarcelo@gmail.com

CECH, Universidade de Coimbra / Católica Porto Business School

<https://orcid.org/0000-0002-7779-4190>

Artigo recebido a 01-04-2020 e aprovado a 30-07-2020

Abstract

This paper analyzes the Aristotelian notion of *phronesis*, such as it appears in Book VI of the *Nicomachean Ethics*, detailing what sort of model to grasp practical reason it entails: a *practical wisdom*. Setting it against the backdrop of a reflection on the prevalent uses and meanings of reason today, and the consequences these views have for a depiction of selfhood and human action, the paper shows how, amid the contemporary revival of Aristotelian practical philosophy, Paul Ricœur updates this phronetic model in *Oneself as Another*. The paper discusses the implications of such a thick account of selfhood and human action, such as it being a potential key to overcome some difficulties caused by Kantian moral philosophy, while it also calls, with and beyond Ricœur, for a refinement of the phronetic model by taking into account not only its thick intersubjective grounding but also the limits to rationality and the need to take the plurality of life forms that can count as being examples of a ‘life worth living’ (a good life).

Keywords: Aristotle, *phronesis*, practical reason, Ricœur.

¹ This paper develops some aspects of the postdoctoral project in which I put forward a “critique of miserable reason” and it benefited from the postdoctoral scholarship granted by the Foundation for Science and Technology, FCT, I.P., (SFRH/BPD/102949/2014) and the contract signed under the D.L. 57/2016 ‘norma transitória’. The paper is also financed by national funds through the Foundation for Science and Technology, FCT, I.P., in the framework of the CECH-UC project: UIDB/00196/2020.

Introduction

Discussion on the definition, aims, status and proper functioning of reason is a longstanding trait of Western thought. In a way, the task of defining what is specifically rational, circumscribing its scope and grasping it within a description of the allegedly rational ‘subject’ is almost coextensive with philosophy itself, in its difference with common sense or pre-philosophical (e.g. mythical) accounts of reality. Indeed, the history of philosophy, at least as we understand it within the Western tradition, is again and again traversed by the rational claim and its demarcation from (true or false) opinion, as well as by the association between reason and truth.

This is certainly a non-linear history, with many twists and turns. But it has had decisive historical moments of affirmation, not only in the Athens of Plato and Aristotle, but also in the modern philosophical landscape (e.g., the Cartesian newfound insistence on the rational method or the whole project of the Enlightenment, to name just the more famous examples) and, significantly, in the disciplinary breakoffs from philosophy such as modern science itself, with its exclusions of formal and final Aristotelian causality, and its insistence on objectivity. And it is worthy to mention that these breakoffs evidently include the formal birth of social sciences such as sociology, or behavioral sciences such as psychology, both heavily influenced, at the start, by the Positivist atmosphere of the late 19th Century. As such, one could say that in spite of its many twists and turns, at least until the 20th Century the theoretical emphasis on rationality was ever-growing, and one need only mention Hegelian philosophy to grasp its overarching expansion.

The result of this overabundance of rationality is, in my view, twofold. On the one hand, the prestige of so-called rational methods that were the result of the modern project paradoxically gave way to a reductionist understanding of what counts as “rational”, identifying it either with the results of technoscience or, in the domain of human action, with self-interested behavior (namely within mainstream economics), and thus obnubilating the semantic and philosophical polysemy of this notion and more particularly the forms of reason associated with the Humanities. On the other hand, the very way in which reason came to be understood after Modernity, the vocabulary and specific viewpoint adopted thereafter, widened the hermeneutic gap separating us from the Greek philosophers of Antiquity and worsened our real chances of grasping their worldview and the significance of their philosophical landscape.

At the same time, the difficulties encountered by the modern project and the critiques it has been subjected to in the 20th Century not only had an alleged ‘Postmodernity’ as its alternative; on the contrary, several meaningful revivals of pre-Modern philosophy took place. In this article, I want to look at a particular revival, that of practical philosophy under the guise of neo-Aristotelianism. More specifically, I will discuss the significance of practical reason in Aristotle and the reception it has had in the ethics of 20th Century French philosopher Paul Ricœur as a way to solve some of the impasses within modern moral philosophy, and namely moral Kantianism.

Thus in the first section I present in some length Aristotle’s notion of *phronesis* such as it appears in book VI of the *Nicomachean Ethics*², showing its specific epistemic status, the relation between wisdom and reasoning, and what this means for the ethical agent. In the second section of this paper I start by briefly mentioning the neo-Aristotelian revival in practical philosophy in several authors, and then move to one specific author, Paul Ricœur, who, in *Oneself as Another*³, gives center stage to *phronesis* and tries to actualize it within an intersubjective and argumentative framework. Finally, in my very brief last section I pinpoint some of the limits and critiques that can be put forward to the notion of *phronesis* itself.

I – Aristotle’s phronetic model

There is a thread running through the history of philosophy and which distinguishes between theoretical and practical reasoning. In Aristotelian terms, given that human beings are ‘rational animals’, we possess two parts of our ‘soul’: one irrational and the other rational, while the latter is subdivided in two other parts. Accordingly, the part ruled by theoretical reason is dedicated to contemplating that which is unchangeable, while practical reason occupies itself with what is changeable and dependent on human choice. Now, the consequences of this distinction are twofold: on the one hand, not everything can be subject to deliberation, for “no one *deliberates* about the past, but about what is future and contingent” (Aristotle 1984: 1139 b 6-7); but on the other hand, what is future, contingent and dependent on the outcome of human action can indeed be subject to the deliberation that is a feature of practical reasoning.

² Aristotle 1984.

³ Ricœur 1992.

This distinction is of the utmost importance for two different, and yet closely related domains of human action, those dealing with ethics and politics. Indeed, what we find in Aristotle's practical philosophy is a discussion of good and bad choices according to the specific excellences – be it moral virtues or, more broadly speaking, the excellences (*aretai*) pertaining to the superlative fulfilling of a specific function, e.g. the shoemaker's excellence consists in making excellent shoes – that can be attributed to human action. But this also clearly entails a discussion on how 'objective' these reasoned choices (or, in a slightly different vocabulary, 'rational decisions') can be. Or, put otherwise, can one hope for the same degree of certainty when deliberating over one's course of action that can be expected in the domain of theoretical (scientific) reason? Clearly, for Aristotle, the answer to this question is no. But this position does not hold in many instances of later practical philosophies, especially in Modern philosophy. To mention only one notable example: when devising his moral philosophy, Kant attached to his description of the rational 'kingdom of ends', with obedience to duty (as the fulfillment of the moral ought) as the touchstone of moral action, a specific certainty on the 'simplicity of duty'. Which is to say, at any given point it would be simple to discern what is the 'right thing to do', i.e., one's duty – whether one actually did the right thing, even against one's wellbeing or desires, that was a different question.

It goes without saying that to a large extent Modern philosophy was pervaded by reductionist and/or objectivistic accounts of human behavior, in what was sometimes read as a consequence of the scientific turn – as if what can be measured, calculated and given an objective form would apply equally both to theoretical and to practical reasoning. But this poses very specific problems, especially if we run into the empirical difficulties of determining the best course of action in any given 'hard' situation, i.e., a situation in which there is no optimal outcome because the choice is not between morally qualified good and bad consequences, but between 'the bad and the worse'.

This is one of the reasons why, as we shall see in the next section, recent decades have seen some sort of 'Aristotelian revival' in practical philosophy, ranging from so-called 'virtue ethics' to communitarian substantive accounts of the 'good' in political philosophy, as well as 'phronetic' contextual accounts of what is at stake in human decision-making. In this paper, I am mainly focusing on this latter aspect. Before delving on some of the aspects of this contemporary retrieval of Aristotelian practical philosophy it is therefore

important to briefly recall what is at stake in Aristotle's 'phronetic model', especially as it appears in book VI of the *Nicomachean Ethics*.

Phronesis is usually translated as 'practical reasoning' or 'practical wisdom'. Both translations point to aspects of this operation that are different, yet closely intertwined. For *phronesis* indeed entails some kind of reasoning, the one that follows from deliberation. However, this is not some sort of abstract, detached reasoning that would mainly apply to itself (like a pure theoretical exercise with no end in sight) or to its object (whether a physical object as the result of a given production technique, or a theoretical, e.g. mathematical, object); insofar as it pertains to *praxis*, to action, it is closely related to the agent that puts it forward. As such, the one who is capable of *phronesis* undergoes a qualitative change in his or her own being: he becomes wise (*phronimos*). And indeed in that specific sense, *phronesis* is the exercise (and consequence, as a result of reiterated repetition) of some sort of practical wisdom.

In Book VI of the *Nicomachean Ethics* Aristotle ties practical wisdom not to this or that particular goal but to the overall aim of living a good life: "it is thought to be a mark of a man of practical wisdom to be able to deliberate well about what is good and expedient for himself, not in some particular respect, e.g. about what sorts of thing conduce to health or to strength, but about what sorts of thing conduce to the good life in general." (1140 a 25-27). What is clear, then, is that phronetic reasoning seems not to be instrumental for a specific goal, given that "good action itself is its end" (1140 b 5-6). Aristotle gives the example of Pericles who not only sees what is good for himself, but also good "for men in general" (1140 b 10).

A question still remains though as to whether this implies an essentialist take on human beings: i.e., whether there would be some things equally good for all human beings in general. There are reasons to believe that Aristotle was close to upholding such a view when spelling out the ideal of the 'good life', i.e., happiness or 'flourishing' as being connected to the exercise of given virtues: insofar as temperance, courage, etc., are good 'in general' and a 'mean' between bad extremes, they are supposed to be good for every human being. And it goes without saying that some 'goods' would be intrinsic to humankind, whether they would be biological (health), material (a certain amount of wealth) or even immaterial / relational (friendship). But on the other hand it is not at all clear that what it takes to 'flourish' or even the specific content of the 'good life' should be exactly the same for each and every one of us.

What is clear is that the kind of deliberation entailed in practical wisdom has a specific epistemic status: it is “the excellence (...) of that part [of the soul] which forms opinions; for opinion is about what can be otherwise, and so is practical wisdom” (1140 b 25-30). This excellence of opinion on how to deliberate on those things that depend on the good choice of action must then also be, to say it using the contemporary lingo, context sensitive. Aristotle states that *phronesis* is not only concerned with universals (which would be the case of theoretical wisdom) but also with particulars (1141 b 15-16); because practice needs to delve on particulars and this is why the *phronimos* needs experience and also to rely on experience to pass judgment. Thus, Aristotle contends, it is hard for a young man to have practical wisdom, for “it is length of time that gives experience” (1142 a 15). So, for Aristotle, someone young can excel at the purely theoretical endeavors, such as mathematics, but will hardly do so as a natural scientist (for this requires observation and experience) or, a fortiori, in the daily decisions required by practical wisdom. Conversely, the opinions of “experienced older people” should, according to Aristotle, be taken stock of “because experience has given them an eye they see aright” (1143 b 13-14).

Aristotle makes this clear at a theoretical level when he holds that there is a difference between enquiry in general and deliberation, because deliberation is a particular kind of enquiry (1142 a 30). And excellence in deliberation involves reasoning (and thus the connection between practical reasoning and practical wisdom alluded to above), one that entails a certain form of ‘correctness’ (1142 b 16). According to Aristotle, excellence in deliberation can be of two sorts, the unqualified sense (e.g. to ends in general) or to a particular end. Accordingly, practical wisdom entails an excellence in deliberation concerning the specific ends⁴ towards which it tends (1142 b 30-35).

Nevertheless, *phronesis* is more than understanding because understanding only judges, while practical wisdom “issues commands, since its end is what ought to be done or not to be done” (1142 a 8-9). Aristotle does not ignore that there is a number of difficulties in this depiction; for instance, practical wisdom does not, as such, achieve a concrete outcome as the result of the application of a technique, like for instance medicine produces health; it is also unclear whether one needs to be wise to attain the results that practical wisdom procures, or whether one can just obey

⁴ On the relation between means and ends in connection with Aristotle’s phronetical model, see Angioni 2009.

someone who is wise (1143 b 30-35). Nevertheless, Aristotle contends that not only practical wisdom, as an excellence of one part of the soul, is good in itself, but also that it is tied to happiness “as health produces health” given that “by being possessed and by actualizing itself it makes a man happy” (1144 a 5), which is to say: s/he who possesses the virtues and constantly reiterates them wisely in a continuous exercise is happy, i.e. flourishes. Or as Aristotle puts it “the function of man is achieved only in accordance with practical wisdom as well as with moral excellence; for excellence makes the aim right, and practical wisdom the things leading to it” (1144 a 6-9). I will come back to this “function of man” on the third section below. In a nutshell, Aristotle does not contend that all excellences are forms of practical wisdom (and he reproaches Socrates for allegedly holding this position) but he does say (crediting Socrates for that) that the excellences imply practical wisdom (1144 b 20), for practical reason is the ‘right reason’ for practical matters.

What is further argued, as should already be clear from the stated above, is that there is a co-dependence between goodness (moral excellence) and practical wisdom for excellence needs the “eye of the soul” (1144 a 29) of *phronesis* in order to be attained. The metaphor of the eye is here important, but it should not blind us to the fact that *phronesis* also involves a sense of touch, that is, a certain ‘tact’ (Contreras Tasso 2011) that is exploratory in nature. Moreover, this embodied, corporeal dimension of the interpretation of one’s surroundings and of the orientation of action is also very important for the hermeneutics of selfhood and even to what Richard Kearney calls ‘carnal hermeneutics’ (Kearney 2015).

In this short section we have thus seen several traits of Aristotle’s phronetic model. Before moving to the next section, allow me to summarize them. For Aristotle, *phronesis*: 1) is a sort of reasoning that mainly applies to praxis, and to particulars, applying deliberation to things that are contingent; 2) it is necessary to attain the several excellences that make a good or virtuous life; 3) its main domain of application is the individual life in its quest for happiness or flourishing but this is connected to an overall goal that is tied to a “function of man” and that somehow exceeds the individual; 4) it is a capacity unfolding through time and experience and fundamentally changing s/he who practices it through a continuous exercise; 5) there is no absolute certainty on its results because, unlike theoretical (scientific) reason, its epistemic status is that of a reasoned opinion; 6) its particular form of reasoning implies a discernment that is sensitive to context.

These last traits actually reveal something that Aristotle does not clearly emphasize but that should be taken stock of. As Attic tragedies masterfully showed, and as someone such as Martha Nussbaum so clearly spelled out, there is a “fragility of goodness”. And this fragility is also tied to the epistemic status that can be granted to the results of practical wisdom, and which are far from what could be expected after the dawn of Modern philosophy. But perhaps this fragility of goodness and the tentative status of practical wisdom are just a more accurate description of the ‘human condition’ (let us forget for a moment the parlance of something such as a ‘human essence’), its finitude, and the uncertain results of action, including ethically qualified action. But this, of course, is at odds with most Modern moral philosophies. While I cannot, in this article, recall all these traits, it will be useful, in the next section, to see how the phronetic model resurfaces in the ethics of Paul Ricœur, precisely as a way to solve the impasses of one notable instance of a Modern moral philosophy: Kant’s deontological model.

II – Practical Wisdom in Ricœur’s ‘Little Ethics’

Aristotelian practical philosophy has received a renewed interest since the second half of the 20th Century, both in Anglophone and Continental philosophy. Authors such as Elizabeth Anscombe⁵, Martha Nussbaum⁶, Alasdair MacIntyre⁷, Charles Taylor⁸ and Paul Ricœur, to name only some of the most prominent figures of this wave of neo-Aristotelian inspiration, have all contributed to emphasize important aspects in which Aristotle (sometimes in tandem with Hegel, most notably in Taylor and Ricœur) seems to offer more promising solutions for devising an ethical theory than the dominant Kantian or Utilitarian approaches to ethics. While it is impossible, in this short piece, to assess all these contributions, I choose Paul Ricœur’s for two basic reasons: first, because his Aristotelian response is directly tied to an honest assessment of one notable strand of Modern moral philosophy; second, because his response, and unlike many other neo-Aristotelian ‘virtue theories’ or ‘virtue ethics’ that are to be found nowadays, gives *phronesis* center stage⁹.

⁵ See Cadilha 2020.

⁶ Nussbaum 2013.

⁷ MacIntyre 2007.

⁸ Taylor 1989.

⁹ On Ricœur’s recovery of Aristotelian *phronesis* in his proposal of a “practical wisdom” see Portocarrero 2011, Galindo 2013, Zarauza 2013.

To be sure, Ricœur's most important contribution to the revival of Aristotelian ethics is to be found in the studies 7, 8 and 9 of *Oneself as Another*, which constitute what Ricœur himself dubbed his "little ethics". The humble title notwithstanding, this attempt at putting forward an ethical theory is an ambitious effort to reconcile two very different – and more often than not seem as irreconcilable – ethical standpoints, the teleological and the deontological, Kant and Aristotle. This 'little ethics', in turn, is only a part – even though it comprises roughly a third of the book – of the overall project of *Oneself as Another*, which is an essay in fundamental anthropology that aims at establishing a list of fundamental capacities pertaining to the human being, in what Ricœur dubs an "ontology of attestation". These three studies only deal with the capacity of the self to be imputable, i.e., to be responsible for ethical action (or the lack thereof), whereas in the previous studies the capacities to speak, act, and narrate are scrutinized. More specifically, in these studies Ricœur analyzes the attribution of the predicates 'good' and 'obligatory' to action.

In Ricœur's model, ethics is the (Aristotelian) domain of the aim for an accomplished life, while morality is the articulation of this aim in norms that strive for universality and have an effect of constraint (i.e. they determine what is permitted and even obligatory, and what is forbidden)¹⁰. Ricœur's effort is one of filling the gaps between the teleological and the deontological standpoints to devise a more comprehensive ethical theory, one that can take stock of both the aspirational and the normative components of a sound ethical theory while also opening for the intricacies and case-by-case decisions demanded by 'hard cases' and applied ethics, i.e. those that demand special attention and an invention of solutions in which a rule is somehow invented while the case itself is being solved. To this decision-making taking place in a thick evaluative context Ricœur calls 'situated judgment' and, in devising its model, he borrows the Aristotelian phronetic model while at the same time gearing it towards a more intersubjective framework, through a reinterpretation of Hegelian *Sittlichkeit* (the thick 'ethical life' of a whole people or community, composed of its customs, habits, ingrained practices and traditions) and of a discourse ethics such as it appears in Apel and Habermas.

As it now is becoming apparent, this is a complex model with several influences, and it is not possible to comment on all of its details here. But

¹⁰ Ricœur 1992: 170.

allow me to unpack its main traits, with an emphasis on how the phronetic model appears at a pivotal point in the argument and how Aristotle's *phronesis* is both recovered and expanded in this movement. The framework of Ricœur's little ethics basically entails three main claims¹¹: 1) There is a primacy of ethics over morality, i.e., of the 'ethical aim' over the norm; however, 2) the ethical aim needs to pass through the sieve of the norm with its formal constraints of universalization and constraint ruled by the duty to obey the moral law; and 3) when the universal application of the norm runs into trouble and can no longer be blindly followed because it is faced with aporetic situations, then the norm can go back to the aim (and, as we shall see, to the claims underlying its basic convictions) to try to solve the conundrum. Let us see each of these moments in a little more detail.

Ricœur defines the ethical aim (or intention) as "aiming at the 'good life' with and for others in just institutions"¹². Following his claim on the primacy of the ethical aim, we can thus say that his starting point is Aristotelian, insofar as the eudemonic quest for the good life appears as the first ethical worry, and also as the overarching standpoint, given that the deontological passage is just a 'moment' in the architecture of this ethical framework. Moreover, the theory of selfhood put forward in *Oneself as Another* is intrinsically dialogic, intersubjective, as the self is always understood against the backdrop of the capacities and practices that constitute him or herself in interaction with others. Therefore, the attribution of the predicate 'good' to action (in interaction with others) is of the utmost importance, in that it is through a very specific type of action that some feelings that are fundamental for the development of the self (and for the establishment of sound relations with others) unfold. This is the case of self-esteem and solicitude (care) for others.

Thus, for Ricœur, following Aristotle, the 'good life' is to be sought after in praxis¹³. Importantly, Ricœur sees in the Aristotelian model a close tie between *phronesis* and s/he who holds it, the *phronimos*: "a tie that becomes meaningful only if the man of wise judgment determines at the same time the rule and the case, by grasping the situation in its singularity"¹⁴. At this point, we might ask: why does Ricœur, who holds such an Aristotelian viewpoint,

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.: 172.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.: 175.

deem it necessary to resort to Kant? The answer lies in the fact that the ethical aim must undergo critique and the difficulties of instantiation in practice. For Ricœur, at the start, the aim and solicitude are ‘innocent’, ‘naïve’: “with respect to its content, the ‘good life’ is, for each of us, the nebulous of ideals and dreams of achievements with regard to which a life is held to be more or less fulfilled or unfulfilled”¹⁵. A fit between the preferential choices applied to action and this nebulous ideal is therefore constantly sought after; but in order for this to take place an exercise of interpretation is always called for. It is important to note, following Ricœur¹⁶, that the epistemic status of the verification of the fit between the life plans (the concrete content of the projected aim for the good life) and the daily choice of practices devised to follow that plan is that of ‘experiential evidence’; i.e., this is precisely an interpretation and not the sort of evidence to be expected from experimental sciences; and this interpretation in turn becomes, in Ricœur’s ontology, a moment of ‘attestation’: through this interpretation, the self checks whether or not s/he might be on the right track in his or her provisional approximation to living well.

Nevertheless, this assessment of the ethical aim would for Ricœur be incomplete without the test of universalization and constraint demanded by the moral norm. By that Ricœur means the passage through a different ethical universe, that of Kantian moral philosophy. Indeed, for Ricœur the passage of the ethical aim through the moral norm actually enriches it – this passage forces the aim to confront itself with other possible ethical aims (those held by other selves) and poses the possibility of evil, of what should be avoided and is forbidden. Accordingly, after the ethical aim and its component of solicitude are transformed by the deontological moment, naïve (let us call it “first degree”) solicitude becomes a critical solicitude that is able to discern the best tentative solution in the cases of conflicts of duties. And this is when the phronetic model reappears.

Ricœur disagrees with Kant’s claim on the simplicity of duty. Analyzing the several formulations of the categorical imperative he asks: to what or to whom do we owe respect? Is it primarily to the moral law in its universality, or to the concrete persons that are at any given moment at stake? Contrary to Kant’s thesis on the simplicity of duty, Ricœur contends that the categorical

¹⁵ Ibid.: 179.

¹⁶ Ibid.: 180.

imperative itself generates a multiplicity of rules¹⁷ that might clash among themselves, for instance when one is put in a situation in which to obey one rule necessarily involves disregarding a different rule – a situation that might become tragic when one of the duties at stake stems from the demands of otherness, i.e., from the solicitude to other people.

This much becomes apparent in the interlude to the ninth study of *Oneself as Another*, interlude to which Ricœur significantly calls “Tragic Action” and that is put under the banner of Antigone. That the example is borrowed from Greek tragedy is not by chance, for Ricœur believes that tragedy can be a source for philosophy to meditate, in spite of it not being philosophy itself. He thus refers to the “instruction of ethics by tragedy”¹⁸, claiming that “tragic wisdom carries practical wisdom back to the test of moral judgment in situation alone”¹⁹. Accordingly, what Ricœur takes from Sophocles’ *Antigone* is the following: Antigone is placed at a tragic junction precisely because, one way or another, she will be disrespecting a specific duty emanating from a fully binding law. On the one hand, she is called upon by custom and divine law to give her brother a sepulcher even though he has become an enemy of the city. On the other hand, she is enjoined by positive law to obey Creon who, as a sitting ruler, forbids his burial.

It goes without saying that *Antigone* poses a complex problem that cannot be reduced to a sober moral deliberation on preferable choice, insofar as a theology of divine blindness is interwoven with the claim that both Creon and Antigone make of being responsible for their own acts²⁰. The passions involved, with their irreducible component of irrationality, and Antigone’s tragic fate itself, are there to remind us that what is at stake in Tragedy itself cannot be entirely captured by means of philosophical deliberation alone. And yet, Ricœur contends, *Antigone* teaches us something about the “unavoidable nature of conflict in moral life”²¹ and, in its tragic wisdom, already points us to the necessary existence of moral conflicts which the formalism of the Kantian deontological moment cannot by itself solve. For Ricœur, following George Steiner, *Antigone* reminds us the “agonistic ground of human experience”²².

¹⁷ Ibid.: 262.

¹⁸ Ibid.: 241.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.: 242.

²¹ Ibid.: 243.

²² Ibid.

When faced with these hard cases, in which, for instance, respect for a formal law and solicitude for a concrete person are at odds²³ Ricœur seems to contend, as a rule of thumb, that respect is due first and foremost to persons, and not to the formal law itself. However, in such hard cases, he asserts that “practical wisdom consists here in inventing just behavior suited to the singular nature of the case”²⁴ but with a caveat: that this behavior is not simply arbitrary²⁵. On the contrary, in the phronetic model that Ricœur will borrow from Aristotle and update in his own fashion, the rule will stem from the particular case (as in the case of reflective judgment) in what Ricœur will define as the moral judgment in situation. And in this Ricœur will rely on a dialectic between the ethics of argumentation and considered convictions²⁶.

Ricœur maintains that the horizon of *phronesis* is the good life of the *phronimos*, by means of deliberation, and applied to singular situations²⁷. However, this *phronesis* is to be exercised in specific contexts that are thick, i.e., that have to take into stock existing customs and practices, and the argumentation of considered convictions in intersubjective exchanges and debate. Ricœur contends that “it is through public debate, friendly discussion and shared convictions that moral judgment in situation is formed”²⁸. In other words: for Ricœur no one can be wise alone; we could say, updating Aristotle’s terminology, that for Ricœur *phronesis* is a dialogic virtue in which it is the thick context provided by the concrete situation and the interaction with others that makes a wise deliberation possible. In hard cases, it is wise to seek advice and to mediate considered convictions through reasoned exchange.

Therefore, as we can see, in the development of his phronetic model Ricœur comes back to Aristotle after traversing Kant’s moral philosophy, but the model he develops conciliates the Aristotelian inspiration with a more intersubjective and argumentative model of deliberation. This model seems more feasible than a blind application of moral rules supposed to be both

²³ To give only one example: should the moral demand to tell the truth apply universally, including to patients who are dying, even if this makes their suffering more acute? In this case the sheer respect for the law seems to be in conflict with solicitude for the wellbeing of the person. (See Ricœur 1992: 269)

²⁴ Ibid.: 269.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.: 289.

²⁷ Ibid.: 290.

²⁸ Ibid.

universal and simple. But it is also not without a fair share of perplexities and difficulties. In my very brief last section I pinpoint two of them.

III – Critical Remarks

In this paper I have shown how a contemporary recovery of Aristotelian *phronesis* is useful to go beyond some of the difficulties presented by Kantian moral philosophy, and that Ricœur's attempt provides us with a more intersubjective phronetic model within the context of his fundamental anthropology. Devising such an ethical theory has important implications for the way moral agents – i. e., to use the modern vocabulary, the 'subjects' or 'selves' that underlie ethical action – are conceived. For instance, if we consider that in the Aristotelian framework, praxis fundamentally changes agents themselves and thus that the end goal is the development or flourishing of human beings, it is easy to conclude that what we find here are thick accounts of subjectivity and identity. In a way, this is very different from the standard accounts of selfhood put forward by deontological liberalism in the 20th Century, in the wake of John Rawls'²⁹ post-Kantian moral philosophy. As such, the Aristotelian revival connects to communitarian critiques of that standpoint, such as Michael Sandel's³⁰. However, some problems with this account remain, and I will emphasize two: essentialism and the status of rationality in human action.

Throughout the paper I highlighted that in the backdrop of Aristotle's theory there lurks an essentialist presupposition. However, this is evidently problematic. It is not clear that human beings have immutable "essences" or that there is something such as a specific "function" or "task" for humankind. As such, the type of moral perfectionism that is sometimes at work in Aristotelian-inspired virtue theories should be wary of too straightforward an answer on what can really be a good life for human beings in general. Accordingly, I believe that there is an irreducible dimension of plurality in the life forms that can be esteemed as good. It seems to me that the movement between the ideal of good life and its concrete instantiation can admit several possibilities in terms of its substantive content. This is not to say that every life form can count as a good life form, or that we cannot criticize life forms. As Rahel Jaeggi³¹ contends, we can indeed exert such a

²⁹ Rawls 1999.

³⁰ Sandel 1982.

³¹ Jaeggi 2018.

critique, and we actually need to. But this is far from saying that only one specific life form should count as a good, accomplished life.

At the start of this paper I also highlighted the way in which *phronesis* is simultaneously a form of practical wisdom and practical reasoning, and I hinted at the way in which we should discern several types of reasoning and not expect their results or processes to have the same epistemic status. This is, in my view, mainly useful to counter what can sometimes be mainstream, one-sided, even reductionist accounts of reason that might tend to consider that only certain specific disciplines or processes (e.g. those stemming from the so-called ‘hard’, exact sciences) can count as being ‘rational’. And in this – or in what I have called elsewhere a *critique of miserable reason* – the Aristotelian standpoint can be very useful, for it emphasizes alternative forms of rationality that are more at work in the Humanities and in a practical philosophy more sensible than the ones inspired by Modern philosophy. Be that as it may, *phronesis* and the deliberative choice that serves as its mean need also to be confronted with what with we today know on the limits of rationality.

Let there be no mistake: Aristotle was a profound inquirer of the human psyche and by no means should he be considered a ‘rationalist’. Within Aristotle’s practical philosophy, we are far away from the standpoint of Modern science and philosophy, with its neat separation of reason, emotions and feelings. However, deliberate choice still entails a process of consideration of different possibilities that seems to take place in some sort of sequence. This is not to ignore that the process is exploratory and might involve some sort of ‘tact’ or ‘intuition’ as we hinted at above. But if we look at the way in which this process seems to unfold, it would seem that the phronetic model suggests that in the dialectical movement between the ideal of the accomplished life and the concrete options at hand, a process of weighing the ‘pros and cons’ would take place, and that this process itself would be rational.

However, what we today know about the way the human mind works in the decision-making process leading to action seems to suggest that this process is less straightforward. Indeed, some works in the fields of behavioral economics or cognitive psychology seem to indicate that our decision-making processes are, more often than not, more ‘automatic’ than what would seem at first hand. Daniel Kahneman³², for instance, has put forward his theory of the two systems guiding our mental processes: system 1 being more or

³² Kahneman 2011.

less automatic and instinctive (fast), while system 2 demands our specific attention in the deliberation process (slow). Clearly, *phronesis* would be a process pertaining to system 2. What Kahneman suggests though is that most of the time system 1 is in charge, and not only that it functions on the basis of instincts and affects, but also that it can be misguided in its judgments by certain heuristics.

Now, these hints coming from contemporary cognitive sciences are obviously not an absolute novelty in intellectual history. Indeed, they are reminiscent, for instance, of Pascal, system 1 closely resembling the intuitions and the ‘automatic’ mode of living of that which Pascal called ‘the heart’ (and the parallel could also be extended to include a relation with Platonic *doxa*), while system 2 would be what Pascal called ‘reason’. And Ricœur himself developed, in his early works, investigations of the specific relation between the voluntary in the involuntary, both in his phenomenological works³³ and in his initial sketch of a philosophical anthropology in *Fallible Man*³⁴. However, if these findings from cognitive science are correct, the novelty is perhaps not only the very close intertwinement between system 1 and 2, but also the fact that the predominance of system 1 is even greater than what we had anticipate before. And this of course marks the limits of a phronetic model, because we sometimes tend to choose much more rapidly and instinctively. Accordingly, even what we intend by *phronesis* perhaps needs some fine-tuning in order to accommodate these findings. But this is of course not a task for this short paper, only for future investigation to develop.

Bibliography

- Angioni, L. (2009), “As relações entre ‘fins’ e ‘meios’ e a relevância moral da Phronesis na ética de Aristóteles”, *Revista Filosófica de Coimbra* 18.35: 185-204. https://dx.doi.org/10.14195/0872-0851_35_6
- Aristotle (1984), *Nicomachean Ethics*, translated by D. Ross in J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle. Volume Two*. Princeton: Princeton University Press, 1729-1867.
- Cadilha, S. (2020), “Anscombe reading Aristotle”, *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 64: 63-79. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1276>

³³ Ricœur 2007.

³⁴ Ricœur 1986.

- Contreras Tasso, B. (2011), "Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición y innovación en Paul Ricœur", *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2.2: 33-47. <https://doi.org/10.5195/errs.2011.83>
- Galindo, F. H. P. (2013), "Desde una escuela racional hacia un pensamiento *phronético*: en la filosofía de Paul Ricœur", in T. D. Moratalla & A. G. Moratalla (eds.), *Bioética y Hermenéutica. La ética deliberativa de Paul Ricœur*. Hermes, 289-296.
- Jaeggi, R. (2018), *Critique of Forms of Life*, trans. C. Cronin. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Kahneman, D. (2011), *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kearney, R. (2015), "The Wager of Carnal Hermeneutics", in R. Kearney & B. Treanor (eds.), *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.
- MacIntyre, A. (2007), *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Nussbaum, M. (2013), *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pascal, B. (1995), *Pensées. Revised Edition*, trans. A. Krailshiemer. London: Penguin Books.
- Portocarrero, M. L. (2011), "Afirmação originária e sabedoria prática na reflexão ética de Paul Ricœur" *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* vol. 2 n° 2: 75-87. <https://doi.org/10.5195/errs.2011.99>
- Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Ricœur, P. (1986), *Fallible Man*, trans. C. Kelbley. New York: Fordham University Press.
- Ricœur, P. (1992), *Oneself as Another*, trans. K. Blamey. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricœur, P. (2007), *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary*, trans. E. Kohák. Evanston: Northwestern University Press.
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sophocles (1992), *Antigone in Sophocles Fabulae*, trans. H. Lloyd-Jones and N. G. Wilson. Oxford: Clarendon University Press.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Zarauza, B. R. (2013), "La *sagesse pratique* de Paul Ricœur", in T. D. Moratalla & A. G. Moratalla (eds.), *Bioética y Hermenéutica. La ética deliberativa de Paul Ricœur*. Hermes, 361-368.

RECENSÕES

BERGUA CAVERO, Jorge, *Pronunciación y prosodia del griego antiguo. Guía práctica para la lectura de sus textos*, Madrid, Ediciones Clásicas, Supplementa Mediterranea, 15, 2015, 122 pp. ISBN 978-84-7882-744-2.

Uno de los aspectos más importantes, y lamentablemente pasados por alto, en el estudio de la filología griega es la importancia de la pronunciación en la lectura de los textos clásicos. El fin de esta monografía es ofrecer un acercamiento a la pronunciación del griego clásico, así como un sistema coherente y práctico de lectura que facilite su aprendizaje.

El profesor Bergua propone un sistema para la lectura de textos griegos paganos, desde Homero hasta el s. IV/V a. C., sistema que, en lo esencial, sigue el erasmiano, apoyándose para ello en diversos argumentos lingüísticos, prácticos y pedagógicos.

El libro se divide en tres capítulos, que abordan respectivamente la pronunciación, la prosodia y el ritmo del griego clásico. En el primer capítulo, “Pronunciación”, el autor hace un esbozo de las principales tradiciones en la pronunciación del griego antiguo: aquella que apuesta por pronunciarlo como el griego moderno, y la propuesta en 1528 por Erasmo de Rotterdam (siguiendo a Antonio de Nebrija y otros), que pretendía reconstruir la lengua clásica y que es actualmente la más extendida en Europa y América. Bergua parte de la idea de que toda pronunciación es una convención moderna que no necesariamente refleja la realidad dialectal, cronológica y social de la lengua. Así pues, propone un sistema que permita restaurar el sonido de la lengua griega, sin pretender restablecer el acento melódico y cantidad vocálica, ya dificultosos de por sí, ni adaptar la lengua a la sonoridad moderna, lo cual haría que se perdiese la riqueza fonética original. El autor desarrolla este sistema en sucesivos epígrafes, dedicados a las consonantes, las vocales, los diptongos y los fenómenos de encuentro de vocales (hiato, crasis, elisión, prodelisión y -v antihiática). Hace a continuación una descripción de cada fonema, reconstruyendo cuál podría ser el sonido más cercano al original, y planteando una pronunciación recomendada de acuerdo a su evolución y a las dificultades de articulación que puedan surgir. Este método está dirigido

especialmente para hispanohablantes, si bien puntualmente también se establecen paralelos con otros idiomas, como griego moderno, inglés y alemán.

El segundo capítulo trata sobre la prosodia del griego y su papel en la lectura de los textos antiguos. El capítulo se divide en tres secciones, dedicadas respectivamente a la sílaba griega, el acento y la entonación. En el primer epígrafe, se ofrece una explicación teórica sobre la sílaba, sus tipos y las pautas para la silabación de palabras griegas, así como una noción sobre el peso silábico y la cantidad vocálica, fundamentales para la prosodia y versificación griegas. Luego se aborda el concepto de ritmo en la lengua griega, ligado a la sílaba, peso silábico y pie, si bien se precisa que con la documentación de que disponemos no es posible percibir de forma completa las sutilezas del ritmo griego y su tempo. La segunda parte del capítulo trata sobre el acento. En este epígrafe el autor habla sobre la tipología tonal-accentual de las lenguas. El griego clásico encajaría dentro del grupo de lenguas con acento musical o melódico, que evolucionó hacia un sistema acentual dinámico. Se insiste, no obstante, en la dificultad que implica una reconstrucción fiel del sonido del griego antiguo, con su sistema tonal y acentual, así como en lo complejo de recrear el ritmo y acento griegos, siendo poco asequible a nivel pedagógico. Así pues, el autor apuesta por la lectura del griego con un acento de intensidad, sin distinción alguna entre acento agudo, grave y circunflejo, y da ciertas pautas en la colocación del acento griego. Se cierra este epígrafe con un desarrollo sobre los grupos apositivos y su papel en el ritmo, así como el funcionamiento del acento con los grupos clíticos (palabras enclíticas y proclíticas). El capítulo termina con un epígrafe sobre entonación. En este punto, el autor apuesta por seguir las prácticas habituales en la lectura de textos españoles, en la idea de que la entonación griega no era, en ciertos aspectos, muy distinta de la de lenguas modernas como el español, y también, de nuevo, por el problema que supone restaurar una entonación real de la prosa griega.

El tercer y último capítulo “El ritmo en poesía, métrica y versificación” comienza con una explicación de los diferentes métodos de organización rítmica de una lengua: regular la estructura prosódica de los versos, atribuirles un número fijo de sílabas (isosilabismo o cómputo silábico) o la regulación del peso de las últimas sílabas de los versos en un patrón de ritmo cuantitativo. En el caso del griego, se siguió este patrón que dependía del peso silábico, si bien se extendió al verso por completo. A continuación, se establece la diferencia entre el concepto actual de ritmo y el antiguo:

en Occidente, a partir de la Edad Media el ritmo era acentual-divisivo, concebido como una serie de pulsos organizados jerárquicamente en una serie de medidas acentuadas espaciadas, que con las partes no acentuadas forman los compases. Por otra parte, el ritmo griego era duracional-aditivo, formado por unidades fijas con un limitado número de transformaciones, como el yambo y el troqueo. Una vez hecha una introducción sobre el ritmo, el autor plantea la cuestión de si deberían recitarse los versos griegos siguiendo una reconstrucción del ritmo original, o bien llevar a cabo una lectura acentual. Ante esta disyuntiva surgen tres respuestas: cantarlos con melodías inventadas, pero más o menos adecuadas a lo que sabemos del acento griego; recitarlos con una restauración del acento melódico, o bien seguir con la recitación acentual. Bergua explora cada una de estas opciones, aportando ejemplos y señalando sus ventajas y debilidades, para finalmente decantarse por la lectura acentual de los textos griegos, siguiendo la idea, ya desarrollada en los anteriores capítulos, de que es un sistema más cercano a nuestra lengua, de mayor tradición en Europa y por tanto más asequible pedagógicamente hablando. Advierte, eso sí, que no es un sistema igual de efectivo para todos los tipos de verso griego, para lo cual aporta ejemplos de textos que se prestan a una lectura acentual y diversos paralelos a nivel métrico en poesía española.

El volumen incluye un anexo con materiales que permiten revisar y ampliar el contenido ya tratado: una tabla con la pronunciación aconsejada de cada grafía; una sinopsis de la acentuación recomendada de palabras proclíticas, enclíticas, partículas y grupos proclíticos; una muestra de un texto en prosa transcrito prosódicamente (Pl. Smp. 189c), y una amplia bibliografía, que incluye material audiovisual reseñado por el propio autor. Estamos, pues, ante una obra muy bien documentada, y aunque es cierto que se presenta un sistema de pronunciación especialmente dirigido a hispanohablantes (lo cual limita en cierto modo su público), puede, a nivel teórico, resultar útil más allá del círculo hispano, especialmente el capítulo sobre la prosodia del griego. Se trata de una guía clara y concisa sobre la pronunciación, prosodia y métrica del griego clásico, que nos ayuda a apreciar el encanto de la lengua griega, no solo con los ojos, sino también con los oídos.

MIRIAM CARRILLO RODRÍGUEZ

miriamcr@uma.es

Universidade de Málaga, Espanha

<https://orcid.org/0000-0002-7819-6360>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_76_9

CARDANO, Girolamo, *De Consolatione*, cura di Marialuisa Baldi, revisione filologica a cura di Elisabetta Tonello, Firenze, Leo Olschki, 2019, 295 pp. ISBN 978 88 222 6623 1.

O presente volume, organizado por Marialuisa Baldi e cuja resenha crítica ficou à responsabilidade de Elisabetta Tonello, brinda-nos com a edição de *De Consolatione* de Girolamo Cardano – *Hieronymi Cardani Medici Mediolanensis de Consolatione Libri tres 1544*. O polímata italiano retoma o tema da consolação, com toda a polifonia e mescla de influências apanágio do género, entrelaçando Filosofia e Medicina. A tecitura argumentativa discorre sobre as adversidades da vida civil, as ansiedades e a precariedade da existência humana. Esta obra de Cardano não deixa de espelhar a tensão cultural da época e o posicionamento erudito e audaz do italiano, ancorado no projecto erasmiano de renovação moral e cívica do Cristianismo.

Marialuisa Baldi assina a Introdução, digna de apreço e bem-sucedida no intuito de contextualização do autor e da sua obra. Esta exposição, dividida em cinco partes, vai dando ao leitor muitas chaves de leitura para o enquadramento histórico-cultural. Na primeira parte “Il testo e la stampa” (pp. 1-13), Marialuisa Baldi aborda as influências filosóficas e filológicas do pensamento de Girolamo Cardano; ajuiza sobre o método de escrita, o processo de *imitatio* na retoma dos moldes do humanista de Roterdão, na senda de um ideal de perfeição que passa pela conciliação literária e ética. São ainda esclarecidas as circunstâncias tipográficas e editoriais da obra e tecidas considerações biográficas que explicam a erudição deste médico de Pádua, a solidez e amplitude do seu exercício intelectual, profundamente arreigado na tradição humanista e nas práticas comuns da época *iure a nemine reprehendi posset*.

A segunda parte, consagrada à recepção da *Consolatio* de Cícero, intitula-se “Dalla Consolatio al De consolatione” (pp. 14-17) e dá-nos conta do *reuocare fontes* de Cícero (*De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae disputationes*, *Paradoxa stoicorum*, *De senectute*), mas também de Plutarco (*Moralia*) e de Petrarca, entre outros referentes do exercício de *aemulatio* de Cardano.

Na terceira parte da Introdução, “Dipingere senza colori. I modelli di Alciato e di Erasmo” (pp. 17-28), a reflexão detém-se nos ecos da arte poética de Horácio, tão agraciada pelos humanistas “*ut pictura poesis*” e da qual Cardano é igualmente subsidiário. O reaproveitamento deste modelo reforça a ideia de que tal como as cores na pintura são secundárias, também

o estilo deve ser preterido em relação ao tópico e a *elocutio* em relação à *inventio*. A ênfase é colocada na conceção que aproxima a pintura e a filosofia, sob uma base imitativa e de representação comum. A mesma pintura, sem cores, tornou Andrea Alciato um veículo importante de comunicação e de argumentação através do género emblemático. Cardano comunga com Alciato a mesma metodologia enciclopédica, nesta recolha de temas de índole metafísica, política e moral, entrançando mitologia com heranças históricas e histórias presentes. Marialuisa Baldi faz ainda alusão à polémica erasmiana na obra de Cardano, apesar de o nome de Erasmo ser mencionado apenas duas vezes no *De consolatione*. Esta discussão conhece desenvolvimento na quarta parte da Introdução - “Il paradosso della Morale Consolatoria: il bene del male” (pp. 28-39) – talvez a mais central no que toca a reflexão epistémica sobre a obra do polímata italiano. Enumeram-se muitos autores que, não sendo mencionados directamente, se fazem presentes no *Opus* de Cardano: Leon Battista Alberti, Poggio Bracciolini, Paolo Giovio, Francesco Guicciardini, Niccolò Machiavelli, além de Giovanni Pontano, il Platina, Giannozzo Manetti. O médico italiano não é um compilador, apesar de o *De consolatione* se revelar um manancial de recolha e organização de fontes canónicas, antigas (de Diógenes Laércio a Aulo Gélio, de Valério Máximo a Plínio) e modernas (Ravisius Textor, Lúcio Domizio Brusoni, Domenico Nani Mirabelli, Ludovico Ricchieri ou Caelius Rhodiginus, cujas *Lectiones antiquae* já são uma soma de reflexões de outros intelectuais, numa síntese entre o pensamento antigo e humanista). A riqueza e diversidade dos *corpora* textuais comprova a recorrência de um tema que a sensibilidade humanista recriou em composições de grande variação formal.

Ainda refinando o quadro de influências directas e indirectas no *De Consolatione*, se as referências a Petrarca são explícitas, baseadas no *topos* da *infirmas*, na esteira de Séneca e Boécio, já as de Erasmo e Alciato nunca são expressamente mencionadas. No entanto, Cardano difunde neste processo de *amplificatio* os grandes valores da moralidade do século XVI, sobretudo a *fortitudo* - virtude estóica que enfrenta firmemente a adversidade da dor - e a *prudencia*. Representada como virtude soberana no Carro Triunfal de Albrecht Dürer, esta última harmoniza a memória do passado com a inteligência do presente e a antecipação do futuro. A organizadora do volume sublinha que, contrariamente ao que poderia ser expectável, o molde do *Opus* de Cardano não assenta preferencialmente no *Ciceronianus* mas antes no célebre tratado de retórica *De copia verborum: l’Opus de*

conscribendis epistolis (1522) onde o humanista de Roterdão se debruça sobre o conceito de *inventio*. O protocolo da escrita rende-se ao princípio operativo da *copia* e do *de ratione studii* uma vez que o conhecimento da *res* permanece preponderante, mesmo que a linguagem o preceda – *cognitio verborum prior, rerum potior*.

Na sua essência, o género da consolação parte do reconhecimento do mal, do qual os homens são arquitectos, e Cardano representa este insanável paradoxo humano: a felicidade dos infelizes. A conversão de Heraclito e Demócrito, no *Encomium moriae* de Erasmo, retomada por Alciato nos seus *Emblemata*, não é explícita no *De Consolatione*. Porém, esse facto não invalida a presença do mesmo método dialéctico de choro e riso, com a compaixão que o primeiro induz e com a crítica suscitada pelo segundo. A consolação pode seguir caminhos divergentes na procura da verdade, não deixando de estar munida de validade filosófica, *in utramque partem*. A *humanitas* descrita por Cardano faz ressurgir os traços evidentes de tensão e de contradição da natureza humana. O tema *de immortalitate animorum* é inserido no *De Consolatione* e concatena elementos platónicos e aristotélicos.

Na quinta e última parte da Introdução “Il teatro del mondo. Simulazione e sincerità” (pp. 39-45), discute-se o tema da simulação e dissimulação, presenças regulares nas reflexões humanistas do século XVI. No seguimento da secção anterior, continuam a ser analisadas as influências de Cardano, agora sob a batuta de duas outras virtudes matriciais ciceronianas: *sinceritas* e *fides* – sob a *renovatio* de Lorenzo Valla e A. Alciato. A dialética da simulação e dissimulação é dissecada, recrudescendo a imagem platónica do teatro: a vida é o lugar de excelência da representação, onde nos apresentamos como atores. Cardano alinha-se a Poggio Bracciolini nesta difícil descoberta da felicidade que não se atém a um lugar algum. O ponto de vista estóico, que encara a aquisição da virtude como uma arte, harmonizado com a ética aristotélica e com a platónica, vai orquestrar a filosofia de Cardano: a virtude e a felicidade plenas e absolutas não são alcançáveis na terra.

Finda a Introdução, Elisabetta Tonello apresenta as notas ao texto e a resenha crítica. Numa primeira parte (pp. 47-50) descreve as fontes, os fundos consultados e os manuscritos usados na edição; na segunda parte (pp. 50-57) classifica essas fontes e a terceira (pp. 57-59) é reservada ao aparato e a todas as explicações de teor ortográfico, abreviaturas, pontuação e legenda.

Deparamo-nos neste momento com a primorosa edição do texto (pp. 63-243), cuidadosamente anotada e comentada, seguida de uma extensa bibliografia especializada e actualizada (pp. 245-263), a denotar o rigor e acuidade do trabalho. O *Index Alfabeticus Rerum Memorabilium* (pp. 265-270) e o *Index Nominum* (271-282) encerram a obra e representam uma mais valia para nortear o leitor.

Reconhecendo o esmero, a idoneidade e o mérito deste trabalho, é incontestável o valor do contributo que ele representa para a área de Estudos Renascentistas, em geral, e para o desenvolvimento do estado de arte sobre o tema das Consolações, em particular. O volume servirá de referência para investigadores e filólogos.

ANA ISABEL CORREIA MARTINS

ana-isabel.correia-martins@univ-rennes2.fr

Universidade de Rennes 2// Universidade de Coimbra (CECH)

<https://orcid.org/000-0001-8342-8763>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_76_10

CHRYSTAL, Paul, *In bed with the Ancient Greeks*, Amberley, UK, Amberley Publishing, 2018, 288 pp. ISBN: 978 1 4456 7717 0.

Editada, pela primeira vez, em 2016, *In bed with the Ancient Greeks* é mais uma das obras de referência de Paul Chrystal, no âmbito dos Estudos Clássicos. O sugestivo título é enriquecido, na capa, pela reprodução icónica de um motivo retirado de um Vaso Grego – de cuja fonte não há indicação –, e torna-se mais esclarecido, na primeira página, através do recurso ao subtítulo *Sex & Sexuality in Ancient Greece*. Trata-se de um volume de elevado interesse para todos aqueles que, de uma forma geral e abrangente, pretendem penetrar na vida íntima dos Antigos Gregos, por meio do mundo literário.

Além de um breve prefácio e de uma igualmente sucinta introdução, na qual o autor justifica a sua publicação e esclarece o interesse do tema em análise, são quinze os capítulos que encaminham o leitor pelo fascinante mundo do sexo e da sexualidade na Antiga Grécia. São capítulos independentes uns dos outros, podendo, desta forma, a respetiva leitura ser feita faseadamente. O primeiro coloca o leitor debaixo dos lençóis da Civilização Minoica, enquanto o segundo se centra no tratamento da sexualidade mítica, evocando episódios de violação, incesto e homoerotismo em várias obras da literatura grega. O terceiro capítulo aborda o sexo na poesia épica, na tragédia e na comédia; já o quarto se ocupa do casamento e o amor, o adultério e o rapto e o quinto trata o sexo e a sexualidade num âmbito diferenciado – zoofilia, necrofilia, recurso a objetos auxiliares e masturbação. A sexta parte, por seu turno, especifica os interesses sexuais de rapazes e de raparigas e a sétima oferece uma abordagem sobre a sexualidade e a prostituição. O oitavo capítulo patenteia a vivência sexual na Macedónia; o nono esclarece o leitor acerca do modo como os historiadores da Antiga Grécia abordaram o sexo; e o décimo incide sobre o impacto que a sexualidade e a beleza tiveram nas Artes Visuais. Avançando a abordagem, sempre numa perspetiva inter e transdisciplinar, o décimo primeiro capítulo alude ao sexo na religião e na filosofia gregas, ao passo que o décimo segundo envolve os leitores na magia erótica. O décimo terceiro e o décimo quarto explicitam, respetivamente, os métodos de medicina sexual para mulheres e para homens. Por fim, o décimo quinto centra-se na linguagem de conotações sexuais no Grego Antigo. Percorrido o conteúdo do volume desta forma, pretende elevar-se o interesse e a

curiosidade que um *tópos* como o sexo e a sexualidade suscita, não só ao estudioso e investigador do domínio em apreço, como também, senão sobretudo, ao mais comum leitor da atualidade.

Efetivamente, a investigação que nos é apresentada em *In bed with the Ancient Greeks* permite alcançar um conhecimento pertinente e bastante satisfatório em relação à intimidade sexual da Civilização Grega, em vários aspetos e em âmbitos diversos, conhecimento sempre fundamentado com e em referências literárias e históricas que, por um lado, estimulam o leitor mais afoito à pesquisa e, por outro, orientam o académico principiante a perscrutar novos caminhos de estudo. Em concomitância, a linguagem utilizada pelo autor pauta-se por um registo adequado com vista à abrangência de um vasto público. As duas centenas de páginas que constituem a abordagem de conteúdos convidam, de modo aliciente, a um estudo mais afincado e sistemático da vivência do sexo e da sexualidade na Grécia Antiga. Para isso, Chrystal elenca um número considerável de referências bibliográficas em cerca de quarenta páginas. Esta listagem poderá parecer extensíssima aos olhos de um leigo na área em questão, mas servirá de valioso auxílio ao classicista que se proponha enveredar por um campo de estudos e de investigação tão fascinante, como é o da sexualidade no mundo antigo. Da bibliografia apresentada deve salientar-se, de igual modo, o facto de serem listados estudos bastante recentes, datados sobretudo da década de 90 do século passado e da primeira década do século XXI, o que confere ao volume um carácter atual e lhe imprime maior validade e fiabilidade científicas. De destacar, ainda, no respeitante à bibliografia apresentada, a proveniência diversificada das publicações consultadas: desde os Estados Unidos da América a Inglaterra, desde a França à Grécia, a Alemanha à Albânia, *et cetera*, o que ilustra a preocupação pela abrangência, por parte do autor, a qual tão bem se evidencia no volume.

Encerram *In bed with the Ancient Greeks* uma breve nota sobre o perfil académico do autor – na verdade são necessárias poucas palavras para apresentar um ilustre classicista inglês, autor de cerca de seis dezenas de livros sobre o mundo antigo – e um índice lexical remissivo em cinco páginas, no qual constam palavras-chave que orientam, de forma rápida, uma pesquisa e uma leitura pontuais, relativamente a certos temas, como o aborto ou a violação. Na contracapa, além de uma referência de exaltação ao autor – *Praise for Paul Chrystal's Women in Ancient Rome* –, os três parágrafos que a preenchem ora voltam, de forma elogiosa, a destacar

Paul Chrystal pela publicação, ora referem as linhas mestras em que a análise feita se edifica, ora comprovam a dimensão interdisciplinar em que o estudo assenta. De modo resumido e pertinente, os elementos que inscrevem a contracapa revelam ser, e também do ponto de vista comercial, esclarecedores, apelativos e eficazes.

RUI TAVARES DE FARIA

rui.mv.faria@uac.pt

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade dos Açores/ Centro de Estudos
Clássicos e Humanísticos, Universidade de Coimbra.

<https://orcid.org/0000-0002-0529-9107>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_76_11

FIGUEIRA, Thomas (ed.), *Myth, Text, and History at Sparta. Gorgias Studies in Classical and Late Antiquity, 18*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2016, 330 pp. ISBN 9781463205959.

Thomas Figueira, reputado professor da Universidade de Rutgers e conhecido especialista em História Antiga e estudos sobre Esparta, coordena este interessante livro publicado sob o título de *Mito, Texto e História em Esparta*. O volume resulta da junção de três ensaios, um assinado pelo próprio autor e organizador e outros dois assinados por alunos seus de pós-graduação. A qualidade dos trabalhos é homogênea e obedece aos mais elevados padrões de qualidade científica.

O primeiro capítulo, assinado por Thomas Figueira, versa sobre *Politeia* e *Lakonika* na historiografia espartana e visa, em primeira instância, reabilitar os estudos sobre Esparta de historiadores de fins do período clássico e do período helenístico, que haviam sido acusados de distorcerem a tradição espartana, criando a chamada miragem, termo cunhado por F. Ollier num estudo clássico de 1933/43, *Le mirage spartiale*. O estudo de Figueira pretende rebater esta acusação da miragem, oferecendo-nos uma revisão sistemática de três importantes, ainda que pouco conhecidas, autoridades históricas nesta matéria, três historiadores estoicos que se debruçaram sobre a politeia espartana, com destaque para Esfero, membro destacado da corte de Ptolomeu, enviado como emissário em finais do séc. III a. C. à corte do rei Cleómenes III da Lacónia; o sábio espartano Sosíbio, intelectual da corte de Ptolomeu II, que combinou tradições cultuais e folclóricas da sociedade lacónica com a cultura helenística, tornando-se uma das mais importantes fontes históricas para o estudo da religião e da sociedade espartana; o aristocrata espartano Aristócrates, autor dos inícios do Império Romano e uma importante testemunha do esforço espartano de preservação da sua *agoge*, *diaita* e demais costumes e tradições durante o período da hegemonia romana. Figueira parte da análise detalhada e sistemática de todas as referências fragmentárias e citações destes autores antigos quase desconhecidos que escreveram tratados desaparecidos sobre Esparta; reconstrói-lhes as vidas, as obras e o contexto histórico; e verifica quanto o seu trabalho contraria testemunhos existentes sobre as instituições espartanas, afetadas por significativas distorções, causadas por algum idealismo e anacronismo. Comprovada fica ainda a existência de importantes obras sobre Esparta na época clássica e não apenas no período helenístico e posterior, como se cria. Figueira lida com um impressionante acervo

documental, onde sobressaem os nomes de Plutarco e Ateneu assim como os *Fragmenta Graecorum Historicorum* (FGH). O ensaio divide-se em várias partes. Ao resumo e à introdução segue-se uma tábua cronológica adaptada dos FGH com os nomes dos 23 historiadores gregos antigos e os respetivos títulos das obras que escreveram sobre Esparta. Na secção seguinte, Figueira aborda os trabalhos dos “constitucionalistas” ou (autores de *politeiai*) estoicos Perseu, Esfero e Dioscórides, todos influenciados por Zenão de Cítio, que, de acordo com Plutarco (*Lycurgus*), tomou do legislador espartano Licurgo a *hypothesis* da *politeia*. As secções seguintes debruçam-se sobre as “constituições” estoicas, o seu enquadramento histórico e historiográfico, e vêm acompanhadas de uma tábua cronológica retirada da obra de Ateneu *Deipnosophistae* (*A refeição espartana*), onde figuram nomes de relevantes autores helenísticos de constituições espartanas. As secções seguintes, que correspondem a bem mais de metade do ensaio, são dedicadas aos três historiadores estoicos supra-mencionados: Esfero, Sosíbio e Aristócrates. O ensaio, embora denso e, por vezes, difícil de seguir, revela a extraordinária competência científica do autor e o domínio que o mesmo possui sobre o assunto. Para além de fornecer imensa informação sobre estes autores estoicos (alguma resultante de conjecturas, com grande grau de plausibilidade), o ensaio contribui grandemente para desfazer a noção de miragem de que os estudos sobre Esparta se viram alvo nos últimos cem anos, fruto de um hipercriticismo exercido sobre as fontes. É este hipercriticismo e niilismo epistemológico que Figueira aqui combate com admirável mestria (ver a recensão de Timothy Doran a este mesmo texto em BMCR 2017.05.16).

O segundo capítulo, assinado por Aaron J. Beck-Schachter, tem o título de *Lysandreia*, referindo-se o título às ambições do heraclida Lisandro, que em Samos, em 404, se declarou a si próprio como um novo *arkhegetes* (fundador), e propôs que se venerasse a sua figura por intermédio de um dispendioso conjunto estatutário que mandou elevar para o efeito. Beck-Schachter pretende demonstrar que a *Lysandreia* foi uma tentativa de usurpação e subversão dos tradicionais privilégios e honras dos reis de Esparta, provenientes da sua condição de sucessores dos fundadores (*arkhegetai*) da primeira colonização. Beck-Schachter divide o argumento em duas partes. Na primeira analisa e discute o papel dos reis espartanos enquanto *arkhegetai*, destacando o modo como a relação existente entre esta instituição e as narrativas fundacionais dos Heraclidas, a sua reinstitucionalização por Licurgo e o seu papel ideológico no desenvolvimento da *politeia* espartana

concorrem em conjunto para legitimar as ambições do navarco Lisandro. Na segunda, analisa a manipulação e subversão destas prerrogativas por parte de Lisandro. Devido ao seu estatuto de fundador marginal dentro da elite governativa espartana, qualquer tentativa de autoengrandecimento do género da *Lysandreia* funcionava necessariamente como uma ameaça aos direitos sucessórios das famílias reais espartanas.

Aaron Hershkowitz é o autor do terceiro e último capítulo do livro, onde analisa uma versão menos estudada do rapto de Helena de Esparta. De acordo com a versão aqui tratada, esta teria sido raptada por Teseu, originando a primeira expedição (mítica) de Esparta contra Atenas, e fora resgatada pelos irmãos, Castor e Pólux, os Dióscuros, durante a invasão da Ática. Esta versão teria sido ofuscada pela mais conhecida do rapto Helena pelo príncipe Páris de Troia, não tendo o tema recebido especial atenção por parte de dramaturgos e outros artistas públicos atenienses. O autor considera, no entanto, que o mito merece ser estudado devido ao seu estatuto pan-Helénico e às suas ressonâncias históricas, bem como pelo estado fragmentário e fragmentado da sua transmissão. Divide, pois, o estudo em três partes. Na primeira, analisa o relato de Helânico, o qual, tendo sido considerado durante muito tempo uma das fontes mais importantes para este mito, nunca foi devidamente interpretado. Na segunda, explora as variantes narrativas do mito, usando estes detalhes díspares para tentar descobrir as estruturas básicas da narrativa mítica e para mostrar como é que o mito foi adaptado por diversos auditórios em tempos e lugares diferentes. Por último, partindo desta análise, observa como a propaganda política entre os Pisistrátidas e os confrontos entre Cleómenes, Iságoras e Clístenes nos finais do séc. VI a. C. afetaram a evolução e o desenvolvimento político do mito, que deixou de ter qualquer valor político e social, tornando-se antes um embaraço para a polis civilizada de um rei populista. A secção fecha com a apresentação de quatro apêndices atestando as várias representações literárias e pictóricas do mito. Com este ensaio, Hershkowitz pretende responder a um artigo publicado por E. Irwin em 2013 (“‘The *hybris* of Theseus’ and the date of the Histories” in B. Dunsch and K. Ruffing (eds), *Herodots Quellen – die Quellen Herodots*, Wiesbaden 2013), no qual o autor vê no mito do rapto de Helena por Teseu uma série de elementos que remetem para os horríveis acontecimentos de finais do séc. V em Atenas. Por seu lado, Hershkowitz, como vimos, analisa o mito à luz de acontecimentos de finais do séc. VI, inícios do V.

Sendo um livro bastante equilibrado no seu todo, revela o brilhantismo intelectual e científico dos seus autores. Não obstante, mesmo quem possua

um conhecimento substancial das matérias específicas em causa não deixará de sentir algumas dificuldades em acompanhar a exposição, pela intrincada densidade e minuciosidade do texto. Uma reorganização editorial do texto, em vista da sua simplificação e compreensão, podia ter sido útil. Todavia, não deixa de ser um excelente contributo para o conhecimento da mitologia e da história de Esparta.

MARTINHO TOMÉ MARTINS SOARES

martinhosoares@gmail.com

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

<https://orcid.org/0000-0001-8153-2014>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_76_12

JACOBS, Susan G., *Plutarch's Pragmatic Biographies: Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives*, Leiden & Boston, Brill Academic, 2018, 471 pp. ISBN: 978-90-04-27660-4.

Numa versão mais extensa e beneficiando da reflexão de estudos entretanto publicados, este livro tem por base a tese de doutoramento que S. Jacobs concluiu, em 2011, na Universidade de Columbia. Ao longo de uma estrutura tripartida (Parte 1: “Training the Politikos under Rome; Part 2: “Political and Military Leadership”; Part 3: “Ruling and Being Ruled”), com um total de dez capítulos, a A. enquadra teoricamente o tema do livro na Parte 1 e depois passa a uma análise mais objetiva de seis pares biográficos nas outras duas partes.

Na Introdução, percebemos como a A. valoriza a sequência estrutural da biografia plutarquiana: prólogo, duas vidas, *synkrisis*. Procurará, assim, interpretar a relação entre as partes estruturais e o papel que desempenham na narrativa biográfica. Percorrendo, de forma resumida, conceitos como “moral biography”, “descriptive moralism” ou a combinação do julgamento ético com temas políticos, chega ao conceito que pretende desenvolver no seu livro: “pragmatic biography”, que relaciona com a “pragmatic history” de Políbio. Entende a A. que a “pragmatic biography” não considera as *Vitae* apenas uma forma de levar a audiência a ser um bom ser humano, com valores e princípios morais, mas a ser um bom ser humano com uma efetiva participação política ou cívica. Por isso, se advogue a conciliação do saber filosófico com um conhecimento mais prático, num contexto, o da escrita de Plutarco, em que a Grécia está sob domínio do Império Romano.

Na Parte 1, a A. faz uma revisão da influência platónica na conceção moral e política de Plutarco, mas, parece-nos, poderia ter-se detido com mais profundidade na presença aristotélica e peripatética, sobretudo por ter a intenção de interpretar o pragmatismo da narrativa. Apesar de realçar as principais ideias dos tratados políticos de Plutarco, parece-nos que seria aconselhável, nesta parte do livro, uma maior relação com as biografias. Saliente-se a clareza com que a A. expõe uma questão bastante complexa: qual a audiência dos *Moralia* e das *Vitae*? Concordamos com a tese de que a audiência seria maioritariamente pertencente a uma elite política bastante ativa (*philologoi* e *politikoi*), mas mais complicado é definir uma audiência única para o conjunto da obra, tendo em conta a sua diversidade temática. A A. detém-se, ainda, em interessantes reflexões sobre a organização local do Império e como aí exerciam o seu poder os procuradores. Além disso,

introduz perspectivas da cultura identitária da época, em que Roma e Grécia mantêm identidades distintas, mas com muitas interseções (remete para a expressão “middle ground” de P. Stadter). No Capítulo 2, para fundamentar o modelo usado por Plutarco, a A. faz uma descrição sumária de alguns autores (Cícero, Séneca, Quintiliano, Plínio, Dión de Prusa) que se dedicaram a apresentar conselhos políticos, em paralelo com elementos éticos e morais. Ao longo da descrição, estabelece uma comparação sumária com os tratados políticos de Plutarco. À semelhança de Dión, Plutarco defende a autonomia das *poleis*, sob o domínio romano, preferindo que se fomente a *homonoia*, conceito merecedor de mais atenção neste estudo. Para se compreender melhor a “pragmatic biography”, a A. incluiu a análise aos autores da “pragmatic history” (Políbio, Diodoro Sículo e Dionísio de Halicarnasso), com a indicação das diferentes perspectivas de análise, em que alude também a Tucídides, a Xenofonte e T. Lívio, enquadrando, assim, as características do género biográfico em Plutarco. O mesmo sucede com a secção dedicada a Cornélio Nepos, cujo biografia, tal como a de Plutarco, não é encomiástica, embora se possam apontar, como A. refere, várias diferenças. No último capítulo da Parte 1, a A. realça o papel do prólogo e da *synkrisis*, estabelecendo não só uma relação temática entre estas duas partes estruturais da biografia plutarquiana, mas tipificando os vários géneros de prólogo e de *synkrisis*, em que demonstra não estarmos simplesmente perante um recurso retórico, mas que inclusive desempenham essas duas partes uma função didática relevante pela forma como introduzem ou sintetizam valores e ações que os biografados partilham ou que os distinguem.

A Parte 2 é dedicada à análise da liderança política e militar nos pares biográficos de *Péricles-Fábio Máximo*, *Coriolano-Alcibiades* e *Agesilau-Pompeio*. A A. optou por repetir a mesma sequência estrutural na sua análise: introdução do par biográfico, com indicação da presença dos biografados nos *Moralia* e *Vitae*; resumo da primeira vida, referindo-se as principais fontes literárias, características morais, intervenção política e militar, bem como a relação com familiares, companheiros e rivais, estratégia de comando e um sumário final com as principais características evidenciadas na ação política e/ou militar. Com uma atividade política relevante, são mais os motivos dignos de serem emulados nas biografias de Péricles e Fábio Máximo do que os vícios. Isso mesmo é realçado na *synkrisis*. O par *Coriolano-Alcibiades* junta duas figuras que são, em muitas fontes históricas, maus exemplos pelo facto de terem lutado, respetivamente, contra Roma e Atenas. De facto, também Plutarco narra várias ações políticas ou traços

do *ethos* que são negativos. Os dois tiveram, como bem salienta a A., duas carreiras: Coriolano teve uma atividade em Roma e outra entre os Volscos, enquanto Alcibiades uma antes e outra depois do exílio. Há, no entanto, algo que distingue Alcibiades: a sua *paideia*. Se na juventude não aplicou a *paideia* ou os princípios filosóficos de Sócrates, mais tarde isso viria a ser determinante no seu percurso. Quanto a Coriolano, um exemplo de ausência de *paideia*, tem muita dificuldade em controlar a sua *orge*, como se nota nas decisões precipitadas, provocando a hostilidade dos outros. Pela forma como geram a sua liderança e conseguem a reconciliação, quer pela ação, quer por terem valores positivos, Plutarco enfatiza na narrativa virtudes e vícios, assim demonstrando como o exercício do poder é exigente, pelo que confere o biógrafo um papel essencial às qualidades éticas. No último par biográfico analisado nesta Parte, o de *Agésilau-Pompeio*, apresentam-se dois heróis cuja ação militar é, segundo Plutarco, comparável à de Alexandre. Mais do que o *ethos*, a A. prefere realçar a forma como Agésilau e Pompeio consolidam a sua hegemonia, estabelecem alianças e definem a estratégia política e militar. Pompeio, sobretudo, distingue-se pelas várias alianças que teve de fazer, o que revela a sua capacidade de adaptação às circunstâncias, enquanto Agésilau suspendeu as leis, um sinal da sua clarividência política. Se Pompeio acedeu ao poder pela via normal, ao contrário de Agésilau, na verdade os dois são paradigmas de liderança, apesar dos erros que cometeram na relação com companheiros ou rivais, seja pela sua ambição ou pela vontade desmedida de fama.

Na Parte 3, a A. concentra a sua análise na capacidade de governar e de ser governado, num tempo que exigia uma grande perícia política para as *poleis* manterem a sua autonomia em relação ao poder romano. Para abordar as várias temáticas que se relacionam com a ação política, recorre a três pares biográficos: *Emílio Paulo-Timoleonte*, *Demétrio-António* e *Fócion-Catão de Útica*, seguindo a mesma estrutura da Parte 2. No par *Emílio Paulo-Timoleonte*, tal como sucede em alguns tratados morais (e.g., *Da fortuna dos Romanos*) um dos aspetos centrais é o efeito da *tyche* no sucesso e no fracasso dos heróis. No caso de Emílio Paulo, a sua ação política e também militar, bem como a forma como se relacionou com Perseu, os Gregos e os Macedónios, revelam como valorizava os costumes ancestrais e usava a disciplina e autoridade junto das tropas bem preparadas para os combates, ao contrário de Perseu. Na verdade, Emílio Paulo é um herói paradigmático pela maneira como, humildemente, lida com a boa *tyche* e por não se deixar abater quando

ela lhe é mais desfavorável. Timoleonte, por sua vez, distingue-se na luta contra a tirania em Corinto e Siracusa. Indiferente ao luxo e à riqueza, defendia que se devia governar e ser governado pelas leis. Perante os vários desafios políticos e militares que enfrentou, Timoleonte soube usar a sua perspicácia e competência, até para tirar o melhor proveito possível da *tyche*. Na *synkrisis*, Plutarco reafirmará a capacidade que tiveram para exercer a autoridade, sem permitir que o poder os corrompesse. De seguida, o par *Demétrio-António* surge como o paradigma de ‘maus governantes’, por todos os abusos de poder que cometeram, para afirmar a autoridade e supremacia, mas cujas vidas permitem perceber um pouco melhor a relação tensa das *poleis* com os governadores das províncias. Embora estes sejam mais realçados pelos seus vícios, as suas biografias também nos ajudam a refletir sobre um tema sempre muito atual: os diversos caminhos do poder e da sua consolidação, tal como são também diversas as faces da *tyche*. No caso de Demétrio, os erros foram, sobretudo, a vida privada pouco recatada, o desejo de receber honras ou de ser adulado e a pouca observância da justiça. Traços de carácter mais negativos não o impediram, ainda assim, de conseguir conquistas importantes e de merecer o respeito (ou o medo) daqueles que o acompanhavam. Marco António, por sua vez, partilha, com Demétrio, o facto de potencialmente ter uma natureza capaz de produzir grandes feitos, mas prefere, em muitos casos, ser licencioso e insolente. Estas duas biografias revelam, de alguma forma, a ausência de complementaridade entre filosofia e liderança política, como Plutarco defende em alguns tratados políticos. Apesar dos seus vícios, Plutarco procura salientar a maneira como Marco António obteve a lealdade dos soldados e conseguiu restaurar a harmonia numa situação de crise. Como a A. refere, Plutarco, na descrição que faz do suicídio de Marco António, confere-lhe mais nobreza do que a maioria das fontes. De facto, estas duas biografias têm uma forte intenção didática, pois o objetivo é que não se repitam os mesmos erros no exercício de funções de comando. No último par biográfico, o de *Fócion-Catão de Útica*, interessa perceber como os dois agiram enquanto governados, sem terem tido posições de poder como os dois anteriores pares biográficos. Este par permite a Plutarco refletir sobre diversos temas que são corretamente identificados pela A.: o valor da liberdade e da prosperidade; o perigo da adulação nas relações entre governantes e governados; a diferença entre ser ‘bom homem’ e ‘bom governante’; o confronto que, por vezes, existe entre um *ethos* virtuoso e a necessidade política. Este conjunto de

reflexões remetem para um desafio extremamente importante no tempo de Plutarco: manter o bem-estar nas *poleis* e a harmonia com as autoridades romanas. Quanto a Fócion, são realçadas as suas capacidades políticas, militares e diplomáticas, recorrendo a uma sólida formação filosófica. Por sua vez, na biografia de Catão de Útica explora-se a distinção entre filosofia e política, distanciando-se Plutarco do conceito platónico de ‘filósofo-rei’. Nos incidentes em que se viu envolvido, Catão de Útica permaneceu íntegro e incorruptível, mas isso teve um custo político, uma vez que abre espaço a políticos oportunistas. Esta Parte termina com uma conclusão geral, que poderia estar numa parte autónoma. Repetem-se as ideias principais das conclusões parciais, sem dúvida muito úteis, que a A. foi fazendo ao longo do livro. Com pouca relação com o objetivo do livro, inclui, na conclusão, uma secção dedicada à receção das *Vidas*, como biografia pragmática, na cultura ocidental.

Estamos na presença de um livro bem estruturado e que revela um conhecimento aprofundado das *Vidas*, mas também dos *Tratados Morais*, sobretudo daqueles que se dedicam à temática política. Na Introdução, a A. poderia ter explicado melhor os critérios que a levaram a escolher os seis pares biográficos que integram as Partes 2 e 3. Embora se compreenda a estrutura que delineou, ela provoca algumas repetições entre a introdução do par e a conclusão da análise. Em todo o caso, trata-se de um contributo relevante para os estudos plutarquianos, sendo o tema do pragmatismo das biografias motivo de reflexão por parte de vários estudiosos, nas últimas décadas.

JOAQUIM PINHEIRO

pinus@uma.pt

Universidade da Madeira

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

<https://orcid.org/0000-0002-5425-9865>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_76_13

MARINCOLA, John, *On Writing History: from Herodotus to Herodian*, London, Penguin Classics (Penguin Books), 2017, 600 pp. ISBN: 978-0-141-39357-5.

John Marincola, reconhecido professor de Línguas Clássicas em Florida State University e reputado especialista nos domínios da Historiografia e da Retórica grega e romana, é autor de assinaláveis obras como *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, *Greek Historians* e coordenador de importantes volumes, entre os quais, *A Companion to Greek and Roman Historiography* e *Oxford Readings in Greek and Roman Historiography*. A sua mais recente publicação *On Writing History from Herodotus to Herodian* resulta peculiar no contexto dos estudos de História antiga, porquanto consiste numa singular compilação de textos historiográficos, no verdadeiro sentido da palavra, ou seja, enquanto meditações, de carácter metahistórico – para usar um conceito atual – sobre o próprio ato de escrever história. Por conseguinte, os nomes aqui reunidos pertencem a historiadores e a críticos literários que nos legaram um importante corpus textual metarreflexivo e teórico acerca do método historiográfico, abrangendo um arco temporal que vai desde as origens gregas até ao século IV d.C. Começando em Hecateu de Mileto e Heródoto, o *pater historiae*, foram colhidas passagens de Antíoco de Siracusa, Tucídides, Ctésias de Cnido, Xenofonte, Éforo, Aristóteles, Teopompo de Chios, Calístenes, Timeu, Dúris de Samos, Catão (o Censor), Agatárquides, Políbio, Semprônio Aselião, Cícero, Diodoro Sículo, Salústio, Estrabão, Dionísio de Halicarnasso, Tito Lívio, Séneca-o-Velho, Pompeio Trogo, Séneca-o-Novo, Quintiliano, Flávio Josefo, Plutarco, Tácito, Plínio-o-Moço, Arriano, Apiano, Frontão, Luciano, Grânio Liciniano, Sexto Empírico, Dión Cássio, Herodes e Amiano Marcelino. Esta secção encerra com comentários anónimos à obra de Tucídides e de historiadores helenísticos, retirados de dois fragmentos de papiros do séc. II d.C. As passagens encontram-se ordenadas por ordem cronológica, podendo variar muito em extensão, sendo natural que autores essenciais e prolíficos como Heródoto, Tucídides, Políbio ou Luciano forneçam um número maior ou mais extenso de exemplos do que outros, alguns deles pouco conhecidos, como Antíoco de Siracusa, Pompeio Trogo e Grânio Liciniano, de quem nos chegaram apenas curtos excertos. Cada capítulo abre com uma sumária apresentação da vida e obra do autor, seguida da exposição dos excertos selecionados, devidamente traduzidos para inglês e amiúde remetendo para notas de apoio que se encontram arrumadas, de

acordo com os respetivos capítulos, na parte final da obra. Estas primam pela concisão e precisão, servindo, fundamentalmente, para enquadrar a obra e o autor, contextualizar o passo ou fornecer alguma bibliografia básica, criteriosamente selecionada.

Sendo moderado em comentários e análises críticas, a autor decidiu canalizar para a introdução toda uma série de considerações gerais e medulares sobre a escrita da história, tal como era entendida por estes autores pioneiros. Mantendo o extraordinário poder de síntese, que resulta do bom e seguro domínio das matérias, Marincola opta por concentrar a sua análise em torno de doze tópicos estruturantes da historiografia clássica: 1. fontes e limitações; 2. definições, assunto e audiência; 3. testemunhas oculares e inquirição; 4. esforço; 5. verdade; 6. parcialidade e imparcialidade; 7. utilidade, prazer e propósito; 8. moralismo; 9. mito; 10. retórica e embelezamento; 11. discursos; 12. estilo. Esta notável secção preambular constitui um como que compêndio brevíssimo de introdução aos estudos historiográficos. Ademais, enriquecida por um significativo e atualizado elenco bibliográfico. Acompanham ainda a obra uma curta bibliografia geral, um muito útil índice temático, um índice geral, abrangendo nomes próprios, nomes de lugares e conceitos e um índice contendo as referências das passagens traduzidas.

Um dos grandes méritos deste trabalho de Marincola é o de nos dar uma visão de conjunto de textos com um mesmo denominador comum, contribuindo para consolidar a ideia da historiografia enquanto género literário autónomo, género este que tem atraído a curiosidade de cada vez mais investigadores e estudiosos. Além do mais, a ordenação cronológica dos autores e textos, independentemente de serem gregos ou romanos, permite-nos fazer uma série de associações e confrontos interessantes, verificando, por exemplo, a influência que uns exerceram sobre os outros. Atente-se, por exemplo, no enorme impacto que a *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides teve quer sobre os historiadores quer sobre os críticos subsequentes, da Grécia e de Roma.

Assim sendo, parece-nos que o objetivo previamente definido pelo autor de “olhar para as convenções literárias e metodológicas envolvendo a escrita da história na antiguidade” (p. xvii) foi francamente alcançado.

MARTINHO TOMÉ MARTINS SOARES

martinsoares@gmail.com

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

<https://orcid.org/0000-0001-8153-2014>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_76_14

MIRANDA, Margarida, *Miguel Venegas and the Earliest Jesuit Theater: Choruses for Tragedies in Sixteenth-Century*, Leiden – Boston, Brill, 2019 (Jesuit Studies: Modernity through the prism of Jesuit History, volume 23), XVI + 240 pp. ISBN 978-90-04-34042-8 (hardback) 978-90-04-40705-3 (e-book).

O presente volume revela um esforço feliz de reescrita da história ao rever o papel desempenhado por Miguel Venegas no domínio do teatro jesuítico. Após o abandono da Companhia de Jesus em 1567, deixou praticamente de ser referenciado na correspondência jesuítica o nome de quem até então se afirmara como um notável mestre de humanidades, designadamente no Colégio das Artes em Coimbra onde, com grande sucesso, compôs e levou à cena duas tragédias, a *Saul Gelboaeus* (1559) e a *Achabus* (1562), representadas depois noutros colégios da Companhia em várias cidades da Europa.

A presente monografia representa um ato de justiça a este jesuíta, ao fazer avultar toda a importância específica que lhe deverá ser atribuída. Tal importância, como vem salientado na “Introduction” (pp. XIV-XVI), reside no facto de as suas obras teatrais conterem os fundamentos duma poética dramática única (trágica, sacra, bíblica, musical e retórica por definição, como a caracteriza aqui a A.) que faz de Venegas o fundador do teatro jesuítico em Portugal e o criador dum género gradualmente codificado e emulado por várias gerações de jesuítas, até à sua consagração final no texto da *Ratio studiorum* (regra 13 para o reitor). As reflexões aqui expendidas em defesa deste propósito, cuidadosamente organizadas e tratadas, questionam solidamente toda a importância tradicionalmente atribuída ao Colégio Romano na criação desse protótipo teatral, transferindo-a, via Miguel Venegas, para o Colégio das Artes de Coimbra.

A poética dramática acima referida e a afirmação do seu carácter pioneiro constituem o verdadeiro núcleo temático que animou todo o trabalho evidenciado nos vários capítulos deste volume. Os dois primeiros são de natureza biográfica: “Miguel Venegas of Ávila”, pp. 1-11 e “Miguel Venegas: the master and the jesuit”, pp. 12-58. O primeiro abrange o período que decorre até à sua entrada na Companhia de Jesus, em 1554, após estudar na Universidade de Alcalá e se tornar aí um prestigiado professor de retórica; o segundo contempla o seu percurso como jesuíta até ao ano de 1567 e o tempo em que, não sendo já jesuíta, continuou como professor de retórica e dramaturgo, agora na Universidade de Salamanca, até finais da década de oitenta.

Neste acompanhamento dos passos de Miguel Venegas, a A. tem em conta esforços afins já desenvolvidos, designadamente os de Nigel Griffin, o primeiro a chamar a atenção para a ampla difusão europeia da dramaturgia de Venegas. Denotando grande destreza no manejo das fontes, sobretudo das manuscritas (as *literae*, os *catalogi* e outros documentos, como o curiosíssimo *examen*, pp. 3-6), Margarida Miranda retifica ideias feitas (por ex. o ano de nascimento de Venegas), realça contributos novos e, com argumentação consistente, formula novas hipóteses.

A caracterização do percurso de Venegas como mestre de retórica diz bem da importância que ao tempo os responsáveis jesuítas davam à cultura humanista. O jesuíta de Ávila vindo de Alcalá é visto na Companhia como a pessoa providencial para aí lançar as bases, ou manter o prestígio, dessa cultura. Assim terá acontecido primeiro em Plasência, no *studium* aí recentemente aberto, logo depois, em 1555, no Colégio de Santo Antão em Lisboa, para compensar a saída para Coimbra de três grandes mestres (Cipriano Soares, Manuel Álvares e Pedro Perpinhão) e, três anos depois, em Coimbra, onde se impunha manter a reputação do Colégio das Artes, até há pouco servido por humanistas de escol vindos de Bordéus, como Diogo de Teive e George Buchanan, entre outros. Este préstimo da cultura humanista de Venegas avulta igualmente no seu trânsito posterior por várias cidades europeias (Roma, Paris, Lovaina, Augsburg, Dillingen e outras), sempre acompanhado dos textos das suas tragédias, encenadas em algumas destas cidades.

Os capítulos 3, 4 e 5 dão-nos os antecedentes dessa dramaturgia de sucesso nascida em Coimbra. O primeiro deles (“The Alcalá legacy: from Grammar to the Bible, from Rhetoric to Theater”, pp. 59-91) detém-se sobre o legado de Alcalá, ou seja, a formação aí recebida nos domínios da retórica e dos estudos bíblicos: uma educação retórica que, ultrapassando as controvérsias entre ciceronianos e anti-ciceronianos, acolhia também influências bizantinas via Jorge de Trebizonda; um estudo da Bíblia sustentado nas línguas originais em que ambos os testamentos foram escritos. Esta formação será basilar para se compreender a especificidade da dramaturgia de Venegas. Os capítulos 4 e 5 completam de certo modo o esclarecimento dessa especificidade. O primeiro (“Miguel Venegas and the Dramatic Tradition in Spain”, pp. 92-120) dá-nos uma ideia da atividade dramática em Espanha na primeira metade do séc. XVI, em contexto escolar e não escolar, atividade essa portadora tanto de traços medievais (a tradição dos mistérios) como de influências novas vindas sobretudo de Itália. A pureza do género trágico própria dos dramas de Venegas, sem concessões

ao cómico e ao satírico, bem como a ligação ao ensino das humanidades e a utilização da música denotarão influências da atividade dramática em Alcalá no tempo da formação de Venegas. A respeito da música, a A. faz notar que era castelhano Frei Francisco de Santa Maria, o autor da música dos coros da *Achabus* (1562), de Miguel Venegas, bem como da *Sedecias* (1570) de Luís da Cruz. O cap. 5 (“School Theater in Coimbra during the Time of Miguel Venegas: the Colégio das Artes”, pp. 121-129) passa em revista a prática teatral em uso na Universidade de Coimbra, donde certamente Venegas acrescentou novas influências às trazidas de Espanha. Merece realce o período imediatamente anterior a 1555, ano da chegada dos Jesuítas ao Colégio das Artes, marcado pela atuação de humanistas de escol, em especial Diogo de Teive, cuja produção teatral inclui dois dramas bíblicos de que se perdeu o rastro, *Judith* e *David*, e um terceiro, ligado à atualidade, a tragédia *Princeps Ioannes*, segundo a A. “um dos intertextos mais próximos da *Achabus* de Venegas” (p. 128). A análise aqui feita apoia-se numa fina exegese ao prefácio de Luís da Cruz, um discípulo de Venegas, à edição do seu teatro (*Tragicæ comicaeque actiones* – Lyon, 1605) onde, em contraposição à dramaturgia jesuítica, se alude a práticas anteriores em Coimbra.

O cap. 6 (“The Literary Works Miguel Venegas Produced in Portugal (1559-1562)”, pp. 130-148) oferece uma panorâmica da obra literária de Miguel Venegas que, além das já referidas tragédias, inclui ainda o que era então habitual na produção dum mestre de humanidades no Colégio das Artes: composições dramáticas menores (*In die praemiorum actiuncula*, *Gratulatio* e *Dialogus in praemia*), discursos panegíricos (a D. João III e à Rainha Santa Isabel) e pequenos poemas. Algumas destas composições evidenciam influências quer herdadas (caso da *Gratulatio*, que remete para uma composição muito similar representada na Universidade de Alcalá de Henares em 1546) quer exercidas (caso do *In die praemiorum actiuncula*, segundo a A. um arquétipo para muitas outras composições dramáticas criadas para ocasiões semelhantes, com beneplácito posterior da *Ratio studiorum*). A hipótese bem defendida de o texto da *Saul*, encenada no mesmo ano no Colégio de Évora pelo jesuíta Simão Vieira, ser o mesmo do da *Saul Gelboaeus* de Venegas e de, inclusivamente, ter sido posteriormente representado em Itália para onde seguiu aquele jesuíta, espelha o propósito bem reiterado da A. neste seu trabalho de deixar bem assinalados todos os eventuais méritos devidos a Miguel Venegas. No mesmo sentido, havia já ventilado, no cap. 4, a

hipótese de a tragédia *Saul furens* (Plasência, outubro de 1555) ter tido já o dedo de Venegas que, nesse ano, se transferiu para o Colégio de Santo Antão em Lisboa.

O capítulo 7 (“*Drama sacrum et latinum: The tragoedia sacra ex 3º Lb. Regum cap. 18-20-21 and the Beginning of a Cycle of Tragic Plays*”, pp. 149-173) será a peça-chave no propósito da A. de justificar os méritos devidos a Venegas e ao Colégio das Artes no que toca à codificação da poética do teatro jesuítico e à sua promoção no seio da Companhia. Vinca-se, antes de mais, o facto de as duas tragédias representadas em 1565 e 1566 no Colégio Germânico, respetivamente a *Achabus* e a *Saul*, consideradas decisivas para a codificação dessa poética teatral, serem, afinal, da autoria de Venegas. Representadas originariamente no Colégio das Artes, foram depois levadas para Roma. Elas marcam o início de um tipo de dramaturgia a que, depois de Venegas, foi dada expressão por famosos dramaturgos jesuítas (Tucci, Benci, Stefonio e outros, em Itália; Luís da Cruz em Portugal). Margarida Miranda detém-se a caracterizar a poética dessa dramaturgia que, como se verificará consultando os repertórios teatrais em vários países, floresceu depois em séries de outras tragédias de tema bíblico, agrupáveis em vários ciclos. Essa poética conjuga exegese bíblica com modelos clássicos, designadamente Séneca, priorizando um texto literário ao serviço da retórica e da pregação.

O cap. 8 (“*Optimo more tragico canebantur: Francisco de Santa Maria and the Dramatic Choruses of Miguel Venegas*”, pp. 174-195) aborda a questão da música. Baseada no testemunho de Luís da Cruz no já referido prefácio, nos relatos da representação da *Saul Gelboeus* e nas partituras dos coros da *Achabus* (BGUC, MM70), a A. fala dum novo estilo musical (*mos tragicus* ou *choros per tragedias*) emergido em Coimbra, em data que se pode fazer remontar a 1550, ano da representação da *David* de Diogo de Teive, de que há relatos. Esse novo estilo, fruto da colaboração do músico com o poeta, ao contrário do *stile antico* com os seus melismas, colocava a ênfase nas palavras, promovendo a correspondência sílaba-nota e privilegiando o acento silábico em detrimento do quantitativo, refletindo assim melhor o desenvolvimento retórico do texto. Dada a anterioridade do que, neste domínio, aconteceu em Coimbra em relação ao que de semelhante viria a ser tentado depois em Itália, e tendo presente a vasta circulação europeia das tragédias de Venegas, certamente acompanhadas da música original para os seus coros, interroga-se a A. (p. 200) se, também aqui, não estaremos “perante mais uma página a escrever sobre a chamada

música humanista da Renascença que dê o devido relevo ao real impacto do teatro jesuítico de origem portuguesa.”

Uma conclusão final (“conclusion”, pp. 196-200) resume o conteúdo essencial de cada capítulo, deixando bem vincado, numa espécie de peroração, o propósito do discurso deste volume, ou seja, deixar bem patente toda a possível relevância histórica de Miguel Venegas e do Colégio das Artes de Coimbra no estabelecimento das bases programáticas da dramaturgia escolar jesuítica. O “Appendix: Miguel Venegas’s Writings” (pp. 201-208) apresenta, em ordenação cronológica, todos os escritos deste jesuíta, desde o epigrama dedicatório ao seu colega em Alcalá, Garcia Matamoros, no ano de 1553, até aos poemas compostos em 1589 para celebrar a canonização de Diego de Alcalá. Numa organização pormenorizada, apanágio de todo este volume, a A., sobre cada escrito, inteira o leitor da respetiva génese, da sua existência (manuscrita, impressa ou meramente noticiada) e, se é o caso, da literatura secundária. Para as duas tragédias, dada a sua vasta circulação, reproduzem-se os títulos constantes nos vários manuscritos. As doze páginas da “Bibliography” (pp. 209-220) incluem apenas bibliografia secundária, remetendo-se o leitor, no caso das fontes primárias, para a lista de abreviaturas no início do volume (pp. XII-XIII) e para o “Appendix” acima referido. O “Index” (pp. 221-240), a duas colunas, associa as vertentes onomástica e temática. Judiciosamente elaborado, ele permite ao leitor fácil acesso a questões pertinentes reclamadas por análises sectoriais.

Anote-se, por fim, a eficiência do discurso que percorre todo o volume: Margarida Miranda fala com propriedade do que sabe e do que soube investigar, em etapas bem delineadas e ordenadas e com resumos oportunos prévios à transição para cada novo capítulo. Os trechos citados das fontes surgem sempre acompanhados da tradução em inglês e não falta mesmo a sistemática e cuidada datação dos múltiplos acontecimentos e personagens que se cruzaram na vida de Miguel Venegas, aqui realçado como insigne mestre de humanidades e, sobretudo, como o grande pioneiro da dramaturgia jesuítica.

MANUEL JOSÉ DE SOUSA BARBOSA

menamanuel@sapo.pt

Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa

<https://orcid.org/0000-0003-4472-0002>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_76_15

PERMUTAS ATIVAS
HUMANITAS (2020)

Acta Classica (LX)
Aevum (XCII.3)
Ágora (22)
Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (11.2)
Anuário de Estudos Filológicos (XLII)
Anzeiger für die Altertumswissenschaft (LXIX 3.4)
Arctos (LIII)
Arethusia (52.3)
Arys (17)
Athenaeum (108.1)
Atti e Memorie (84)
Auster (24)
Balcanica Posnaniensia (acta et studia) (XXVI)
Brotéria (190.6)
Cadmo (28)
Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeus (29)
Eborensia (54)
ΕΛΛΗΝΙΚΑ (68)
Emerita (LXXXVII.2)
Ephata – Revista Portuguesa de Teologia (2)
Eos (105.2)
Estudios clásicos: revista de la sociedad española de estudios clásicos (45)
EVPHROSYNE (46)
Faventia (39)
Gérion (37.2)

Graeco-Latina Brunensia (25.1)
Helmantica (LXX - 204)
Hermathena (199)
Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones (23)
Itinerarium (223)
Journal of Classical Studies (LXVIII)
Les Études Classiques (86.4)
LVCENTVM (XXXVIII)
Mélanges de la Casa de Velásquez (50.1)
Minerva (31)
Myrtia (34)
ΠΛΑΤΩΝ (62)
Portugalia (XL)
Quaderni Urbinati di Cultura Classica (14)
Revista de Historiografía (32)
Révue des Études Grecques (133)
Rinascimento (LIX)
Salduie (18-19)
Semana de Estudios Romanos (Pontífica Valparaíso) (XVIII)
Studies in Philology (117.3)
Synthesis (25.2)
The Journal of Epigraphic Studies (1)
The Journal of Roman Studies (109)
Veleia (37)
Zephyrus (LXXXIV)
ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ (173)

Compras

Ancient Society (46)
Bibliographie Internationale de l'Humanism et de la Renaissance (XLV)
Classical Quarterly (66.2)
Classical Review (66.1)
Food & History (15.2)

Food, Identity and Cross-Cultural Exchange in the Ancient World (354)

Glotta (92)

Gnomon (88.8)

Hermes (144.4)

Humanistica Lovaniensia (66)

Studia Monastica (58.2)

Technai (6)

Ofertas

Archaeological Reports (65)

Journal of Hellenic Studies (139)

ORIENTAÇÕES DE SUBMISSÃO

1. Artigos e resenhas aceites em permanência para publicação, através da plataforma Open Journal Systems (OJS):
<http://impactum-journals.uc.pt/humanitas/about/submissions#onlineSubmissions>
2. Os artigos que não respeitem as normas de publicação da revista serão recusados.
3. Todos os artigos submetidos são sujeitos a revisão e aprovação por pares, em regime de anonimato. O processo de avaliação encontra-se documentado nos arquivos da Revista *Humanitas*. Os contributos são encaminhados pelos Editores da revista para o Conselho Científico ou para avaliadores *ad hoc*, de acordo com as suas áreas de especialização. Os principais critérios de avaliação são: adequação à linha editorial da revista; respeito pelas normas editoriais; qualidade da redação; originalidade e relevo dos temas propostos para o avanço do conhecimento nas áreas de estudo admitidos pela revista.
4. Não se aceita mais do que um artigo do mesmo autor por ano.
5. Procedimentos e calendarização do processo de submissão e revisão de provas:
 - Nas primeiras provas não devem ser introduzidas alterações no texto, apenas correção de gralhas e erros ortográficos;
 - O prazo de devolução das primeiras provas revistas não deverá exceder um mês;
 - Após a correção das primeiras provas, não deverão os autores introduzir novas emendas no trabalho;
 - As segundas provas servem apenas para verificar se as correções assinaladas nas primeiras foram executadas, e devem ser devolvidas no prazo de 15 dias após a receção do PDF;
 - A editora estima um prazo médio entre quatro e oito meses para a publicação da revista desde a data de entrega do documento (versão definitiva). Este prazo pode variar em função da programação anual da editora.

SUBMISSION GUIDELINES

1. CFP permanently open; manuscripts are to be submitted online, via the Open Journal Systems platform: <http://iduc.uc.pt/index.php/humanitas/about/submissions/>
2. The manuscripts not prepared in accordance with the publication guidelines will be refused.
3. All items submitted are peer reviewed and evaluated by anonymous referees. The process of evaluation for *Humanitas* is available on the website of the journal. The General Editor and the Associate Editors forward submissions for review to members of the Editorial Board or to *ad hoc* referees in accordance with their areas of academic specialization. The main evaluative criteria are the following: conformity to the journal's editorial program; accordance with its editorial norms; quality of the presentation; and the originality and relevance of the proposed subject matter to the advancement of studies in the areas of research covered by the journal.
4. Each author can only submit one article per year.
5. Submission and proofreading procedures and timing:
 - First stage page proof corrections must not include additions to the text or text rephrasing; only misprints and orthographical errors should be corrected;
 - The first corrections must be returned within a month;
 - Changes to the manuscript are not permitted after the first proofreading has been completed;
 - The second proofreading stage is solely meant to verify whether the corrections marked in the first page proofs have been adequately introduced. Authors must return their second page proofs within 15 days from the reception of the respective PDF document;
 - The publishers estimate between four and eight months for publication after the definitive version of the manuscript is received. However, this may vary depending on their annual publishing plan.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

O cumprimento das normas de edição abaixo transcritas é obrigatório.

1. Formatação do texto:

- enviar original através da plataforma de edição OJS, em formato Word e PDF;
- dimensões e formatação: corpo do texto = máximo de 20 pág. A4; corpo 12; Times New Roman; duplo espaço; notas de rodapé = corpo 10; Times New Roman; espaço simples;
- só usar caracteres gregos para citações longas; palavras isoladas ou pequenas expressões gregas virão em alfabeto latino (ex.: *adynaton*, *arete*, *doxa*, *kouros*); a fonte de grego a usar é unicode;
- idiomas admitidos: Português, Inglês, Espanhol, Francês e Italiano;
- apresentar dois resumos (cada com um máximo de 250 palavras), um na língua do artigo outro em inglês, seguidos das respectivas palavras-chave (máximo de 5);

2. Resumo

O texto do resumo deve apresentar a estrutura do artigo, dar a conhecer o problema de investigação, as metodologias usadas, os resultados obtidos, as conclusões e as implicações para a teoria e/ou prática e, se for caso disso, o contributo inovador do estudo para o estado da arte em questão.

3. Citações

3.1. Normas de carácter geral

a) uso do itálico:

- nas citações latinas e respectivas traduções, quando incluídas no corpo do texto (em caixa ficarão em redondo, recolhidas e em tamanho 10);
- nos títulos de obras antigas, de monografias modernas, de revistas e de recolhas temáticas;

b) usar aspas (“ ”) nas citações de textos modernos, exceto quando apresentadas em caixa (recolhidas e em tamanho 10);

c) não usar itálico nas abreviaturas latinas (op. cit., loc. cit., cf., ibid., in,...);

d) traduções do latim, grego ou outro idioma, quando extensas, são colocadas em caixa, recolhida e em tamanho 10.

3.2. Citações de livros

- a) não são permitidas referências bibliográficas no corpo de texto. Todas as referências deverão constar em nota de rodapé, no final de cada página, na sua forma abreviada:

Autor Ano: página Ex: Bell 2004: 123-125

Exclusivamente na bibliografia final deverá constar a referência desdobrada:

Bell, A. (2004), *Spectacular Power in the Greek and Roman City*. Oxford: University Press.

- b) as edições posteriores à primeira serão anunciadas da seguinte forma: (2005, 2.^a ed.);

- c) à qualidade de editor(es) corresponderá (ed.) ou (eds.); de coordenador(es), (coord.) ou (coords.).

3.3. Citações de capítulos de livros

Não são permitidas referências bibliográficas no corpo de texto. Todas as referências deverão constar em nota de rodapé, no final de cada página, na sua forma abreviada:

Autor Ano: página Ex: Murray 1994: 10.

Exclusivamente na bibliografia final deverá constar a referência desdobrada:

Murray, O. (1994), “Symptotic History”, in O. Murray (ed.), *Symptotika. A Symposium on the Symposion*. Oxford: Clarendon Press, 3-13.

3.4. Citações de artigos em periódicos

Não são permitidas referências bibliográficas no corpo de texto. Todas as referências deverão constar em nota de rodapé, no final de cada página, na sua forma abreviada:

Autor Ano: página Ex: Toher 2003: 431.

Exclusivamente na bibliografia final deverá constar a referência desdobrada:

Toher, M. (2003), “Nicolaus and Herod”, *HSPH* 101: 427-447.

3.5. Abreviaturas usadas

– revistas: *L'Année Philologique*;

– autores gregos: *A Greek-English Lexicon*;

– autores latinos: *Oxford Latin Dictionary*;

=> NÃO USAR NUMERAÇÃO ROMANA: Hom. *Od.* 1.1 (não α.1);

Cic. *Phil.* 2.20 (não II. 8. 20); Plin. *Nat.* 9.176 (não IX. 83. 176);

=> NÃO COLOCAR espaços entre os números: Hom. *Od.* 1.1 (não Hom. *Od.* 1. 1)

4. Notas:

Devem ser breves e limitar-se a abonar o texto, introduzir esclarecimento, ponto crítico ou breve estado da questão; o que é essencial deve vir no corpo do texto. A mera indicação do passo ganhará em vir também no texto.

5. Recensões

5.1. Tamanho: não ultrapassar os 8.000 caracteres;

5.2. Cabeçalho: seguir os seguintes modelos:

ACERBI, Silvia, *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella Tarda Antichità: Il II Concilio di Efeso (449)*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Revista de Ciencias de las Religiones, Serie de sucesivas monografías, Anejo V, 2001, 335 pp. ISBN: 84-95215-20-9.

BAÑULS OLLER, José Vicente; Crespo Alcalá, Patricia; Morenilla Talens, Carmen, *Electra de Sófocles y las primeras recreaciones hispanas*, Bari, Levante Editori, 2006, 152 pp. ISBN: 88-7949-432-5.

FRANCISCO BAUZÁ, Hugo, *Propercio: Elegías completas*. Traducción, prólogo y notas, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 251 pp. ISBN: 978-84-206-6144-5.

6. Imagens/Gráficos/Tabelas

Os elementos gráficos que acompanhem o texto deverão ser enviados em separado, devidamente identificados e numerados, devendo a localização no corpo de texto ser, de igual forma, assinalada:

- as imagens devem ser entregues individualmente, em formato .jpeg, com resolução mínima de 300dpi's. Todas as imagens deverão ser livres do pagamento de direitos de autor e acompanhadas por comprovativo oficial de cedência ou compra de direitos a publicações de caráter académico;
- tabelas ou gráficos devem ser enviados em documento .doc, editáveis. Não serão considerados elementos em .jpeg ou outro formato que não permita edição.

7. Bibliografia final:

De uso obrigatório e limitada ao essencial ou aos títulos citados, sendo as referências bibliográficas necessariamente desdobradas.

NORMAS DE TRANSLITERAÇÃO

Ignorar completamente os acentos, bem como a distinção entre vogais longas e breves.

Grego Português

α a

β b

γ g

δ d

ε e

ζ z

η e

θ th

ι i

κ k

λ l

μ m

ν n

ξ x

ο o

π p

ρ r

σ, ς s

τ t

υ u (em ditongo) y (nos outros casos)

φ ph

χ ch

ψ ps

ω o

aspiração inicial h

iota subscrito [letra] + i

γ + gutural (γ, κ, ξ e χ) n + [letra transcrita]

PUBLICATION GUIDELINES

All submissions must be prepared in accordance with the instructions below.

1. Text format:

- please submit your manuscript online via the OJS edition platform in both Word and PDF formats;
- number of pages and font sizes: body of the text = maximum 20 pages A4, 12-point font size Times New Roman, double-space; footnotes = 10-point font size Times New Roman, single-space;
- Greek characters can be used only in long quotations; single Greek words and expressions should be written in Latin (e.g.: *adynaton*, *arete*, *doxa*, *kouros*);
- abstracts (250 words) and keywords (five) are mandatory, both in English and in the article's language;
- languages accepted: Portuguese, English, Spanish, French and Italian.

2. Abstract

The abstract should present the structure of the article and describe: the problem under investigation, the study method used, the main results obtained, the conclusions and the implications for theory and/or practice, and (if applicable) the innovative contribution to the state of the art.

3. Quotations:

3.1. General Guidelines:

- italic:
 - in Latin quotations and translations included in the body of the text;
 - titles from ancient documents/works, modern monographs and journals;
- quotation marks (“ ”) in modern text quotations;
- do not use italic in Latin abbreviations (op. cit., loc. cit., cf., ibid., in,...);
- long translations from latin, greek or modern languages should be written with 10-point font size

4. References

4.1. Books

Book references in the body of the text are not permitted. All references must figure in footnotes, at the end of each page and in short version:
Author Year: Page eg.: Bell 2004: 123-125

The complete bibliographical references are included in the final list of references: Bell, A. (2004), *Spectacular Power in the Greek and Roman City*.

Oxford: University Press.

– later editions will be referred as: (2005, 2nd ed.);

– to the Editor will correspond the abbreviation (ed.) or (eds.) and to the coordinator the abbreviation(coord.) or (coords.).

4.2. Book's chapters

Bibliographical references in the body of the text are not permitted. All references must figure in footnotes, at the end of each page and in short version:

Author Year: Page(s) eg.: Murray 1994: 3

The complete bibliographical references are included in the final list of references:

Murray, O. (1994), "Symptotic History", in O. Murray (ed.), *Symptotika. A Symposium on the Symposion*. Oxford: Clarendon Press, 3-13.

4.3. Journals:

Bibliographical references in the body of the text are not permitted. All references must figure in footnotes, at the end of each page and in short version:

Author Year: Page(s) eg.: Toher 2003: 431.

The complete bibliographical references are included in the final list of references:

Toher, M. (2003), "Nicolaus and Herod", *HSPH* 101: 427-447.

4.4. Abbreviations

– journals: *L'Année Philologique*;

– Greek authors: *A Greek-English Lexicon*;

–Latin authors: *Oxford Latin Dictionary*;

=> DO NOT USE ROMAN NUMERICALS: Hom. *Od.* 1.1 (not α.1);

Cic. *Phil.* 2.20 (not II. 8. 20); Plin. *Nat.* 9.176 (not IX. 83. 176);

=> DO NOT USE "SPACE" BETWEEN NUMBERS: Hom. *Od.* 1.1 (not Hom. *Od.* 1. 1)

5. Footnotes

Must be brief and, in direct relation with the text, in order to introduce a clarification, point out a critical aspect or a brief question. The essential information must be in the body of the text.

6. Book reviews

6.1. size: max. 8.000 characters;

6.2. Book identification: follow the models above:

ACERBI, Silvia, *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella Tarda Antichità: Il II Concilio di Efeso (449)*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Revista de Ciencias de las Religiones, Serie de sucesivas monografías, Anejo V, 2001, 335 pp. ISBN: 84-95215-20-9.

BAÑULS OLLER, José Vicente; Crespo Alcalá, Patricia; Morenilla Talens, Carmen, *Electra de Sófocles y las primeras recreaciones hispanas*, Bari, Levante Editori, 2006, 152 pp. ISBN: 88-7949-432-5.

FRANCISCO BAUZÁ, Hugo, *Propercio: Elegías completas*. Traducción, prólogo y notas, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 251 pp. ISBN: 978-84-206-6144-5.

7. Images/Graphics/Tables

Graphic elements must be sent separately, properly identified and numbered. Their location in the body of the text must be properly identified:

- Images must be sent separately, properly identified and numbered, in .jpeg format, requiring a minimum quality of 300dpi. All the images must be free from copyright and sent with official documentation testifying either that they are license free or purchased for academic publications purposes.

- Tables and graphics must be sent in editable.doc format. Elements in .jpeg format or other formats will not be considered.

8. Final Bibliographical references

Mandatory and limited to the essential titles and/or those quoted in the text. Only in the final bibliography the references will appear in their complete and extended version.

TRANSLITERATION GUIDELINES

Accents and distinction between long and short should be ignored.

Greek Latin

α a

β b

γ g

δ d

ε e

ζ z

η e

θ th

ι i

κ k

λ l

μ m

ν n

ξ x

ο ο

π p

ρ r

σ, ζ s

τ t

υ u (in diphthong) y (in other cases)

φ ph

χ ch

ψ ps

ω o

initial aspiration h

subscript iota [character] + i

γ + guttural (γ, κ, ξ e χ) n + [transcript character]

(Página deixada propositadamente em branco)

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA



Instituto de Estudos Clássicos

APOIO



UNIVERSIDADE DE
COIMBRA

