



ORGS.

BELMIRO FERNANDES PEREIRA
ANA FERREIRA

SYMBOLON IV MEDO E ESPERANÇA

SYMBOLON IV MEDO E ESPERANÇA

PROSEGUE COM O PRESENTE VOLUME UMA SÉRIE DE ESTUDOS SOBRE AS EMOÇÕES NA LITERATURA GRECO-LATINA, MATÉRIA QUE DEU ORIGEM A IDEIAS ÉTICO-RETÓRICAS SEMPRE ACTUANTES NA CULTURA OCIDENTAL. **SYMBOLON** PRETENDE SER UM SINAL DE RECONHECIMENTO, DE PARTILHA DE SABERES, ESPAÇO DE ENCONTRO DO MODERNO COM O ANTIGO. DEPOIS DE PAZ E CONCÓRDIA, PROPOMOS AGORA COMO TEMA MEDO E ESPERANÇA. OUTROS VOLUMES SE SEGUIRÃO SOBRE HONRA E VERGONHA, IRA E INDIGNAÇÃO, PIEDADE E COMPAIXÃO.

Symbolon III

PAZ E CONCÓRDIA

Em...

Homero

Aristófanes

Isócrates

Cícero

Virgílio

Erasmus

editado por

BELMIRO FERNANDES PEREIRA

JORGE DESERTO

PORTO 2014

FICHA TÉCNICA

TÍTULO: SYMBOLON III – PAZ E CONCÓRDIA

ORGANIZAÇÃO: BELMIRO FERNANDES PEREIRA E JORGE DESERTO

EDIÇÃO: FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

ANO DE EDIÇÃO: 2014

COLECÇÃO: FLUP e-DITA

EXECUÇÃO GRÁFICA: Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.

TIRAGEM: 150 exemplares

DEPÓSITO LEGAL: 311011/10

ISSN: 1646-1525

ISBN: 978-989-8648-36-5

ÍNDICE

IN LIMINE	
Jorge Deserto	5
PAZ E CONCÓRDIA EM HOMERO	
Marta Várzeas	9
PAZ E CONCÓRDIA EM ARISTÓFANES	
Jorge Deserto	21
PAZ E CONCÓRDIA EM ISÓCRATES – IDEIAS E CONJECTURAS	
Ana Lúcia Curado	33
CONCÓRDIA E PAZ NO <i>TRATADO DA REPÚBLICA DE CÍCERO</i>	
Francisco Oliveira	47
<i>PAX E CONCORDIA</i> NA <i>ENEIDA</i> DE VIRGÍLIO	
Cláudia Teixeira	63
PAZ E CONCÓRDIA EM ERASMO	
Jorge A. Osório	75
BIBLIOGRAFIA.....	91

In Limine

É possível falar de paz sem falar de guerra? É possível falar de concórdia sem falar de discórdia? Como acontece com muitos outros conceitos, estes termos apenas parecem ganhar alguma nitidez quando em face dos seus antónimos. Mais ainda, parecem apenas poder definir-se com clareza a partir da ausência dos seus opostos, como se fossem incapazes de existir em estado de absoluta pureza, tornando-se apenas visíveis na improvável e contingente circunstância de não se verificarem os seus contrários, como o negativo de uma fotografia, que apenas se desvela por completo quando trazido à luz pela arte da revelação. Tudo isto aponta, pois, para a sua absoluta fragilidade, pertencentes mais à esfera do desejo do que à da efetiva realidade, existentes apenas como *intervalos*, mais ou menos fugazes, entre episódios de guerra e de conflito, esses sim capazes de assinalar de forma indelével o calendário e a memória. Se olharmos para o passado, vemos que o percurso da História se faz muitas vezes (excessivas vezes) de um elenco de guerras sucessivas, de uma lista de confrontos mais ou menos sangrentos. Os períodos de paz facilmente se assumem como momentos vazios, em que a prosperidade e a harmonia se apresentam apenas como o caldo do qual há de germinar o conflito seguinte. E, no entanto, nunca tanto ouvimos clamar pela paz, tanto pela voz de estadistas – frequentemente em discursos de subtexto nem sempre confessável – como nos inúmeros lugares, cada vez mais amplos, onde os cidadãos comuns podem,

hoje em dia, fazer ouvir a sua voz – incluindo até esse tópico sempre retomado, que apresenta o desejo de paz no mundo como um projeto de vida inevitável no discurso rarefeito de qualquer candidata a *miss*, sintoma anedótico, mas relevante, do ponto a que pode chegar o esvaziamento de um conceito, até ser apenas espuma e ar. Tudo isto nos coloca, de forma que devia ser alarmante, entre a utopia e a irrelevância. E comprova que as palavras também se gastam, por excesso de uso indevido.

Ao longo deste livro encontra o leitor alguns olhares, episódicos e parcelares (mas nem por isso menos rigorosos), sobre o tópico e paz e da concórdia em alguns autores clássicos, autores que fizeram ouvir as suas vozes em grego e latim. As palavras que, nessas línguas, dão forma a alguns desses conceitos podem permitir uma brevíssima reflexão, em duas ou três pinceladas cursivas.

Em grego, *Eirene*, a Paz, é não apenas a pontual ausência da guerra, mas uma ausência de conflito duradoura e constante. Objeto de culto, com locais próprios de celebração, integra justamente o número das divindades. Hesíodo (*Th.* 901-3) apresenta-a como filha de Zeus e Témis, irmã da Boa Ordem (*Eunomia*) e da Justiça (*Dike*). As três, *Eunomia*, *Dike* e *Eirene*, são as *Horai*, divindades protetoras do fluxo do tempo e da sucessão das estações. Num momento, como por exemplo aquele que os Gregos atravessaram ao longo do século V a.C., em que as guerras se sucediam, com o seu rasto de morte e destruição, não é de admirar que esta figura feminina – em clara oposição com *Polemos*, Guerra, nome masculino – nos apareça tão frágil como o lugar, raro e incerto, que ocupa na vida dos homens. Não é, por isso, de estranhar o forte poder evocativo que constitui a sua aparição, indefesa e silenciosa, na comédia de Aristófanes que tem o seu nome. Jovem esbelta e fraca, aprisionada pela violência truculenta de *Polemos*, é libertada por uma pouco provável e ainda menos afinada coordenação de vontades, de modo a que claramente nos lembremos que a sua presença tende a ser fugaz e esquiva (como também esquiva e fugaz foi a chamada Paz de Nícias, que serviu de ignição a esta obra do comediógrafo).

A *Pax* dos romanos transporta consigo a mesma ideia de duração e solidez, como nos recorda a relação etimológica com o verbo *pango*. Mesmo que essa duração e solidez, como frequentemente sucede, não possa afastar-se de uma contínua exibição de músculo nos quatro cantos de um império pacificado.

A palavra grega que podemos traduzir por concórdia é particularmente interessante. *Homonoia* significa, num entendimento literal, pensamento igual, maneira igual de pensar, ou seja, conjugação de pensamentos ou sentimentos, união, unanimidade, harmonia dos espíritos. Por um lado, carrega consigo essa louvável noção de confluência de vontades, de união à volta do que é fundamental. Mas também traz dentro de si um germe potencialmente perigoso, como o tempo, ciclicamente, se encarrega de ensinar: o pensamento igual pode resvalar, muitas vezes sem nos darmos imediatamente conta, para o pensamento único, aquele que segrega e ignora todos os outros. Movemo-nos, como se torna claro, sobre uma camada de gelo demasiado fina para que possamos transpô-la em absoluta segurança. Tornar igual tem tanto de positivo como de arriscado, por mais que haja assuntos em que a harmonia pareça não apenas possível como necessária. Do lado oposto, no mundo grego, está a *stasis*, a discórdia, a quebra de entendimento que, em termos sociais e políticos, pode levar facilmente a confrontos e à violência. Por frágil e potencialmente perigosa que seja a harmonia dos espíritos, percebemos como é tentador que ela faça o seu caminho.

O termo equivalente latino, *concordia*, traz consigo, em termos etimológicos, outras ressonâncias. A noção de que a harmonia se gera aqui a partir de corações que batem em sincronia tem uma raiz mais orgânica, visceral, proveniente daquilo que, em nós, funciona para lá da nossa vontade e é tão natural com respirar e, por isso, estar vivo. Esta sincronia orgânica, pela própria referência ao coração, convoca, inevitavelmente, a noção de ritmo, aquele a que o coração bate, aquele que se conjuga para que unam também as vontades e os pensamentos. Neste caso, portanto, a harmonia, também entendida aqui no seu sentido musical, pode ser convocada de forma mais evidente. Esta noção de concórdia facilmente nos faz lembrar o esforço necessário para fazer soar em conjunto, de forma harmoniosa, os mais díspares instrumentos, num esforço que, por vezes, tão distintos os sons, tão trabalhosa a forma de os conjugar, mais parece da ordem do milagre. Mas também por esta harmonia ser tão difícil é que brilham de forma especial os breves, fugazes e luminosos momentos em que ela acontece.

Exemplo sobre todos marcante é aquele que constitui, com toda a probabilidade, a mais bela e poderosa lição de Homero (ver, sobre o tema, o judicioso tratamento que se encontra no primeiro texto deste

volume). Num poema varrido pelo sopro da guerra e da morte, como é a *Ilíada*, vemos, no final, um improvável encontro entre Aquiles e Príamo. O rei de Troia vai suplicar ao homem que lhe matou o filho a devolução do cadáver de Heitor. E, num passo belíssimo, os dois homens, sentados frente a frente, descobrem-se na irredutível nudez da sua humanidade, cada um deles descortinando no outro as fundas raízes de um sofrimento que os torna, afinal, iguais (*Ilíada* 24. 628-632). É um brevíssimo momento, tão fugaz a surgir como a desfazer-se. No entanto, se nada mais sobrasse da obra de Homero, estes versos já justificariam a nossa admiração incondicional. Não deixa de ser sugestivo pensar que toda a existência do ser humano se reduz a esperar, contra todas as probabilidades, viver um dia um momento assim, em que o ritmo dos corações se acerta na mais inesperada das harmonias.

Paz e Concórdia em Homero

Heraclito terá afirmado, num daqueles fragmentos que expõem de forma desconcertante a famosa teoria da união dos contrários, que “a guerra é comunhão (ξυνόν) e a justa divisão ou discórdia (ἔρις)”¹. Esta insólita identificação de realidades vulgarmente consideradas opostas deve ser entendida como exemplo da necessária e universal interacção dos contrários, defendida pelo Efésio. A guerra seria, pois, uma metáfora descritiva desse princípio de interacção e de unidade, no sentido em que aproxima forças opostas, une-as, por assim dizer, enquanto a justiça, porque mantém as coisas nos seus devidos lugares – e esta é a concepção grega de δίκη na Época Arcaica – contribui para a divisão, a separação. Aristóteles parece ter visto neste pensamento a resposta a um passo da *Iliáda* em que Aquiles, depois da morte de Pátroclo e arrependido da sua anterior cólera contra Agamémnon, exprimia o desejo de que a discórdia desaparecesse (*Il.* 18. 107)². É que ao contrário do que afirmava o herói homérico, para Heraclito, não pode haver harmonia sem notas altas e baixas, nem seres vivos sem macho e fêmea, entendidos como coisas opostas.

¹ Fr. 80 Diels-Kranz: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν καὶ δίκην ἔρις... Os fragmentos de Heraclito estão agora disponíveis na edição bilingue de Costa (2005).

² Ar. *EE* 1235a.

Não sabemos se Aristóteles teria razão e Heraclito quereria, de facto, fazer polémica com Homero, mas a verdade é que a *Ilíada* oferecia matéria bastante para a reflexão sobre a união e a complementaridade dos opostos. Com efeito, uma ideia forte que, a meu ver, se desprende da leitura deste Poema é a de que, separando, a guerra aproxima e, dividindo, põe em comum. Clarifiquemos: não há dúvida de que existem duas forças em conflito, antagónicas, contrárias – os Aqueus e os Troianos – mas Homero parece ter-se preocupado sobretudo em assinalar as semelhanças entre ambas, aquilo que as une, fazendo da guerra o lugar ou a situação-limite em que os homens se revelam como iguais: iguais na coragem e no medo (ou mesmo na cobardia), iguais na crueldade e na capacidade de compaixão, iguais no sofrimento e na amizade, iguais no destino último que a todos aguarda – a morte.

Esta comunhão existencial e de destino que Homero prefere fazer ressaltar faz emergir aquela polaridade que, na *Ilíada*, verdadeiramente importa, porquanto define, melhor do que qualquer outra, a condição humana – a que opõe, como pólos de uma antinomia, os míseros mortais aos bem-aventurados deuses, que vivem sempre. Daí que, no terreno da guerra entre os homens, se esbatam as diferenças. E isso nota-se muito claramente numa das estratégias do narrador omnisciente – a de balancear a narração dos vários episódios e quadros bélicos, com a apresentação em paralelo das acções e dos sentimentos das personagens de um e outro lado, numa simetria por vezes quase total. Note-se, a título de exemplo, os seguintes versos do canto 11, o da aristeia de Agamémnon (11. 67-73)³:

*Tal como os ceifeiros de cantos opostos do campo
vão aproximando as carreiras ceifadas de trigo ou cevada
no terreno de um homem rico e cerradas caem as paveias –
assim Troianos e Aqueus arremetiam uns contra os outros;
e de nenhum lado surgia a lembrança da fuga ruínosa.
Iguais cabeças tinha a batalha e atiravam-se uns aos outros
como lobos.*

³ Toda as traduções de excertos da *Ilíada* a seguir apresentadas são de Lourenço (2005).

Muitos outros exemplos poderiam dar-se mas há um que me parece particularmente ilustrativo e além disso, muito forte nas imagens. Trata-se do final do canto quarto, o canto em que se dá início à narração dos combates, e que termina com a morte de Dióres, o comandante das tropas trácias, aliadas dos Troianos, e de Piro, comandante dos Epeios, que faziam parte das forças dos Aqueus. Diz o texto (4. 536- 539; 543-544):

*Deste modo estavam ambos, lado a lado, estatelados no chão:
dos Trácios – um – e dos Epeios vestidos de bronze – outro –
os comandantes. E em torno deles jaziam mortos muitos outros.*

*Nesse momento já ninguém entraria de ânimo leve no combate ...
Pois naquele dia jazeram muitos Troianos e Aqueus
Uns ao lado dos outros, com o rosto virado para o chão.*

Apesar de, na mentalidade do homem homérico, a morte em combate ser considerada gloriosa e heróica, existe algo de angustiante nesta imagem do rosto virado para o chão da qual ressalta não a glória mas a humilhação e a miséria⁴. Com efeito, uma coisa é o que podemos designar como processo de sublimação e, consequentemente, de superação da morte, operado pelo ideal heróico; outra bem diferente é a cruel realidade, tornada visível poeticamente pela criação de uma imagem que suspende ou oblitera mesmo o que quer que haja de glorioso na morte do guerreiro.

Glória e miséria: eis, pois, as faces de uma mesma moeda, remetendo para aquela ambivalência característica da imaginação mítica grega, e que, no caso da *Ilíada*, é responsável pela complexidade de que se reveste a apresentação do quadro de valores do herói homérico. Essa é, aliás, uma das características mais interessantes da mundividência expressa na *Ilíada*. Não me refiro apenas àquele hábito de classificação dicotômica da realidade que define a forma típica, embora não exclusivamente grega, de apreender o mundo e se traduz no uso daquilo a que se tem chamado “expressões polares” (mortais / imortais, homens / mulheres, palavra / acção), as quais, como nota Lloyd (1966: 90), se apresentam como “traço estilístico” muito comum na literatura grega antiga desde Homero.

⁴ Vide e.g. 16. 310, 413.

Mais interessante ainda é a intuição, não sujeita a escrutínio lógico evidentemente, da duplicidade dos valores, da coexistência de pólos contrários numa mesma realidade. Talvez não por acaso seja Apolo a afirmá-lo expressamente a propósito de αἰδώς, um conceito difícil de traduzir, mas do qual se aproxima a nossa noção de ‘vergonha’, ou ‘respeito’. O deus refere a dupla faceta – prejudicial e benéfica – daquele que é um dos principais valores integrantes da axiologia homérica. O verso em que ocorre esta ideia há-de inspirar, mais tarde, uma fala de Fedra no *Hipólito* de Eurípidés (vv. 385-387), sobre a impossibilidade de perceber a linha que separa o lado benéfico do lado maléfico de *aidos*, até porque, conforme dirá Fedra, a inexistência de distinção linguística não ajuda à destriça. Mas este é já o universo especulativo das personagens trágicas.

Na *Iliáda* é de intuições que devemos falar, intuições que se manifestam na forma como, por vezes, a voz do narrador ou os discursos das próprias personagens parecem contradizer-se. Todavia, ao invés de se ver nesse facto o sinal de uma mentalidade pré-lógica, incapaz de proceder segundo o princípio da não-contradição, deve antes ver-se o sinal da aguda intuição da ambivalência com que o mundo se oferece ao homem homérico. Essa ambivalência introduz uma nota problemática na focalização de determinados temas, nomeadamente, no tema da glória e, em particular, da glória decorrente dos combates. O modo como o narrador utiliza os epítetos que qualificam as lutas é, de si, bastante claro sobre o carácter ambíguo deste conceito. Sabe quem conhece a *Iliáda* que a guerra é, por vezes, raras vezes aliás, qualificada como *glorificadora* (κυδιάνειρα)⁵ mas também e, em evidente desproporção, como *aniquiladora de homens* (φθισήνορα)⁶, *lacrimosa* (δακρυόεντα)⁷, *angustiosa* (λευγαλέοιο)⁸, *malévola* (κακόν)⁹, *detestável* (στυγεροῦ ου στυγεροῖο)¹⁰, *sangrenta* (αἱματόεντος)¹¹, *dolorosa* (δυσηλεγέος)¹², *maligna* (ὁμοίου)¹³, *destruidora* (δήμιος)¹⁴. Também o

⁵ *Il.* 8. 448; 12. 325; 14. 155; 24.391.

⁶ *Il.* 9. 604; 10. 78; 14. 43.

⁷ *Il.* 8. 388.

⁸ *Il.* 13. 97.

⁹ *Il.* 13. 225.

¹⁰ *Il.* 6. 330; 19. 230.

¹¹ *Il.* 19. 313.

¹² *Il.* 20. 154.

¹³ *Il.* 9. 440; 21. 294.

¹⁴ *Il.* 7. 119, 174; 4. 281.

nome do deus Ares, usado por antonomásia, é *flagelo dos mortais* (βροτολογός)¹⁵ e *causador de muitas lágrimas* (πολύδακρυν Ἄρηα)¹⁶.

Todos estes dados mostram muito claramente que é necessário rever ou, pelo menos, modalizar a ideia de que a *Ilíada* é “a glorificação do ideal heróico”. E não são apenas as marcas linguísticas que apontam para o facto. É que se aquele ideal efectivamente emerge das palavras e das acções das personagens, quer gregas quer troianas, não é menos verdade que, ao longo do Poema, ele parece estar sempre sujeito a constante ameaça. A par da incitação ao combate como forma de adquirir honra e glória, surge várias vezes a vontade de fugir da batalha e regressar a casa. Um caso paradigmático e, além do mais, exemplificativo do humor com que o poeta nos faz ver alguns episódios, é o que ocorre logo no canto II, no qual Zeus envia um sonho enganador a Agamémnon, prometendo-lhe a vitória sobre os Troianos no dia seguinte. Agamémnon conta o sonho aos seus pares, os restantes chefes dos exércitos aqueus, e propõe que se ponham à prova os guerreiros. Para isso, decide dizer-lhes exactamente o contrário do que lhe fora anunciado no sonho – que já não será possível a vitória, sendo, por isso, melhor regressarem. Assim pretende aferir do empenhamento e do heroísmo dos seus soldados. A reacção, porém, não deixa dúvidas sobre o desejo dos homens: imediatamente fogem em debandada (2. 144-154). E é necessária a intervenção da deusa Atena que manda Ulisses refrear a vontade de fuga dos guerreiros, dirigindo-a antes para as lutas.

É preciso notar que a forma como todo este episódio se desenrola implica a existência de uma distinção muito nítida entre duas classes de guerreiros: uma definida como a multidão ou a turba, e a outra a dos comandantes. Mas também entre os dirigentes é possível o desejo de fuga, do doce regresso, como algumas vezes se diz. No canto nono, num momento de grande tensão entre os Aqueus devido à força imbatível dos Troianos, Agamémnon, no auge do desespero, propõe o abandono da guerra (9. 26- 28):

*Mas façamos como eu digo e obedeçamos todos:
fujamos com as naus para a nossa amada terra pátria,
pois não tomaremos Tróia, a cidade de amplas ruas.*

¹⁵ *Il.* 13. 298.

¹⁶ *Il.* 8. 516, 19. 318.

O próprio Aquiles, nesse mesmo canto, irreduzível na sua cólera contra Agamémnon, recusa-se a voltar aos combates, com palavras que não parecem nascer apenas da raiva, mas da reflexão acerca da inutilidade daquele conflito (9. 318-321; 337-341; 401-402; 406-409). Esse longo discurso de resposta à tentativa de persuasão levada a cabo por Ulisses é, com efeito, um dos passos do Poema em que se delinea a complexidade do ἦθος de Aquiles¹⁷. As suas reflexões acerca do sentido da guerra contra os Troianos, apesar de manifestarem uma eloquência espontânea, uma espécie de retórica prática ou pré-retórica¹⁸, fazem parte dos tópicos de um discurso anti-bélico que terá sempre coexistido na Grécia com o discurso belicista, e de que são exemplo alguns fragmentos de Arquíloco¹⁹.

Mas ainda quando não são as personagens a exprimir o desejo de abandonar as lutas, lá está o narrador para o lembrar, tornando-o presente, nem que seja pela negativa, como no passo já citado do canto 11, onde o narrador dizia *e de nenhum lado surgia a lembrança da fuga ruínosa*. A palavra poética, porém, fá-la surgir como possibilidade, de acordo com o que implicitamente reconhece ser uma natural propensão dos homens.

Por outro lado, e em nítido contraste com o ideal da morte gloriosa, é frequente, no relato de combates, ouvir-se o vencido suplicar ao vencedor que lhe poupe a vida em troca de riquíssimos resgates. Súplicas que, em regra, encontram apenas a crueldade dos adversários. A título de exemplo recorde-se uma das mais cruéis cenas da *Ilíada*, aquela em que o troiano Adrasto, prestes a ser morto por Menelau, lhe agarra os joelhos, de acordo com as exigências do ritual de súplica, e implora que o mantenha vivo e aceite o resgate do seu abastado pai (6. 51- 61):

¹⁷ Rutherford vê no desenho homérico de Aquiles os traços de algumas personagens da tragédia, ignorantes no que diz respeito ao seu destino pessoal, mas assumindo a responsabilidade e as consequências dos seus actos. Também Aquiles, neste discurso do canto IX, parece não ter ainda percebido o verdadeiro alcance da escolha perante a qual os deuses o colocam, passando a ter a clara noção do seu significado apenas no momento em que, ao saber da morte de Pátroclo, se reconhece, de alguma maneira, responsável por ela (*Il.* 18. 73-84). Cf. Rutherford (2001).

¹⁸ Cf. Lopez Eire (2002: 172).

¹⁹ Dois fragmentos que ilustram claramente a compatibilidade entre a defesa da coragem guerreira e a da supremacia do valor da vida e da luta pela sobrevivência são os conhecidos 5 e 114 West.

*Assim falou; no peito do outro lhe convencia o coração.
E Menelau estava prestes a dá-lo ao escudeiro, para o levar
Para junto das naus velozes dos Aqueus.
Mas Agamémnon correu para junto dele e dirigiu-lhe uma palavra de censura:
“Menelau amolecido! Porque deste modo te compadece
de homens? Será que em tua casa recebeste dos Troianos
nobres favores? Que nenhum deles fuja da íngreme desgraça
às nossas mãos, nem mesmo o rapaz que se encontre ainda
no ventre da mãe. Que nem ele nos escape, mas que de Ílion
sejam todos de uma vez eliminados, sem rasto nem lamento!*

E é o próprio Agamémnon que o mata impiedosamente.

Da crueldade e falta de compaixão das personagens, gregas e troianas, falam muitos episódios bélicos deste género, e ainda outros em que os guerreiros, depois de matarem adversários, se vangloriam e ridicularizam os inimigos, coisa que desperta a dor e o desejo de vingança por parte dos amigos de quem morreu (13. 363-454; 16. 744- 750). Mas os momentos que de forma mais pungente ilustram a dimensão do sofrimento humano causado pela guerra são aqueles em que o narrador acrescenta ao relato cru da morte dos guerreiros informações sobre a sua vida, num processo de humanização das personagens que suscita a compaixão dos ouvintes por figuras secundárias que, de outra forma, permaneceriam anónimas. Com efeito, existem muitas figuras cujo papel se resume a serem mortas, mas elas têm sempre um nome, uma linhagem, e até uma história, por breve que seja. Veja-se o exemplo tocante da morte de um tal Simoésio (4. 473-489):

*Então Ajax, filho de Télamon, atingiu o filho de Antémion –
o florescente Simoésio, ainda solteiro, que outrora a mãe
dera à luz junto às correntes do Simoente, quando descia do Ida;
pois para aí se dirigira com os pais para ver os rebanhos.
Por essa razão lhe puseram o nome de Simoésio; mas aos pais
não restituiu o que gastaram ao criá-lo, pois breve foi a sua vida,
subjugado como foi pela lança do magnânimo Ajax.
Enquanto avançava entre os primeiros foi atingido no peito,
junto ao mamilo direito; e completamente lhe trespassou
o ombro a lança de bronze. No chão caiu como o álamo
que cresceu nas terras baixas de uma grande pradaria,
liso, mas com ramos viçosos na parte de cima –*

*álamo que com o ferro fulgente o homem fazedor de carros
cortou para com ele fabricar um lindíssimo carro,
e que deixou a secar, jazente, na ribeira de um rio.
Deste modo Ajax, criado por Zeus, matou Simoésio,
filho de Antémion....*

Todos estes episódios são sintomáticos de uma visão negativa da guerra, embora, obviamente, não cheguem a configurar um discurso pacifista, o qual, de resto, seria impensável e completamente anacrónico na sociedade homérica. Nesta sociedade a guerra é uma realidade incontornável, como muito bem mostra a imagem do mundo construída por Hefestos no escudo de Aquiles²⁰. Nesse magnífico escudo diz o poeta que o deus, depois de cinzelar a terra, o céu, o mar, o sol, a lua e todas as constelações, fez duas cidades, uma em paz, a outra em guerra. Curiosamente a imagem da cidade em guerra apresenta alguns pontos de contacto com Tróia, sugerindo uma espécie de *mise-en-abime*, que, de certo modo, faz do conflito entre Aqueus e Troianos o paradigma de todas as guerras.

Todavia, se não podemos falar de pacifismo, não há dúvida de que estes retratos bélicos contribuem para criar, de alguma maneira, um sentimento de nostalgia da paz. Esta desenha-se mais como uma miragem, sempre presente, embora se manifeste mais directamente na apresentação contrastiva de cenas pacíficas que actualizam tudo aquilo que irremediavelmente se perde na guerra. Refiro-me, evidentemente, ao quadro de harmonia familiar que se constrói na famosa cena entre Heitor, Andrómaca e Astfanax, que, “num certo sentido, representam todas as famílias que hão-de ser fracturadas pela guerra de Tróia”²¹. Mas refiro-me também ao encontro entre o troiano Glauco e o aqueu Diomedes cujo desfecho vem lembrar a existência de valores muito mais importantes do que a glória guerreira, como o da *philia*, a amizade decorrente dos laços de *xenia*.

²⁰ Uma brilhante análise e interpretação da *ekphrasis* do escudo de Aquiles foi feita por Taplin (2001).

²¹ Cf. Felson/Slatkin (2006: 92-93). As autoras fazem notar que uma das marcas da complexidade da *Ilíada* é o facto de o valor supremo do universo guerreiro – *kleos*, a glória – ser contrabalançado por cenas, como a de Heitor e Andrómaca, que funcionam como uma espécie de “contra-corrente” (*idem*: 99- 100).

Estamos perante modos de representação de um outro lado das coisas, imagens alternativas do mundo, um processo semelhante ao que se actualiza nos símiles. Este recurso estilístico cumpre não apenas o desígnio poético-retórico de “colocar diante dos olhos”, como dirá Aristóteles na *Retórica*, as acções descritas, mas ainda o de, através dos quadros retirados da natureza, da vida dos campos e dos pastores, ou do mundo dos afectos e da vida humana em geral, alargar o horizonte fechado da guerra, lembrando que “há mais vida para além dela”.

O mesmo resultado é alcançado pela manipulação de uma importante categoria da narrativa – o tempo. Analepses e prolepses transformam o tempo da guerra num momento algo fugaz, de suspensão, que a narrativa épica teima em fixar e prolongar, mas por vezes relativiza, ao contrastá-lo com o imparável fluxo do tempo que tudo desfaz e transforma. É o caso, por exemplo, da referência às ocupações simples das mulheres antes da guerra, quando ainda era possível lavarem a roupa nos lavadouros, fora das muralhas de Tróia. A evocação é muito breve mas extremamente impressiva, até porque interrompe o relato da perseguição de Heitor por Aquiles, à volta da muralha (22. 145-156). A descrição do lugar envolvente, quase um *locus amoenus* a contrastar com a desenfreada acção que nele se desenrola, transporta o ouvinte, pela sua beleza e força visual, para um espaço e um tempo livres de ameaças. Todavia, a afirmação do seu carácter pretérito fá-lo regressar ao amargo presente, ficando a paz apenas um vago e nostálgico vislumbre.

Pelo contrário, a prolepse pela qual, no início do canto 12, o poeta nos informa da posterior destruição da muralha construída pelos Aqueus para defesa das suas naus, transporta-nos para o futuro, para o que virá depois, diz o desfecho da guerra, e as mudanças operadas pelos deuses no próprio espaço, esvaziado de Troianos e de Aqueus, varrido pelo mar, como se de uma operação de limpeza se tratasse e como se, nela, se desvanecesse também a memória dos combates (12. 10-33). Este anúncio do futuro que, além do mais, mostra como ao universo da epopeia não interessa a criação de suspense, produz, ainda que por breves momentos, um efeito de relativização do presente, mostrando como fatalmente se diluem as esperanças dos homens e como são efémeras as suas glórias, perante o efeito devastador do tempo sobre tudo quanto existe. Daí que o

narrador, na sua missão de impedir o esquecimento, tenha necessidade de voltar ao aqui e agora (12. 34-36):

*Assim haveriam Poseidon e Apolo de fazer no futuro.
Mas agora era a guerra e o fragor da batalha que lavravam
em torno da muralha bem construída.*

Do que acaba de ser exposto poderia parecer que o assunto do Poema é a Guerra de Tróia. Mas, de facto não é, como sabemos. O poeta anuncia, na proposição, que vai cantar a cólera de Aquiles e suas funestas consequências. É precisamente a escolha deste tema que lhe vai permitir apresentar a acção principal da *Iliada* como um processo de apaziguamento, de pacificação do protagonista, que terá como consequência uma trégua, um período de suspensão da guerra, para que se realizem os funerais de Heitor. Este desfecho do Poema é talvez o maior indicador de uma mensagem de paz e mostra quais são os ingredientes necessários para se atingir essa paz. A compaixão para a qual, ao longo da extensa narrativa o ouvinte / leitor é convocado é finalmente experimentada por Aquiles, cuja dor insuportável pela morte do amigo Pátroclo alimentava um ódio feroz contra Heitor, apesar de já estar morto. É este guerreiro cruel mas sofredor que não resiste, afinal, à visão de Príamo que à sua tenda se deslocara para pedir a restituição do cadáver de seu filho (24. 477-551).

A compaixão nasce do espanto pela coragem de Príamo, e da lembrança de seu próprio pai que, ao contrário do que pensa o rei troiano, mas Aquiles sabe bem, não mais poderá contar com o apoio do filho na velhice. E depois de, pela compaixão, o herói conseguir ver em Príamo não o inimigo, mas apenas o homem, passam ambos à mútua admiração, desimpedidos que estão os olhos do ódio e do rancor (628- 632):

*Mas quando afastaram o desejo de comida e bebida,
foi então que Príamo Dardânida olhou maravilhado para Aquiles,
como era alto e belo. Pois na verdade olhá-lo era ver um deus.
E Aquiles olhou maravilhado para Príamo Dardânida:
fitou o nobre aspecto e escutou as suas palavras.*

No final do Poema aquilo que fica como exemplo de verdadeira grandeza é a coragem: não a dos guerreiros, mas a coragem de um velho, física e psicologicamente debilitado, que é capaz de se ajoelhar aos pés do inimigo em nome do afecto pelo seu próprio filho e pelo dever de o sepultar condignamente. E se de Aquiles fica a impressão de uma grande força também não é a demonstrada nas derrotas inflingidas aos Troianos mas, antes, a da compaixão que lhe dá um outro tipo de poder – o de renunciar ao ódio e fazer a paz.

Paz e Concórdia em Aristófanes

1.

A parte final do século V a.C. – quase trinta longos anos – encontrou Atenas num estado quase permanente de guerra. Não que isso não tivesse já acontecido anteriormente, também com consequências pesadas e dolorosas. Tem sido calculado que, no período clássico, Atenas terá estado em guerra dois anos em cada três (cf. Wees 2000: 82). Mas as guerras, na verdade, não são todas iguais. No início do século, por exemplo, a ameaça era exterior – e, se nem todos os Gregos se haviam unido contra ela por igual, o facto é que se pode falar de uma conjugação de esforços para afastar o perigo vindo do Oriente. Agora, naquele final de século, as coisas eram diversas, os Gregos combatiam entre si, Espartanos e Atenienses – ambos com um bom número de outras cidades do seu lado – perseveravam numa guerra que ia arruinando e enfraquecendo toda a Hélade.

Para os Atenienses, como se compreende, esta guerra não era um assunto distante. Todos os dias tinham diante dos olhos os seus efeitos, as suas consequências, a vida seguia o caminho irregular dos sucessos e das derrotas. Ora, se não era assunto do qual a cidade pudesse arredar-se, também dele se não afastaria a comédia.

2.

O teatro, como sabemos, era uma das mais exemplares ocasiões para o exercício da cidadania. Os festivais de Dioniso, tanto aquele que decorria no Inverno, num ambiente mais doméstico – o festival das Leneias –, como o festival de Primavera – as Dionísias Urbanas ou Grandes Dionísias – eram uma ocasião na qual a cidade se reunia e, num anfiteatro em que, pela própria disposição do lugar, os espectadores, de algum modo, se viam ao espelho, reflectia – e via-se reflectida – nas histórias que se viviam na cena. A tragédia, presa dos assuntos elevados e das narrativas míticas de um passado longínquo, podia, às vezes, por viesados caminhos, deitar os olhos à actualidade, mas o seu efeito, predominantemente emocional, afastava-se de um aqui e agora que não lhe convinha. A comédia, na sua festiva desordem, tinha lugar para os acontecimentos mais próximos, acolhia as pequenas e grandes histórias do quotidiano, muitas vezes num incessante e arriscado vaivém entre os dois mundos ali postos face a face: a *skene* e o *theatron*.

Além disso, embora seja discutível apresentar tragédia e comédia como opostos, de tal modo se foram influenciando e contaminando ao longo daquele século V a.C., é certo que podemos desenhar uma oposição que pode ser, de algum modo, produtiva para o tema que me proponho tratar: a tragédia apresenta, na sua intriga, uma alteração de fortuna ou de conduta que leva a uma situação de sofrimento e destruição. É certo que há excepções, de distintas naturezas, que não é este o momento adequado para aprofundar, embora constituam matéria de interessantíssima discussão¹. A comédia, por outro

¹ Efetivamente, não é fácil enquadrar um bom número das tragédias do século V a.C. na sumária e imperfeita caracterização enunciada acima. Basta pensar em algumas obras que ocupam o período final da carreira de Eurípides (como *Ion*, *Ifigénia entre os Tauros*, *Helena*, *Orestes*) para percebermos que a tragédia grega dificilmente suporta uma definição unívoca. Sobre esta questão veja-se Quijada Sagredo 2011. Se nos afastarmos das obras contemporâneas do teatro de Aristófanes e nos lembrarmos da *Oresteia*, vemos uma intriga que passa da retribuição cega da violência para uma restauração da ordem à sombra das instituições da *polis*. De algum modo, passe o exagero, o paradoxo é que, no final do século, o mesmo papel parece estar nas mãos de Aristófanes – e isso diz-nos bastante sobre as manobras de ajustamento a que comédia e tragédia se sujeitaram para viver em sã convivência. Para uma abordagem breve do tema da partilha de um território comum entre tragédia e comédia, veja-se Deserto (2010: 30-46), mas atente-se igualmente em Taplin (1983; 1986; 1996) e Silk (2000: 42-97).

lado, por muitas perturbações e incertezas que a sua sobressaltada acção contemple, tende a terminar com uma restauração da ordem, normalmente representada por uma celebração pública, seja esta um cortejo nupcial ou assuma uma qualquer outra natureza. De algum modo, a comédia tende a recompor o mundo – muitas vezes através da mais desbragada fantasia – e tende a procurar a harmonia, mesmo no meio da mais profunda desordem. Não parece estranho, portanto, que possa encontrar caminhos para a paz e para a concórdia, mesmo em momentos em que esse pareça o mais improvável dos percursos.

3.

No caso de Aristófanes – e convém lembrar que, no que respeita à comédia do século V, é apenas este o autor que conseguimos olhar com consistência suficiente – as três comédias que mais directamente podemos ligar ao tema da paz e da concórdia estão muito directamente associadas às suas circunstâncias históricas e representam, por isso, três momentos distintos de um conflito que se arrastou penosamente por vários anos.

Em *Os Acarnenses*, a primeira delas, apresentada em 425, nas Leneias, temos uma guerra ainda relativamente recente. É certo que o conflito já levava seis anos, mas é necessário ter a noção de que o tempo não fluía da forma acelerada a que estamos hoje habituados, as guerras não atravessavam continentes apenas com o carregar de um botão e, mais ainda, sujeitavam-se às agruras do Inverno e não mantinham, portanto, a mesma intensidade durante o ano inteiro. Esta guerra já tinha levado aos Atenienses muitas provações, algumas delas particularmente difíceis, como o verem-se forçados a abandonar as suas terras ou a peste que resultou da reclusão forçada ao espaço confinado das muralhas. No entanto, é ainda na esfera particular que esta comédia evolui e nela se nota igualmente que, na cidade, são bastantes os partidários da guerra e não parece fácil a tarefa de trazê-los para o campo da paz.

A segunda comédia, a *Paz*, datada de 421, apresentada no palco privilegiado das Grandes Dionísias (é certo que não ganhou o primeiro prémio, ficando-se pelo segundo lugar, atrás dos *Kolakes* de Êupolis), surge numa ocasião completamente diferente. A sua representação antecede em poucos dias a formalização de um tratado de tréguas a que normalmente se dá a designação de ‘paz de

Nícias'. A comédia reflecte, portanto, o ambiente extremamente positivo que percorreria toda a cidade, embalada na esperança de uma paz duradoura. Neste caso, há um tom predominantemente pan-helénico e a intriga fantasista revela-se uma celebração da paz que se estende a todo o território grego.

Dez anos depois, em 411 – ou seja, vinte anos depois do início da guerra –, o ambiente era completamente distinto. A guerra não só tinha regressado como a situação de Atenas era, nesse momento, particularmente difícil. Tropas espartanas mantinham-se estacionadas no território da Ática, em Deceleia, constituindo uma ameaça constante e próxima. Dois anos antes, a ambiciosa expedição ateniense à Sicília transformara-se numa tremenda derrota e causara, além disso, a destruição da frota, sustentáculo do poderio militar da cidade. A reconstrução dessa mesma frota, feita à custa de uma reserva de fundos, supostamente a usar apenas em último recurso, esgotava a riqueza de Atenas e não mostrava resultados compatíveis com o investimento. É neste cenário incerto que Aristófanes propõe uma intriga muito ancorada à realidade da cidade e, paradoxalmente, de extrema fantasia. E também aqui o apelo ultrapassa largamente as fronteiras da Ática: era necessário que todos os Gregos fossem susceptíveis aos encantos da Reconciliação.

Em três distintas ocasiões, com um intervalo de 14 anos, o comediógrafo propõe-nos uma abordagem que, de algum modo, funciona também como termómetro da própria evolução do conflito. A comédia acompanha a respiração da cidade, às vezes antecipa-a, não deixa de caminhar sobre as marcas dos passos que indicam o percurso da *polis*². O tempo da cidade e o tempo da comédia tendem a coincidir. E, mesmo quando propõe intrigas de evasão e fantasia, essa evasão faz-se *por dentro* dos temas que preocupam a cidade e não por via de um total alheamento.

4.

Se há aspecto que marca a comédia de Aristófanes – e que, com naturais cautelas, poderemos estender a outros comediógrafos

² Para uma leitura breve da posição destas três obras quanto ao evoluir do conflito, veja-se Newiger 1996.

atenienses – é a originalidade das suas intrigas. É claro que o nosso conhecimento muito fragmentário da produção cômica ao longo do século V nos sugere algum comedimento. Por outro lado, aquela afirmação não sugere que as intrigas da comédia ateniense fossem totalmente inesperadas ou surpreendentes. Há, por regra, um padrão definido de desenvolvimento, no qual uma situação, inicialmente desfavorável, é enfrentada por uma figura singular, mais ou menos acompanhada; o seu objetivo é reverter a situação existente, tornando-a favorável ou, pelo menos, satisfatória. Como defende Sommerstein (1998: 11-13), o desenvolvimento deste padrão de intriga, pesem embora todas as possíveis variações – e são algumas, e são por vezes importantes –, segue quatro fases facilmente identificáveis: a conceção, a luta (ou seja, o momento em que a personagem tenta impor o seu ponto de vista, enfrentando dificuldades várias), a realização e as consequências³. Para além deste padrão reconhecível, há, naturalmente, na comédia do século V, um conjunto de tópicos e de figuras que seriam comuns a vários autores e que certamente fariam as delícias de um público ansioso por encontrar na comédia o conforto de um riso assente em motivos familiares. Que alguns dos motivos e piadas já caminhavam para a exaustão testemunha-o o próprio Aristófanes em alguns momentos, mas sem que isso o faça – são soberanos os apetites dos espetadores – virar-lhes as costas⁴. No entanto – e é isso que agora me interessa –, para lá destes dispositivos padronizados, há em todas as comédias um elemento nuclear, uma ideia forte em volta da qual se desenvolve o padrão da intriga. Essa “Grande Ideia”, como alguns lhe chamam⁵, é habitualmente de uma grande originalidade, abrindo caminho para uma imaginação e fantasia sem limites. A possibilidade de criar situações que não se sujeitam a qualquer freio configura a comédia como o género em que, pelo menos neste nível particular, a imaginação se acha mais isenta de barreiras e de constrangimentos.

³ Sobre o padrão de desenvolvimento de uma intriga na Comédia Antiga, veja-se igualmente Sifakis 1992.

⁴ Entre outros, vejam-se, por exemplo, as queixas na parábase de *As Nuvens* (518-548) ou o início de *As Rãs* (1-20). A questão relativa ao público da comédia ateniense e à forma como o seu gosto se refletia no produto final apresentado é já antiga (veja-se, já com quarenta anos, a interessante reflexão de Walcot 1973).

⁵ Cf. Sommerstein (1998: 11), que atribui, em nota, a designação a William Arrowsmith.

Veja-se o caso das três comédias que aqui nos ocupam. Em qualquer delas detetamos o padrão quadripartido enunciado por Sommerstein. Mas, para além dessa conformidade estrutural, e mais importante do que ela, em todas existe uma estimulante e original ‘Grande Ideia’, daquelas capazes de sugestionar e incendiar imaginações durante séculos.

Em *Acarnenses*, um velho cidadão ateniense, um camponês reveladoramente chamado Diceópolis⁶, farto dos constrangimentos da guerra e de um poder político desinteressado e facilmente embaçado pelos cantos de sereia dos partidários de uma política belicista, decide, ainda que a duras penas, estabelecer com o inimigo umas tréguas privadas, que lhe permitem a prosperidade, enquanto todos os outros continuam a sofrer as agruras da guerra. Este dispositivo, que coloca guerra e paz a coexistirem no mesmo lugar e na mesma ocasião, permite claramente ilustrar, sempre através do riso, o modo como uma e outra poderiam atuar sobre a vida dos Atenienses.

Em *Paz*, é um voluntarioso cidadão (o vinhateiro Trigeu) quem salva *Eirene* (a Paz), aprisionada por *Polemos* (Guerra) numa gruta cuja entrada estava tapada por enormes pedras. Este resgate da Paz traduz uma intriga particularmente fantasista, com várias personagens alegóricas, o que contribui para conferir à peça – e isso vai de acordo com a data de representação – um caráter mais festivo.

Por fim, *Lisístrata*, de todas a mais conhecida⁷, onde assistimos a uma revolta das mulheres de toda a Grécia, lideradas pela Ateniense que dá nome à peça, que decretam uma greve ao sexo enquanto os homens, seus maridos, não cederem e não optarem pela reconciliação entre os Gregos. As mulheres apropriam-se do espaço público e conseguem fazer com que o desejo erótico e o desejo de reconciliação se equiparem. O fim do conflito não se afigura fácil, mas acaba por

⁶ O nome junta *dikaios* (‘justo’) e *polis*, e mostra como a comédia não se furta aos assuntos da cidade – vejam-se os vv. 497-500, justamente célebres.

⁷ E também a mais representada. Dá testemunho deste facto o levantamento oportunamente feito em Portugal (cf. Silva 1998: 153-159; 2001: 146-151; 2004: 74-79). A um nível mais amplo, o registo da AGRD (*Archive of Performances of Greek and Roman Drama* – www.apgrd.ox.ac.uk) referia, entre 2000 e 2007, 44 representações da *Lisístrata*, mais de um terço do total das obras de Aristófanes, deixando a grande distância as seguintes (*Aves*, 17; *Rãs*, 15; *Nuvens*, 10; cf. Sommerstein 2009: 223). Consulta mais recente junta-lhe mais sete referências no período 2008-2011 (consulta em julho de 2012).

surgir, impelido pelo mesmo tipo de pulsões que guiam os instintos naturais do ser humano.

Certamente que a comédia ateniense é conhecida pela solidez de um conjunto de dispositivos humorísticos que garantiam sucesso junto do público da época e que tornam, ainda hoje, apreciado o seu humor, mas o efeito destas ideias geniais que fundam cada uma das intrigas é ainda mais intemporal, até porque assenta num elemento a que os tempos modernos vieram a conferir mais valor, a originalidade. Por outro lado, no que respeita à temática da guerra e da paz, estas ideias mostram força suficiente para ainda hoje serem apelativas e passíveis de uso em muitos dos conflitos que temos vivido em tempos mais recentes.

5.

De todas as formas literárias com que os antigos Gregos conviavam, o teatro é aquela onde mais se esbatem – e ao mesmo tempo se confundem – as fronteiras entre o mundo público e privado. Isso acontece pela natureza das intrigas e, principalmente, pela forma de apresentação pública, que coloca as personagens diante do espetador, dando-lhe voz e figura e, por isso, criando uma relação mais forte e mais profunda. Na tragédia, esse efeito, embora largamente presente, acaba por ser atenuado pela remissão para o mundo do mito, o que cria uma distância que arrefece o envolvimento do espetador. Na comédia, esse contacto com entidades individuais faz-se à volta de temas de interesse quotidiano, por mais que se mascarem de fantasia, e muito facilmente as questões de incidência doméstica se relacionam, mesmo que, por vezes, de forma apenas metafórica, com a vida comunitária. Além disso, as questões domésticas são trazidas diante de toda a comunidade, num festival que a *polis* promove e que congrega, de forma empenhada, todo o corpo cívico⁸.

Há aqui, portanto, um movimento duplo, aparentemente conflituante, que o teatro tende a harmonizar. Por um lado, o espetáculo teatral assume-se, na sua vivência pública e social, como uma mani-

⁸ A prova da importância dessa vertente cívica é o facto de o festival das Grandes Dionísias ser avaliado, no final, numa reunião da *ekklesia* que se realizava no próprio recinto do teatro.

festação coletiva, que podemos aproximar de outras que atravessam a vida da *polis*, como a *ekklesia*, os tribunais, muitas das cerimônias religiosas. De algum modo, como sabemos, um festival como as Grandes Dionísias incorpora elementos de cada uma das ocasiões públicas atrás mencionadas e até, de algum modo, pode assumir-se como a súpula de todas elas. Por outro lado, coloca à vista, expõe, no enredo das peças, de forma radical, situações e acontecimentos que pertencem ao interior da casa de cada um. Ao fazê-lo, não por intermédio da narração, dispositivo mediador que se assume naturalmente como filtro, mas pela dramatização, de uma forma que é mais crua, mais imediata e mais palpável, esse mundo privado ganha uma vivacidade e um relevo até aí inéditos. A personagem de teatro, pela forma como se individualiza e se singulariza, debaixo de um corpo e de uma máscara, funciona como um espelho, um mecanismo de duplicação, no qual facilmente o espetador vê inscrever-se a sua própria individualidade. Esse mecanismo, que hoje valorizamos apenas marginalmente, habituados que estamos a conviver a toda a hora com personagens de ficção, era potenciado, no século V a.C., pela absoluta novidade de que este fenómeno se revestia: as personagens dramáticas estavam a acabar de nascer, iam pouco a pouco ganhando forma, a sua presença não era banal, apenas se viam nos festivais de Dioniso. Aquelas figuras, na exposição dos seus sofrimentos, das suas alegrias, das suas fantasias, iam o mais longe que até ali se tinha ido em termos da criação de uma zona indistinta, de fronteiras esbatidas, entre o mundo resguardado da vida doméstica e a esfera pública.

Nesta linha de raciocínio, a comédia está mais próxima dos assuntos do quotidiano, mais atenta a uma atualidade que, com frequência, a leva a derrubar a divisão entre *theatron* e *skene*. No caso das três obras de Aristófanes que têm como vertente temática a paz, esta temática da articulação entre esfera privada e esfera pública pode configurar – ou, pelo menos, ajudar a configurar – uma interessante chave de leitura.

É, sem dúvida, em *Acarnenses* que essa dimensão privada ganha feição mais marcada. Antes de mais porque a paz, nesta comédia, é resultado de uma teimosia individual – Diceópolis estabelece as tréguas à revelia de toda a cidade e mantém até ao fim um intenso egoísmo, a raiar a insolência, que torna mais nítido o sofrimento de todos aqueles que o rodeiam. A atitude de Diceópolis é tomada

à margem da *polis* e, de algum modo, contra ela, quer porque os cidadãos se mostram desinteressados em relação aos assuntos da cidade, quer porque estão dispostos a embarcar nas mais variadas ilusões, vendidas por vozes de reputação mais do que incerta. A escolha de Diceópolis parece, por isso, ser justificada, mas não deixa de construir-se *contra* a lógica de organização da vida coletiva ateniense.

Mas é, no entanto, uma clara manifestação dessa vida coletiva, a um nível algo distinto, que constitui o principal obstáculo que se ergue diante de Diceópolis: o Coro de habitantes de Acarnas que dá o nome à peça. Não é demais sublinhar que o teatro grego é um espectáculo de natureza coral, ou seja, no qual o canto e a dança têm um papel fundamental. Além disso, o coro da comédia, pela própria natureza do género, está, por regra, envolvido na ação, em contraste com o maior distanciamento do coro trágico. Por outro lado, ao ser constituído por vinte e quatro elementos, o coro de comédia ganha, no contexto da própria dinâmica da representação, uma notável preponderância.

No caso desta comédia, o coro é composto por habitantes de Acarnas, uma região rural, no norte da Ática, grande produtora de carvão. O seu afastamento do núcleo urbano torna-os vítimas mais expostas às pilhagens do inimigo e, por essa razão, as tréguas de Diceópolis aparecem-lhes como uma traição e estes homens, conhecidos pela sua dureza, vêm dispostos a castigar o traidor com a morte. A duras penas consegue Diceópolis fazer-se ouvir, depois de os ameaçar com a tomada de reféns – uns sacos de carvão pelos quais, como se compreende, estremece o coração dos homens de Acarnas – e depois ainda de, continuando a paródia a Eurípides, se revestir com os farrapos do Télefo do poeta trágico, para com isso tornar o seu discurso mais convincente. A tarefa não é fácil e se o Coro, num primeiro momento, se divide em dois, acaba depois por render-se à evidência da prosperidade que as tréguas exibem. Em *Acarnenses* temos, pois, um coro ateniense – mas que representa uma parcela muito particular do corpo cívico – e toda a dinâmica da comédia consiste, neste momento inicial que antecede a parábase, em conquistá-lo para a causa da paz. Conseguido este difícil propósito, é numa esfera especificamente individual que, a partir daí, os benefícios de Diceópolis são apresentados: ele pode comerciar livremente com as cidades em relação às quais havia um embargo em termos de trocas comerciais, ele pode participar em banquetes e

cultivar livremente os campos. Em pungente contraponto, Lâmaco, a figura de general que aqui personifica os partidários da guerra, continua a sofrer, e o contraste é desenhado com a presença de ambos em cena, cada um em seu mundo, sem qualquer espécie de contágio possível.

Em *Acarnenses*, a paz tem uma dimensão especificamente individual e acaba por ser um gesto tomado à revelia da *polis*, num momento, suspeita-se, em que a cidade ainda não parece preparada para esse passo. O gesto de Diceópolis é um gesto que desafia e se opõe à comunidade e em momento algum parece destinado a acolhê-la. Claro que o efeito sobre o público presente no teatro é discutível e difícil de determinar, mas esta é uma peça que espelha uma cidade, na aparência, claramente dividida.

Quatro anos depois, Atenas está pronta para acolher a paz de braços abertos. E é efectivamente *Eirêne*, a Paz, que Trigeu, o vinhateiro, vai libertar. A Paz havia sido raptada e encarcerada por *Pólemos*, a Guerra, e os deuses, fartos das questiúnculas dos homens, haviam-se desinteressado do assunto. Trigeu atira-se à sua missão num rasgo heróico, elevando-se nos ares num Pégaso muito próprio, um malcheiroso mas eficaz escaravelho, de evidentes ressonâncias trágicas. Mas este agora não é um assunto particular, nem sequer exclusivamente ateniense: o Coro que o ajuda é um Coro pan-helénico, cada elemento representando uma região grega, e nessa dimensão colectiva se tornam patentes as suas forças e as suas fraquezas: numa desunida união, cada um puxa para o seu lado, no momento em que se desviam as rochas que encarceram a Paz.

Mas é depois de libertada que se torna mais evidente como se intersectam as dimensões individual e colectiva. A Paz vem acompanhada por duas donzelas, *Opôra*, a Colheita, a época de colher os frutos, e *Theoría*, a Festa, aquela que representa todos os espectáculos e cerimónias públicas. A primeira, com quem Trigeu irá contrair as suas núpcias, é, naturalmente, a imagem da prosperidade individual que apenas a Paz torna possível. A segunda, que Trigeu entrega aos magistrados da cidade, numa cena cheia de insinuações de natureza erótica, encarna toda a vivência colectiva, todo o conjunto de celebrações, festivais e rituais de natureza religiosa, de que os cidadãos tinham sido obrigados a prescindir devido à guerra. Neste hino à paz constituído pela segunda parte da peça, após a parábase, o

particular e o colectivo apresentam-se, pois, com força semelhante, fazendo, por igual, parte da harmonia reencontrada.

Em *A Paz* há um homem que sobe aos céus montado num escaravelho, vemos *Polemos*, num arroubo culinário, preparado para esmagar num almofariz as diversas cidades gregas, temos *Eirene*, a Paz, restituída ao mundo em forma de estátua tutelar, vemos *Opôra* e *Theoria* a serem alvo dos dichotes libidinosos dos atenienses. E nada disto, convenhamos, parece tão fantasista, no contexto ateniense, como a *Lisístrata*, na qual as mulheres tomam a seu cargo a restauração da paz e a reconciliação entre todos os Gregos. Que a guerra pertence aos homens, é coisa que ouvimos desde os Poemas Homéricos, e esta comédia volta a repeti-lo. Mas há várias maneiras de guerrear, e esta é uma guerra muito própria. Quando as mulheres se recusam a cumprir os seus deveres conjugais, Aristófanes, como sublinha Alan Sommerstein (2009: 224), deixa de lado, convenientemente, que o cidadão ateniense poderia ter outras formas de aceder aos prazeres carnaís. O que interessa a Aristófanes é outra coisa e esta pertence mesmo ao mundo da fantasia: a paz, a harmonia entre os Gregos parece, neste momento, tão improvável, que a única solução para a atingir é que os homens da Grécia tenham pela *Diallagê*, a Reconciliação, a jovem que exhibe os seus encantos diante dos negociadores de paz, o mesmo tipo de desejo, motivado por Eros, ao qual o espírito e os sentidos se submetem. Fazer do desejo de paz e reconciliação algo instintivo, ligado aos sentidos e aos impulsos mais básicos é – o tempo parece prová-lo, amargamente, de forma cíclica – inverter uma natural e perigosa tendência humana.

Mas esta dimensão individual, privada, que, alastrando por toda a Grécia, conduz à loucura os homens de um e do outro lado, é igualmente complementada por uma perspectiva mais colectiva, esta de teor mais especificamente ateniense. O Coro desta peça está, desde a sua entrada, fragmentado em dois semi-coros, um de mulheres e outro de homens, que se defrontam na acrópole, onde as mulheres impedem o acesso ao tesouro da cidade. É que os homens, enquanto houver dinheiro para gastar, não deixarão de aplicá-lo na guerra. Aqui, já que se trata de um coro de velhas e de velhos, está ausente a vertente erótica e a mesma oposição entre sexos desloca-se para uma questão que assume um peso coletivo – mas que joga, ao mesmo tempo, com um estereótipo frequentemente evocado nas comédias de Aristófanes que tratam a inversão de papéis entre géneros, o de

que as mulheres, habituadas a administrar a casa, sabem bem melhor o que fazer, quando se trata de assuntos económicos.

A guerra e a paz não são, claramente, apenas assuntos da *polis*. Entram em casa de cada um, invadem-lhe todos os gestos do quotidiano. Um dos aspetos mais interessantes da leitura conjunta destas três comédias de Aristófanes – mesmo uma leitura superficial como aquele que aqui se esboçou – é descortinar o modo como o comediógrafo não perdeu nunca a consciência dessa verdade, mesmo quando são evidentes os elementos contextuais que decorrem da fase do conflito em que cada uma das peças foi apresentada.

6.

Sobra ainda um último ponto, breve. Podemos ler, nestes retratos, com muito de fantasia, da Atenas do século V a.C, muitos sinais que parecem inquietantemente atuais. Não será difícil encontrá-los: desde a noção, que a História tem vindo a confirmar, de que as guerras se iniciam muitas vezes pelos mais fúteis motivos (vejam-se as etiologias da guerra que aparecem em *Acarnenses* e *Paz*), até ao compreensível desgosto do Mercador de armas, que, em *Paz*, vê o seu negócio arruinado pelo tratado que termina as hostilidades. Tudo isto, e não só isto, é desesperantemente moderno. Multiplicam-se as guerras e os apelos à paz – e a multiplicação de umas e outros parecem andar em linhas paralelas, mundos distintos que nunca se encontram.

Os pontos de contacto são evidentes, as diferenças não anulam aquilo que ciclicamente se repete. Dois mil e quinhentos anos depois, continuamos presos, em muitos lugares do mundo, às mesmas arriscadas incertezas que levaram aos avanços e recuos que as comédias de Aristófanes nos testemunham naquele intervalo de 14 anos. Em todo este tempo, já devíamos ter aprendido alguma coisa.

Paz e Concórdia em Isócrates – Ideias e Conjecturas

Eis que há já muito, muito tempo os mortais
Se calcam as cabeças e se disputam o domínio,
Receando o vizinho, e o homem não acha
Bênção na própria terra.

Hölderlin, *A Paz*

I

A Paz. A grandeza do tema atravessa toda a história da literatura e da cultura da Antiguidade Clássica. Centenas são as páginas que revelam episódios de guerra ou motivos de guerra. Parece ter sido mais fácil falar sobre a guerra e aquilo que a motivou do que falar da arte de a contrariar e do estado de ausência de guerra, a paz. A perenidade da temática é também uma lição preciosa. A riqueza da experiência grega da guerra dificilmente pode ser ultrapassada pela história das tentativas de a contrariar. Amenizar a guerra, eliminá-la ou compreendê-la é uma arte que passa em primeiro lugar pela mente do homem.

Em que consiste a paz, de modo geral? Num estado tranquilo de um povo, de uma nação, de um reino que não tem inimigos a combater, e que assim vive em sossego ou tranquilidade, procurando manter a harmonia de vida com os estados ou sociedades com que

se relaciona. É, além disso, um espaço de tempo em que se salva-guarda o bem-estar dos povos, honrando a humanidade, e em que um estado goza da plenitude dos seus direitos de autonomia sem que seja necessário recorrer às armas para os defender.

Da *Ilíada* à *Eneida*, nomes maiores da literatura épica da Antiguidade Clássica, sucedem-se diversas obras cuja temática se circunscribe exclusivamente ao tema da guerra, como as *Histórias* de Heródoto, ou ainda *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, no âmbito da Literatura Grega; e ainda no âmbito da Literatura Latina *Bellum Gallicum* ou *Bellum Ciuile* de César; *De Coniuratione Catilinae* ou *Bellum Jugurthinum*, de Salústio; ou os diversos episódios bélicos que preenchem as dezenas de páginas de história romana contada por Tito Lívio e Tácito.

A teorização da paz, tal como a teorização da guerra, é um assunto raro. É importante conhecer um dos poucos autores antigos que, sendo um especialista da palavra, se debruçou sobre esse assunto, diagnosticando o problema, criticando os actos e conjecturando soluções – Isócrates. Com as palavras que usou junto do público do seu tempo, imaginou que as suas ideias atingissem o espírito daqueles que governavam a cidade e o futuro dos seus concidadãos. Com as suas ideias brilhantes, ele pensou que conquistaria a razão necessária para levar Atenas a um futuro menos amargo, e que dessa forma mudaria o curso dos acontecimentos. Através da palavra, que é o elemento de convergência ou de divergência das ideias a defender na assembleia, o orador explora o instrumento mais hábil de persuasão dos espíritos que o ouviam na tribuna. Da tribuna do seu magistério, Isócrates também educa os seus concidadãos com as suas ideias, lançando alicerces de confiança para o futuro. Da sua palavra devem sair ideias vantajosas, construtivas e duradouras que permitam garantir paz e concórdia entre os cidadãos de um mesmo estado, mas também entre esses cidadãos e outros cidadãos de estados vizinhos ou aliados. A sua voz testemunhará um sentir patriótico, no qual se destaca tanto o pan-helenismo como o seu consciente sentimento de ateniense.

Vamos antes de mais recuar à etimologia da palavra que em grego significa paz, εἰρήνη. A palavra designa inicialmente a *paz considerada como um estado duradouro*. Na sua origem não era um termo jurídico ou diplomático, passando a evoluir mais tarde, numa fase mais próxima da época clássica, para o sentido de paz concluída através de um

tratado.¹ A sua etimologia deixou presença no conceito de irenismo, que consiste na «valorização da paz, pacificação ou conciliação, ou do entendimento e concórdia, ou ênfase na sua importância, seja como condição ou como objectivo das relações humanas».²

Homonoia designa literalmente *harmonia de espírito*. Este é um ideal político que foi identificado pela primeira vez em escritores gregos do século V a.C. Passou a significar também ‘conformidade de sentimentos ou de opiniões, unanimidade’, concórdia com a *polis* e, especialmente, o acto de evitar a *stasis*, a discórdia (pode ser um termo especificamente político que neste domínio significa ‘divisão’ ou ‘facção’), ou ainda realização do pan-helenismo contra a ameaça bárbara (persa ou macedónia).

Desde cedo que a presença de Ειρήνη na Grécia é merecedora de uma identificação divina. Foi considerada uma filha de Zeus e de Témis (cf. Hes. *Th.* 902, *Op.* 228). Este é um facto que revela não só a sua antiguidade na cultura grega, mas também a sua importância na formação do espírito grego.

Na *Teogonia* de Hesíodo ela é uma das três Horas, tem por irmãs a Eunomia e a Diké. Ela é motivo de alegoria em Píndaro; é mencionada por Diodoro Sículo e Apolodoro. Noutros poetas, em Eurípidés e em Aristófanes, é invocada como a mais bela e a mais venerável das deusas.

As obras que merecem neste momento a atenção no contexto da obra de Isócrates sobre a temática em discussão são o *Areopagítico*, que trata da moralização da política interna de Atenas (discurso este datado da primeira metade de 354) e, em particular, o discurso *Sobre a Paz*, que aborda a moralização da política externa. Este discurso foi escrito por volta de 356 a. C., durante o período da Guerra Social (357- 355), durante a qual Quios, Cós, Rodes e Bizâncio se tinham sublevado contra Atenas sob a protecção do rei dos Persas. Estes dois discursos são próximos um do outro no espaço e no tema.

O momento propicia a preocupação e urgência de actuação. Qual o papel de um orador como Isócrates nesta situação?

Dar conselhos, chamando a atenção para o assunto da agenda do dia, a instabilidade que a sociedade ateniense sente pela Guerra Social e os efeitos directos dessa instabilidade no quotidiano de cada cidadão, e tentar a reconciliação entre os estados em conflito. Ao

¹ Chantraine (1999: 324).

² Houaiss e Villar (2005: 4732).

tentar revigorar o espírito do seu concidadão mostrando-lhe que há formas de alterar o actual estado da situação, o orador sabe, de antemão, que o seu ouvinte, ainda que se encontre num plano ideal, é um cidadão cansado de políticas demagógicas, cansado da ameaça das cidades federadas que, em vez de serem inimigas, deviam ser aliadas. Isócrates reforça a auto-estima daquele que o ouve com ideias brilhantes de teoria política e de estratégia diplomática. Ideias que podiam ter aplicação imediata, se conseguisse fazer vingar no terreno as suas propostas que ele imagina poderem passar da teoria à prática. Ainda que os discursos sejam proferidos a maioria das vezes em espaços privados, longe dos espaços públicos e democráticos, ele conquista o seu auditório com fundamentos retirados de exemplos conhecidos de todos, quer bons, quer maus. É preciso sim tocar na alma do ouvinte e trazê-lo com a emoção do seu próprio sofrimento aos assuntos que o ameçam quotidianamente. E o assunto em questão é a paz. Um assunto que a todos diz respeito, mas que depende da atitude de união que cada indivíduo possa manifestar.

É importante não esquecer que Isócrates (436-338 a.C.) é um teórico do pensamento, pensamento que exprime através da palavra. Em concreto: ele exercita as suas ideias políticas sobre um determinado tema através do exercício da palavra. É o criador da prosa ática, longamente desenvolvida, como arte e como magistério. Desenvolve as suas próprias ideias de forma democrática e moderada através da eloquência que é a sua verdadeira filosofia, isto é, o espírito e o verbo unem-se na procura de soluções políticas quer no domínio nacional, quer internacional. Isócrates defendeu perante os Gregos a sua união sagrada contra os Persas sem prever que os Macedónios aproveitariam a sua visão de concórdia.

Ao contrário desta figura maior da eloquência ática, alguns anos mais tarde, Demóstenes (384-322 a.C.) revelou, com vigor e de modo incessante, o seu pensamento através da tribuna, quer dizer, no terreno de acção de um orador. A sua voz foi de revolta perante a incapacidade de os políticos combaterem as ameaças à liberdade das cidades e, conseqüentemente, dos seus cidadãos. É provável que Demóstenes não tenha tido o brilhantismo retórico de Isócrates. Para convencer os seus concidadãos, este recorreu inúmeras vezes à grandeza do passado histórico. Na derradeira obra da sua vida, o *Panatenáico*, estende-se em considerações históricas sobre a melhor forma de governo. Do seu ponto de vista, o governo que resulta deriva da combinação exemplar

dos três tipos fundamentais de constituição. Nesse texto, Isócrates serve-se da grandeza do passado dos Atenienses para daí retirar um elogio suficientemente grande para sustentar o seu desejo de se tornar modelo para o futuro. Mas nem isto lhe valeu. As suas propostas caíam no vazio da indecisão e da inércia. Portanto, a pergunta paira no ar: qual dos dois conseguiu que as suas ideias políticas fossem adoptadas?

No espaço oratório privilegiado da sua escola, Isócrates demonstra a necessidade de concluir a paz com as cidades federadas (Quios, Rodes, etc.), e, ao mesmo tempo, expõe as suas opiniões sobre a importância do império marítimo. Censura os seus concidadãos por se deixarem levar por lisonjas e repelirem a verdade. Depois, para conciliar o seu auditório, traça-lhe um magnífico quadro dos tempos da República de Atenas. Exorta em seguida os Atenienses a que deixem a cada cidade a sua inteira liberdade. Assim, nesta obra, Isócrates exaltava as recordações da grandeza de Atenas e, ao mesmo tempo, por uma evidente contradição, aconselhava os Atenienses a que destruíssem os instrumentos da sua dominação. Na tribuna do seu magistério, ele ensina o povo a pensar melhor sobre si mesmo e a descobrir a concórdia tão necessária ao futuro de Atenas.

Os discursos *Areopagítico* e *Sobre a Paz* transmitem a ideia de que se está diante de um manual de boa conduta moral e de diplomacia política, um manual destinado a um estado democrático, em que os pontos essenciais assentam no que se deve fazer, no que se deve evitar, e, desta feita, saber desviar-se da guerra e do conflito. A mensagem principal destes discursos é a de procurar a concórdia conducente à paz, estado ideal para a sociedade progredir e se manter em harmonia democrática no seu próprio interior e com as outras cidades com que mantém alianças.

O discurso *Sobre a Paz* é especialmente eloquente a respeito destes objectivos. Parece tratar-se de «um texto de escola» (cf. Isoc. 8.15), em que todas, ou quase todas, as questões referentes ao assunto são postas em discussão. Neste sentido, é um discurso fictício e pedagógico, mas que poderia ter sido proferido no espaço habitual da assembleia.

II

Mas vejamos em detalhe o texto isocrático *Sobre a Paz* que, através da arte de bem pensar, tenta chegar à arte de bem agir. É através

da palavra que se chega ao espírito do homem e, em particular, daquele que há-de governar. É através da palavra que se demonstra que os erros do passado não podem ser reutilizados no futuro. A arte de conquistar a paz no futuro está na arte de convencer no presente, de ajudar a construir um futuro melhor que o presente. E esta arte faz-se com base em argumentação. E para que serve ela? Para sensibilizar o concidadão para a urgência de uma solução.

Isócrates escreveu o discurso *Sobre a Paz* a fim de levar os Gregos a mudarem de ideias e sentimentos em relação ao poder. A maior parte do discurso trata da verdadeira vantagem da paz em relação à guerra. A teorização da paz não é a única das suas riquezas; é, ao mesmo tempo, um documento importante do ponto de vista histórico e político pois fornece informação preciosa sobre os anos 360-350 a.C.³

Nos primeiros parágrafos (Isoc. 8.1-15), que ocupam o exórdio, o orador apresenta de início o tema deste discurso:

Ἦκομεν γὰρ ἐκκλησιάσοντες περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης...

Vimos para deliberar na assembleia sobre a guerra e sobre a paz, assuntos que têm a maior influência na vida dos homens.

Isoc. 8.2

Fica claro que, para se falar de paz, quase sempre se tem de abordar o tema da guerra, como se o conceito de paz necessitasse invariavelmente de ter passado pelo seu contrário para ser definido e estabelecido. Para falar destes assuntos, Isócrates recomenda que só se ocupem deles os que deliberam de modo correcto acerca deles, para que se garantam os melhores resultados (Isoc. 8.2).

Este assunto é um tema de compreensão difícil. Ora, estes assuntos que são da máxima importância para a cidade podem ser motivo de deliberação por parte de oradores profissionais. Estes oradores apenas se preocupam em pronunciar discursos agradáveis aos ouvidos do cidadão comum; de facto não tratam com justiça do futuro da cidade, podendo conduzi-la a uma situação totalmente desvantajosa de guerra (cf. Isoc. 8.5). Isócrates dá a entender que é mais fácil exortar um auditório a partir para a guerra do que aconselhá-lo a manter a paz (Isoc. 8.5). Esta ideia parece presumir que é possível garantir à partida o sucesso para o lado da atitude

³ Papillon (2004: 135).

bélica e que as consequências dessa atitude sejam um futuro mais risonho do que o presente. Esse é, no entender de Isócrates, o erro dos seus concidadãos, serem facilmente iludíveis por se deixarem levar pelas palavras agradáveis daqueles que discursam, mas que são enganadoras e que obscurecem a visão (Isoc. 8.9 e 10).

E o orador prossegue para a importância da noção de bem comum e bem público, tão arraigada no seu espírito, mas tão distante do cidadão comum, que apenas pensa no benefício próprio e fácil da resolução imediata (Isoc. 8.10 e 13).

Sugere Isócrates, numa atitude sensata para evitar sofrimento futuro, que se devia ouvir os antigos sobre a sua experiência de vida. Sabe-se, desde sempre, que do resultado de manter a paz nunca se sofreu mal algum, mas escolher a guerra como solução dos problemas talvez não seja a opção mais correcta, pois os custos exigidos para o exercício da guerra são elevados e as consequências desse acto bélico não têm sucesso garantido.

Para o orador é tempo de dar uma oportunidade à assembleia de homens sóbrios e razoáveis para deliberar sobre os assuntos e os interesses do Estado, pois esses serão conselheiros que pensarão no progresso comum. A tomada de decisões correcta com vista à obtenção de um bem comum devia resultar da mesma ponderação que um assunto particular merece a cada indivíduo. O orador pretende reforçar a ideia de que, se os assuntos e interesses do Estado não forem alvo de bons conselhos, o seu progresso está hipotecado (Isoc. 8.13). Aliás, como refere no discurso *Areopagítico*, o governo é a alma da cidade (Isoc. 7.14) e para os cargos públicos elegem-se os melhores e os mais capazes e não qualquer um (Isoc. 7.21-27). Nesse discurso, ele acrescenta que isto se consegue graças ao papel da educação, sobretudo a dos jovens (Isoc. 7.41-45) que se mantinham afastados da política activa (Isoc. 7.48).

Como orador, Isócrates quer mostrar a verdade do assunto de que se ocupa. Como bem mostrou o filósofo francês Michel Foucault, na sua obra *Discurso e Verdade na Grécia Antiga*, esta vontade e intenção aliam-se numa manifestação clara do ideal grego da *parresía*, isto é, a obrigação de dizer a verdade. Nas páginas em que discorre sobre o tema, várias são as abordagens que segue e que se justificam no texto que presentemente se aborda, em particular na dimensão oratória de Isócrates.⁴

⁴ Foucault (2004: 36-46).

A palavra *Parresía* começa por estar associada à noção de franqueza. É utilizada por alguém que diz tudo o que tem em mente, não oculta, mas abre o seu coração e a sua alma por completo a outras pessoas através do seu discurso. Esta situação revela que há uma diferença de estatuto entre o que fala e o seu auditório. Há também um sentido positivo e construtivo de *parresía* que se identifica com «dizer a verdade», porque aquele que diz, diz o que é verdadeiro porque sabe o que é verdadeiro. Portanto, não só é sincero ao manifestar a sua opinião, mas a sua opinião também é a verdade, o que faz coincidir a crença e a verdade.

Isócrates está plenamente convicto de que a sua qualidade de mestre e ainda a sua idade lhe dão autoridade suficiente para conhecer a realidade e para a comunicar aos outros, porque avaliou com conhecimento e por experiência diferentes realidades que compreendem diferentes graus de justiça. Ao tomar certas posições e ao manifestar determinado ponto de vista pode, sem qualquer dúvida, ser contrário à opinião geral ou àqueles que governam no momento, pondo em risco e perigo a sua própria posição de orador e de cidadão. Deste modo, o orador pode também estar a exercer uma crítica sobre o que está a ser feito, ou a ser pensado. Esse poder de falar só é possível exercê-lo a quem está entre os melhores cidadãos, como os professores, se possuir essas qualidades específicas pessoais, morais e sociais que garantem o privilégio de falar. À dimensão do uso da palavra em Isócrates associa-se, por conseguinte, a noção de *parresía*.

Segue-se a fase do discurso (Isoc. 8.16-25) em que o orador afirma a urgência de firmar a paz, mas uma paz que traga vantagens materiais e éticas. Isócrates faz um breve historial da situação sua contemporânea. Defende um estado de paz não só com os inimigos do momento (Quios, Rodes e Bizâncio), mas também com os anteriores (os Persas e os Lacedemónios). O efeito pacificador seria de enorme justiça e utilidade à cidade (Isoc. 8.16). Se este objectivo de paz fosse alcançado, a cidade passaria a viver num estado de perfeita felicidade (cf. *ὑπαρξάντων τελέως τὴν πόλιν εὐδαιμονήσειν*, Isoc. 8.19). É isto que verdadeiramente interessa ao bem comum: a segurança, a abundância material, a concórdia mútua e o prestígio entre os Gregos.

É que, pelo contrário, no momento de que ele se ocupa, a guerra só tem trazido desvantagens e infortúnio a todos: ficaram mais pobres, passaram a suportar muitos perigos, foram desacredi-

tados perante os outros Gregos e uma série de outros sofrimentos e despesas resultantes do estado de guerra (Isoc. 8.20). Se a paz for alcançada, por meio da persuasão e de negociações, tentar-se-á recuperar o que agora só se consegue através da guerra (Isoc. 8.22). Claro está que a questão da conflitualidade acesa em que eles se encontram com os seus aliados é fruto da imagem dominadora e pouco abonatória dos Atenienses, daí que seria de todo o interesse melhorar a sua reputação, o que traria uma boa convivência para o futuro (Isoc. 8.22-23). Desta forma, os espaços territoriais poderiam ser partilhados em segurança (Isoc. 8.23-24). Isto é, a paz facilita as negociações e a manutenção de uma boa vizinhança. Portanto, deve votar-se a favor da paz, «mas também deliberar como a manteremos» (ἀλλὰ καὶ βουλευσαμένους ὅπως ἄξομεν αὐτήν, Isoc. 8.25). Manter a paz parece ser claramente a parte mais difícil do assunto. Se se reflectir na questão, é evidente a qualquer pessoa que é preciso muito esforço para ‘manter’ ou ‘conservar’ algo. Esta é a sabedoria da guerra mais intemporal, uma lição que génios do conflito armado, como Júlio César e Clausewitz, intuíram. Se queremos a paz, devemos preparar-nos para a guerra.

De seguida, Isócrates defende que os Estados, assim como os indivíduos, têm de ter a sua própria moral; e assinala como a política interior e exterior de Atenas tem sido perigosa (Isoc. 8.26-60).

Com isto ele quer afirmar a necessidade de mudar os princípios que até então têm sido praticados, porque esses princípios não têm conduzido a boas reflexões (Isoc. 8.27) e, conseqüentemente, têm levado a actos menos sensatos. A este propósito dá o exemplo pouco louvável de forçar os Estados aliados a pagar contribuições (Isoc. 8.28-29). Daí que Isócrates defenda a prática da virtude (Isoc. 8.32, 35, 36) como um bem que influenciará os homens sensatos a escolherem «o que é mais frequentemente útil» (τὸ πολλάκις ὠφελοῦν, Isoc. 8.35). Por isso, como orador, o seu dever é escolher as palavras mais úteis, não as mais agradáveis (Isoc. 8.39, cf. 72), porque o principal propósito do orador é «a salvação da cidade» (τῆς κοινῆς σωτηρίας, Isoc. 8.39), tal como o de outros cidadãos que defendem os interesses da cidade. Acrescenta um paralelo de natureza distinta da sua. Se os médicos encontraram para as doenças do corpo muitos e variados remédios, para as almas ignorantes e cheias de más paixões só o discurso útil e combativo cuidará da saúde do Estado (Isoc. 8.39), e, nesse sentido, apelará à utilidade das acções daqueles

que escutam o orador (Isoc. 8.40). O orador constata que guerrear contra as outras cidades gregas com o único objectivo de sobre elas ser hegemónico («tentamos mandar sobre todos» – ἄρχειν μὲν ἅπάντων ζητοῦμεν, Isoc. 8.44), é uma atitude pouco louvável e pouco merecedora de receber qualquer honraria. E prossegue o seu pensamento acusando aqueles que defendem a guerra mas sem exporem o corpo ao perigo (cf. Isoc. 8.47), usando, para servir no exército, homens sem escrúpulos, como apátridas, desertores ou malfeitores (Isoc. 8.44). Também Demóstenes na *1ª Filípica*, 7-8 e 43-46, irá dirigir uma crítica semelhante aos Atenienses. Esta atitude não dignifica os dirigentes dos assuntos públicos do presente, considerando Isócrates que eles são mesmo inferiores aos seus antepassados (Isoc. 8.47). O orador aproveita o momento para referir que a geração de políticos do seu tempo é muito distinta da dos de outrora (Isoc. 8.54-55, cf. 75). A excelência da geração mais velha contrasta com os políticos pouco valorosos do fim do séc. V e do princípio do séc. IV a.C.

Isócrates pretende mostrar com este diagnóstico que a política interna não tem sido bem orientada e que devido a essa deficiência a cidade não serve de modelo para as outras. Pelo contrário, a governação da cidade consegue revelar-se inferior em relação aos Estados recentemente fundados (Isoc. 8.49). A prática da democracia só subsiste na tranquilidade e na segurança (Isoc. 8.51), o que significa que a paz é a sua principal aliada (Isoc. 8.72). Isócrates dirige um conselho aos seus concidadãos a pensar na sua salvação, para que usem, em benefício próprio, o seu esforço e a sua inteligência (Isoc. 8.60).

Na parte central do seu discurso (Isoc. 8.61-116), já depois de ter diagnosticado o problema dos Atenienses, crítica a sua política imperialista. Aproveita também para criticar a política agressiva de Esparta, que também não está imune a críticas, do seu ponto de vista.

Isócrates passa de seguida a concretizar as suas ideias de bem-estar e de bem-fazer, revelando quais as qualidades que devem possuir os que desejam ser felizes. Estas qualidades são principalmente a piedade, a moderação e a justiça (Isoc. 8.63). Estas qualidades gerais não diminuem a importância de medidas mais concretas. Isócrates acrescenta que a forma de melhor administrar a cidade é prescindir da hegemonia marítima. Para ele, está em risco a democracia construída pelos seus antepassados, com a qual viveram e foram felizes (Isoc. 8.64, cf. 74). Segundo o orador, o império que era tão desejado

«não é nem justo, nem realizável, nem conveniente para nós» (οὔτε δικαίας ἀρχῆς ἐπιθυμοῦμεν οὔτε γενέσθαι δυνατῆς οὔτε συμφερούσης ἡμῖν, Isoc. 8.66). Noutras ocasiões, a propósito da violência exercida por Esparta para manter a sua hegemonia, Isócrates condenou o poderio dos Lacedemónios (Isoc. 8.67-68; *Panegórico*, 110, 125; *Panatenáico*, 95-107). Depreende-se das suas palavras que, para construir um império, tem de haver domínio de uma cidade sobre as outras, o que implica que haja violência, contrária à paz e à concórdia. Ora Isócrates sempre defendera a conciliação entre os Gregos, como já o fizera no *Panegórico*, 80-81, texto anterior ao *Sobre a Paz*. Assim, e porque os tempos presentes mostravam dificuldades financeiras, tornava-se difícil suportar os custos necessários para conquistar a hegemonia (Isoc. 8.69).

Começando por garantir a manutenção da paz, Isócrates aconselha e defende que os seus concidadãos se devem abster de se caluniarem (Isoc. 8.71), porque «aos que injuriam com más intenções, convém detestá-los como inimigos da cidade; àqueles que aconselham para serem úteis, convém aplaudi-los e considerá-los os melhores concidadãos» (ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐπὶ βλάβῃ λοιδοροῦντας μισεῖν ὡς κακόνους ὄντας τῇ πόλει, τοὺς δ' ἐπ' ὠφελείᾳ νοουθετοῦντας ἐπαινεῖν καὶ βελτίστους τῶν πολιτῶν νομίζειν, Isoc. 8.72).

Nesta fase intermédia do discurso, ataca com veemência e com frequência a política de agressão (Isoc. 8.91-92) e o império marítimo, que é o motivo da ruína de Atenas (cf. Isoc. 8.64, 78, 94). Isócrates salienta a desvantagem de ter um império marítimo, recordando que a cidade, antes de possuir tal império, estava bem melhor (Isoc. 8.74), além de que o povo que regia o Estado de outrora era distinto do contemporâneo, não estava «cheio de preguiça, indecisão nem de vãs esperanças» (οὐκ ἀργίας οὐδ' ἀπορίας οὐδ' ἐλπίδων κενῶν ὄντα μεστόν, Isoc. 8.75). Antigamente, o povo era valente, capaz de vencer nos campos de batalha aqueles que se preparavam para invadir a Grécia, e tais actos de bravura e coragem fizeram-no ganhar a confiança da maioria das cidades (Isoc. 8.76). Depois desta supremacia conquistada, seguiu-se a indisciplina dos concidadãos (cf. ἐπὶ τοιαύτην ἀκολασίαν, Isoc. 8.77 e 102), tornando-os incapazes de enfrentar os inimigos, além de que essa hegemonia marítima motivou ódio entre os outros gregos, nomeadamente entre antigos aliados (Isoc. 8.78). Isócrates pretende mostrar que os erros do passado não devem ser repetíveis e deve aprender-se com os infortúnios de outrora, sobretudo deve

ter-se em conta as perdas humanas que ocorreram quer em terra, quer no mar (Isoc. 8.79-86).

Após estas enumerações sobre as más opções políticas de outrora, o orador aproveita para reflectir em primeiro lugar sobre o papel principal de quem governa: «com efeito é tarefa dos que mandam tornar, com os seus cuidados, mais felizes os governados» (τῶν μὲν γὰρ ἀρχόντων ἔργον ἐστὶν τοὺς ἀρχομένους ταῖς αὐτῶν ἐπιμελείαις ποιεῖν εὐδαιμονεστέρους, Isoc. 8.91). Portanto, são invejáveis os governantes que «cheios de previdência, zelam pela glória comum mais que pela sua própria e preferem uma vida moderada com justiça a muita riqueza injusta» (ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τῶν πολλῆν πρόνοιαν ποιουμένων καὶ μηδὲν ἤττον ὑπὲρ τῆς κοινῆς δόξης ἢ τῆς ἰδίας φιλοτιμουμένων καὶ προαιρουμένων μέτριον βίον μετὰ δικαιοσύνης μᾶλλον ἢ μέγαν πλοῦτον μετ' ἀδικίας, Isoc. 8.93).

Ideia semelhante é repetida no discurso *Antidosis* ou *Sobre a Permuta*, 132, nas palavras de conselho que o orador dirige ao seu discípulo Timóteo. Quer com isto chamar a atenção para a correcção dos actos a tomar, de forma a que não hipotequem o futuro com o acumular de más atitudes tomadas no presente (Isoc. 8.92-93, 116, cf. 136). Daí que seja necessário ponderar sobre as vantagens de alcançar a tal hegemonia que se defende, que parece ser mais destruidora do que edificadora (cf. Isoc. 8.95-96), porque até os que não têm uma democracia como os Atenienses, como alguns dos seus aliados, tornaram-se mais belicosos e agressivos (Isoc. 8.97-99). A própria hegemonia cega os homens que têm o poder da decisão, conduzindo-os para a atitude incorrecta que tem incentivado revoltas e guerras (Isoc. 8.99, 102-103, 115). Sócrates apela à atenção daqueles que o ouvem (Isoc. 8.116), depois de fazer o ponto da situação do Estado, dos Estados vizinhos, assim como dos aliados e mesmo de outros Estados (Isoc. 8.116-118).

É então que o orador sente necessidade de dar exemplos concretos (Isoc. 8.117-131). Assim, pequenos povos como os Tessálios e os Megarenses têm alcançado grandes êxitos, ao passo que a soberba do poder e os demagogos têm levado Atenas à ruína, pois só pensam no seu interesse pessoal e prometem impossíveis para agradar ao povo (Isoc. 8.121). Remata o seu pensamento acrescentando que «a desordem e a soberba são a causa de males, ao passo que a prudência é a de bens» (τὴν μὲν ἀκολασίαν καὶ τὴν ὕβριν τῶν κακῶν αἰτίαν γιγνομένην, Isoc. 8.119). Aqueles que conduzem os destinos da

cidade têm de ser semelhantes aos que fizeram a grandeza da cidade e não aqueles que falam e agem como os que a arruinaram (Isoc. 8.122). Com estas palavras quer o orador dizer que «não há raça de homens mais inimiga da maioria do que os maus oradores e os maus líderes» (γένος οὐδέν ἐστι κακονούστερον τῷ πλήθει πονηρῶν ῥητόρων καὶ δημαγωγῶν, Isoc. 8.129). A forma mais correcta de restaurar o Estado seria utilizar os mesmos conselheiros que gostaríamos de utilizar nos assuntos privados, isto é, garantir que à frente da cidade só se encontram «pessoas de bem» (τοὺς χρηστούς, Isoc. 8.133).

A sua lição de educação política e organização de pensamento não ficaria completa se não fechasse o seu discurso com o recurso a propostas concretas de reformas. A hegemonia de Atenas é possível, desde que não seja imposta, mas resultado da honra que os restantes estados lhe concederiam. A tarefa de mudar o actual estado de coisas depende também do auxílio prestado pelos outros oradores. Portanto, o orador lança um convite a todos os seus colegas para o ajudarem nessa tarefa (Isoc. 8.132-145). Consciente do seu papel cívico como mentor dos que se dedicam à política e de gerações futuras, Isócrates conclui o seu discurso lembrando que os conselhos por si manifestados, como o desejo de paz e a prática da justiça, trarão felicidade à cidade, mas também a todos os outros gregos (Isoc. 8.136). E que, se tais conselhos forem adoptados, os Atenienses passarão a ser considerados como um povo regulador de actos injustos (Isoc. 8.138-139) e passarão a ser notados como indivíduos exemplares e dignos de referência ao olhar dos outros. Desta forma, os Atenienses conseguirão recuperar a glória dos seus antepassados (Isoc. 8.141). Desta fase do discurso impõe-se uma reflexão que diz respeito ao papel difícil desempenhado pelo pedagogo, que é aquele em que Isócrates se encontra. E ele sente dificuldade em assegurar que o seu conselho seja ouvido e compreendido porque sabe o que é melhor para quem o ouve, porque sabe mais do que ninguém as vantagens e desvantagens do seu conselho, porque se encontra no topo da pirâmide dos conselheiros e porque dispõe de todas essas qualidades e os outros não. A grande dificuldade de um pedagogo ou de um conselheiro reside em saber se os seus conselhos serão motivo de verdadeira atenção por quem os devia ouvir e aceitar.⁵ O incitamento à virtude e à justiça deve continuar pela mão dos mais

⁵ Cf. Too e Livingstone (1998: 267-268).

jovens, pois daí resultará um florescimento geral que abrangerá também os intelectuais (Isoc. 8.145).

O que concluir deste texto que marca uma época? O primeiro aspecto a sublinhar neste texto tem a ver com a sua natureza. Tratar-se-ia de um exercício pedagógico ou de um texto de intervenção? A opinião de classicistas contemporâneos é a de que existem indícios para apoiar a primeira interpretação. Assim, por exemplo, segundo Papillon (2004: 166), a forma encontrada por Isócrates para terminar o seu discurso é um tanto desajeitada, daí que pareça mais plausível que se trate de um exercício pedagógico do que de um panfleto deliberativo.

Há, contudo, um segundo aspecto a sublinhar. Aqueles que em momento de crise moral exercem verbalmente a dura tarefa de combater a injustiça, a sobrançeria, a inércia, poderão ter sobre si mesmos um olhar gratificante depois de tempos difíceis de combate intelectual, pois se o bem-estar geral for alcançado, eles também serão afectados por ele. A ideia de Isócrates parece ter sido a de que o estado democrático de Atenas necessitaria de um trabalho de voluntariado daqueles que têm responsabilidades públicas para ajudar a revigorar a sua força interna! A sugestão de Isócrates parte de um pressuposto interessante. Se outros exercessem tarefas semelhantes à dele, sentir-se-iam impelidos a trazer medidas e propostas de salvação do futuro da cidade para aquele espaço de debate.

Nesta ancestral visão de reconciliação entre os Gregos e numa tentativa de um tratado de concórdia futura, Isócrates mostra, acima de tudo, a sua arte diplomática à distância de vinte e cinco séculos: uma arte humanista e essencialmente pacificadora.

Concórdia e Paz no *Tratado da República* de Cícero

1. Em torno da noção de concórdia

A simbologia astral percorre todo o *Tratado da República*, e isso é válido também para o tema da concórdia, que funciona como questão inicial do diálogo, à maneira do diálogo aporético de Platão.

Assim, quando toma conhecimento do tema da conversa iniciada entre Cipião Emiliano e os seus interlocutores, logo o sábio Lélcio questiona a sua pertinência (*Rep.*1.31):

quid enim mihi L. Pauli nepos, hoc avunculo, nobilissima in familia atque in hac tam clara re publica natus, quaerit quo modo duo soles visi sint, non quaerit cur in una re publica duo senatus et duo paene iam populi sint?

De facto, como é que o neto de Lúcio Paulo, com um tio como este, nascido numa família nobilíssima e neste Estado tão ilustre, me vai perguntar porque é que foram avistados dois sóis e não pergunta porque é que num único Estado existem dois senados e já como que dois povos?

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do Projecto Quadrienal da UI&D-CE-CHUC – POCI 2010 / FCT / FSE.

Tal intervenção permite traçar um cenário bem conhecido da época a que se reporta a data dramática do tratado (129 aC), a crise imediatamente a seguir ao assassinato de Tibério Graco, com as suas divisões sociais, políticas e familiares exacerbadas, com os reflexos da violência política que se centrava em Roma e extravasava para toda a Itália, “provocando excitação entre os aliados e cidadãos de direito Latino”².

Fica assim traçado o retrato de uma sociedade em que a discórdia, a violência, a agitação, a perturbação da ordem, a recusa de uma liderança salvadora pareciam ter criado uma ruptura social descontrolada.

Nesse quadro, Lélcio introduz um novo motivo: o estudo da astrologia, que suscitava um interesse crescente e simbolizava um modo de vida de pura especulação e de teoria vã, não era meio de salvação, pois “nada se pode saber destes fenómenos, ou, por mais que se saiba, não podemos ser melhores nem mais felizes com tal conhecimento”³. Impunha-se uma reviravolta real, que só a prática política poderia consumir (*Rep.*1.32):

senatum vero et populum ut unum habeamus et fieri potest, et permolestum est nisi fit, et secus esse scimus, et videmus si id effectum sit et melius nos esse victuros et beatius.

Mas quanto a termos um único senado e um único povo — e isso não só é possível como até é extremamente prejudicial que não aconteça —, quanto a isso, sabemos que se passa o contrário e compreendemos que, se tal for concretizado, viveremos melhor e mais felizes.

Este convite à harmonização de interesses, a uma vivência de união e consenso⁴, encontra uma base teórica fundamental na natural tendência da espécie humana para se congregar, não para se digladiar, “por a natureza do homem ser avessa à solidão e ávida de comunidade e de sociedade”⁵.

² *Rep.*1.32: *concitatis sociis et nomine Latino.*

³ *Rep.*1.32: *aut scire istarum rerum nihil, aut etiamsi maxime sciemus, nec meliores ob eam scientiam nec beatiores esse possumus.*

⁴ Segundo Hellegouarc’h (1972: 125-127), baseado no sentido etimológico, este conceito de *concordia* é essencialmente afectivo; as suas consequências objectivas traduzem-se pelos termos *consensus* e *consensio* ‘consenso’.

⁵ Cic. *Rep.*1.40, em citação de Lactâncio: *quod natura hominum solitudinis fugiens et communionis ac societatis adpetens esset*; cf. Cic. *Leg.*1.33: *Sequitur igitur ad participandum alium cum alio communicandumque inter omnes ius nos natura esse factos.*

Uma outra vertente desse ideal de harmonização de interesses e de união assume uma clara vertente política quando se apregoa a participação do povo numa forma de constituição que garanta estabilidade e harmonia. Para os defensores da democracia, essa participação assumia-se como primazia de uma forma de regime democrático ou popular (*Rep.*1.49):

et vero negant oportere indomiti populi vitio genus hoc totum liberi populi repudiari: concordi populo et omnia referente ad incolumitatem et ad libertatem suam nihil esse immutabilis, nihil firmitus; facillimam autem in ea re publica esse posse concordiam, in qua idem conducat omnibus; ex utilitatis varietatibus, cum aliis aliud expediat, nasci discordias. (...) quid est enim civitas nisi iuris societas civium?

E ainda afirmam que não é pela inconveniência de um povo indómito que convém repudiar totalmente este tipo de povo livre: é que nada é mais imutável, nada é mais firme do que um povo unido pela concórdia e que tudo reporta à sua preservação e à sua liberdade. Em tal Estado é fácil alcançar a concórdia, na qual a todos convém a mesma coisa. Da variedade de interesses, quando a cada um agrada uma coisa diferente, nascem as discórdias... O que é, de facto, uma cidade senão uma sociedade de direito dos cidadãos?⁶

Enquanto fomentadora da concórdia, essa vertente democrática implica a recusa tanto da monarquia e da tirania como de qualquer oligarquia⁷; pela positiva, define-se também pela consagração de direitos individuais (cf. *Rep.*1.48)⁸. No período republicano, o primeiro

⁶ Em *Rep.*1.48, Cipião reproduz o discurso dos que elogiam a democracia: *si vero ius suum populi teneant, negant quicquam esse praestantius, liberius, beatius, quippe qui domini sint legum, iudiciorum, belli, pacis, foederum, capitis unius cuiusque, pecuniae*: “Se, porém, os povos conservam os seus direitos, garantem que nada existe de mais vantajoso, de mais livre, de mais feliz, uma vez que eles são senhores das leis, dos tribunais, da guerra, da paz, dos tratados, da vida de cada um, da riqueza”.

⁷ Cícero condena uma governação feita só para salvaguardar os interesses de um grupo ou facção, devendo os magistrados tratar toda a colectividade como um corpo, para evitar a sedição e a discórdia (*Off.*1.85: *ut totum corpus rei publicae curent ... rem perniciosissimam in civitatem ... seditionem atque discordiam*).

⁸ Que não se pretende significar a supremacia do interesse individual sobre o colectivo, prova-o *Rep.*4.8: *porro cum pax domestica membrum sit civilis pacis, si pax domestica a domesticis violanda sit ne civilis pereat, erit tunc pax domestica inter patrem*

direito é o direito de apelo, assegurado por Valério Públicola, cujo cognome significa ‘cultor da simpatia pública ou popular’ (*Rep.*2.53):

idemque, in quo fuit ‘Publicola’ maxime, legem ad populum tulit eam quae centuriatis comitiis prima lata est, ne quis magistratus civem Romanum adversus provocationem necaret neve verberaret.

Esse mesmo Valério, e nisso foi extremamente *Publicola*, propôs ao povo aquele que foi o primeiro projecto de lei apresentado nos comícios das centúrias — que nenhum magistrado faria executar ou açoutar um cidadão Romano sem respeitar o direito de apelo.

Num plano geral, a verdadeira garantia de um Estado onde reina a concórdia é, pois, ser um Estado de direito, existir “um vínculo de direito ... um consenso e a associação de um ajuntamento” (*vinculum iuris ... consensus ac societas coetus*), para usarmos a fraseologia de *Rep.*3.43, ou um “consenso jurídico” (*consensus iuris*), segundo *Rep.*3.45⁹.

A ideia de consenso não deixa de evocar mesmo o discurso de Carnéades, reproduzido por Filo, onde a própria teoria da debilidade e da utilidade como fundamento da sociedade permite uma forma de constituição capaz de concretizar a paz civil e a concórdia (*Rep.*3.23)¹⁰:

sed cum alius alium timet, et homo hominem et ordo ordinem, tum quia sibi nemo confidit, quasi pactio fit inter populum et potentis.

Porém, quando cada um teme o outro, um homem teme o seu igual e uma ordem social teme outra ordem social, então, por ninguém se sentir confiante por si só, estabelece-se um pacto entre o povo e os poderosos.

et filium distrahenda, quemadmodum illos scripsisse legimus, qui de statu rei publicae facundius disputaverunt: “Ora, sendo a paz doméstica uma parte da paz civil, se a paz doméstica tiver de ser violada pelos da casa para que a paz civil não desapareça, então deve a paz doméstica entre pai e filho ser quebrada, como vemos naqueles que com mais eloquência escreveram acerca da estabilidade do Estado”. (Rufino, Acerca do Bem da Paz, 2, 16 PL 150, 1622).

⁹ Em *Rep.*2.63 a injustiça aparece exactamente como causadora de “máxima perturbação e total transformação do Estado”: *ergo horum ex iniustitia subito exorta est maxima perturbatio et totius commutatio rei publicae.*

¹⁰ Ver Cic. *Rep.*4.3, sobre a lei como base para a felicidade de uma sociedade de cidadãos.

Essa forma de constituição é naturalmente a constituição mista, a qual em si elabora a união e a concórdia geral. É o que a sua definição como *coniunctum civitatis genus* ‘forma conglomerada de constituição’ significa, ao estabelecer aproximação etimológica entre *coniunctum* e *concordia*, através da partilha do prefixo *cum-*.

Na linguagem da teoria política, as definições e esclarecimentos de conceitos faziam-se com frequência por meio de analogias. No caso de concórdia, para a definir, Cícero recorre a uma das mais expressivas, a analogia musical, capaz de evocar um espectro mais alargado de compatibilização dos interesses de todas as ordens sociais, não apenas do elemento popular (*Rep.*2.69)¹¹:

et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, artis-simum atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis, eaque sine iustitia nullo pacto potest esse.

E o que pelos músicos é chamado harmonia no canto, isso numa cidade é concórdia, o mais apertado e o melhor vínculo de incolumidade em qualquer Estado. Mas ela de modo algum pode existir sem justiça. (*Santo Agostinho, A Cidade de Deus, 2,21*).

Outra analogia é a da paz civil com a paz doméstica, obviamente com esta a subordinar-se à primeira (*Rep.*4.8) e com a condenação da sedição, que é cada um caminhar para seu lado, sem confluência de destino e sem compatibilidade de interesses (*Rep.*6.1).

2. A noção de paz e de guerra justa

Na tradição romana, a preeminência dos valores guerreiros próprios de um momento fundacional do Estado, onde a guerra constituía uma forma de consolidação e enriquecimento geral (*Rep.*2.15), reflectia-se inclusive na recompensa dos grandes comandantes com a liderança política¹². Mas a guerra surge também como própria

¹¹ Sobre a importância social e política da música, desde os primórdios de Roma, ver *Rep.*4.14. Em *Leg.*2.39, sob a égide de Platão, Cícero escreve que é impossível mudar as leis da música sem mudar também as políticas.

¹² *Rep.*1.38: *apud prudentes enim homines et in maxima re publica summa cum gloria belli domique versatos*; cf. *Rep.*2.1 (elogio de Catão): *tantus erat in homine*

de uma sociedade primeva não evoluída. Em consequência, irá ser relativizada pelos valores da paz¹³, como bem se depreende do relacionamento entre Lélío e Cipião Emiliano (*Rep.*1.18):

fuit enim hoc in amicitia quasi quoddam ius inter illos, ut militiae propter eximiam belli gloriam Africanum ut deum coleret Laelius, domi vicissim Laelium, quod aetate antecedebat, observaret in parentis loco Scipio.

É que, na amizade entre eles, havia como que esta regra: em teatro de guerra, Lélío venerava o Africano como um deus, por causa da sua exímia glória militar; por sua vez, em tempo de paz, Cipião respeitava Lélío como um pai, por ser mais velho.

Ora, que a situação de guerra era considerada uma situação anormal e grave, como uma tempestade, a exigir medidas excepcionais e uma coesão social única, uma espécie de concórdia perante o perigo, fica bem claro nas analogias com que Cipião defende a ideia do governo de um só (*Rep.*1.63):

(...) in pace et otio — licet enim lascivire, dum nihil metuas — ut in navi ac saepe etiam in morbo levi. sed ut ille qui navigat, cum subito mare coepit horrescere, et ille aeger ingravescente morbo unius opem implorat, sic noster populus in pace et domi imperat et ipsis magistratibus, minatur, recusat, appellat, provocat, in bello sic paret ut regi; valet enim salus plus quam libido. gravioribus vero bellis etiam sine collega omne imperium nostri penes singulos esse voluerunt, quorum ipsum nomen vim suae potestatis indicat.

(...) em paz e no ócio, tal como num navio e muitas vezes também numa doença ligeira, é naturalmente lícito folgar quando nada se teme! Mas, tal como um navegante quando o mar de súbito se encrespa e tal como

usus rei publicae, quam et domi et militiae cum optime tum etiam diutissime gesserat: “Havia naquele homem uma enorme experiência da Coisa Pública, que em paz e na guerra dirigira com tanta perfeição”; ver também *Rep.*4.11, sobre Péricles. Como escreve T. Cornell (1995: 162), “Military achievements were traditionally the means to glory and political success”, situação que se haveria de alterar no final do séc. II aC (p.165-166).

¹³ Ver Cic. *Off.*1.74-84, onde opõe as *res bellicas* ‘atividades militares’ às *urbanas* ‘civis’ e submete as armas à toga; cf. D. Cloud (1995: 126-136) a propósito de Ênio 247-253 Skutsch = 268-273 Vahlen e os efeitos perniciosos da guerra sobre a comunidade.

um doente com o agravamento da doença imploram a ajuda de um só, assim também o nosso povo, em paz e em casa, até em relação aos próprios magistrados dá ordens, ameaça, recusa, pede auxílio, exerce o direito de apelo, mas em guerra obedece-lhes como a um rei. É que a salvação vale mais do que o capricho! E nas guerras mais graves, os nossos (*sc.* antepassados) decidiram ainda que todo o poder estivesse nas mãos de um só, sem um colega, cujo nome indica, por si mesmo, a força do seu poderio¹⁴.

Um dos aspectos sociologicamente mais relevantes é simbolizado pela lenda romana do rapto das Sabinas, a mostrar como, desde os tempos mais remotos, Roma soube apreciar a intervenção feminina, essencialmente pacífica e cimentadora da coesão social que na época de Cícero se afirmará prioritária¹⁵, e bem ilustrada a propósito da organização das cúrias por Rómulo (*Rep.*2.14):

(...) quas curias earum nominibus nuncupavit quae ex Sabinis virgines raptae postea fuerant oratrices pacis et foederis.

(...) cúrias que designou pelo nome das virgens Sabinas que posteriormente haviam sido as suplicantes da paz e da aliança¹⁶.

Mas a formatação da lenda da fundação por Rómulo condicionava a imagem do fundador como portador de paz, pois, logicamente, fundar uma nova cidade nas proximidades de território já habitado por povos pré-existentes, dificilmente poderia ser feito sem atritos e sem guerras (*cf.* *Rep.*1.63).

¹⁴ Refere-se naturalmente ao *dictator* ‘ditador’, magistratura sem colegialidade, legal mas extraordinária, que aparece como ponto de convergência e união dos cidadãos.

¹⁵ G. Goolf (1995: 178) escreve que “*pax* originally meant an agreement, including a treaty to end or prevent war. But it early seems to have acquired the sense of peaceful conditions as opposed to hostility between states, and is used domestically to conote a state of order and security in the writings of the Ciceronian period”. A sua ligação ao conceito de *concordia* aparece desde a moedagem de Sila, em contexto de guerra civil.

¹⁶ O relacionamento dos nomes das cúrias com as Sabinas é naturalmente incerto e configura um mito etiológico e uma preocupação etimológica de gosto retórico.

Por isso, a imagem de civilizador e pacificador recai mais sobre o rei que se lhe segue, Numa Pompílio, que entende mitigar em Roma os instintos bélicos, afastando os Romanos das artes militares, de que eram fervorosos adeptos (*Rep.*2.25). Para isso, tratou de organizar a sociedade numa perspectiva mais civilizacional, ensinando que “sem razias e sem saque”¹⁷, portanto em paz, se podia ter tudo em abundância e antes de mais os fundamentos de um Estado evoluído, a justiça, a confiança, a concórdia, a religião. Ficam deste modo traçadas as balizas da civilização (*Rep.*2.26-27):

26. Ac primum agros quos bello Romulus ceperat divisit viritim civibus, docuitque sine depopulatione atque praeda posse eos colendis agris abundare commodis omnibus, amoremque eis otii et pacis iniecit, quibus facillime iustitia et fides convalescit, et quorum patrocinio maxime cultus agrorum perceptioque frugum defenditur. 27 (...) quibus rebus institutis ad humanitatem atque mansuetudinem revocavit animos hominum studiis bellandi iam immanis ac ferus. sic ille cum undequadragesima annos summa in pace concordiaque regnavisset ...

26. Assim, primeiro repartiu pelos cidadãos, por cabeça, as terras que Rómulo conquistara na guerra e ensinou que, sem razias e sem saque, cultivando os campos, eles podiam ter em abundância todas as comodidades, e instilou neles o amor ao ócio e à paz¹⁸, com os quais muito facilmente se fortalecem a justiça e a confiança, com cujo patrocínio melhor se defende o cultivo dos campos e a colheita da sua produção. 27 (...) Com tais instituições, reencaminhou para a humanidade e para a brandura os ânimos de homens já tornados desumanos e ferozes devido às artes de guerrear. Assim, tendo reinado trinta e nove anos em máxima paz e concórdia

Está implícita nesta linguagem de invectiva, que a guerra é um monstro desumano, que não corresponde a um verdadeiro paradigma

¹⁷ T. Cornell (1995: 155): “Victory brought tangible gains in the form of movable booty, slaves and land, as well as the intangible benefits of increased security, power and glory. These benefits were shared among the citizens, who served in the army as a function of their citizenship”.

¹⁸ No âmbito da terminologia da *pax* ‘paz’ surgem outros conceitos, como *otium* ‘ócio, ausência de guerra’ e *fides* ‘confiança’.

de humanidade¹⁹; em suma, que, como último recurso, a guerra só deve ser usada com o fim exclusivo de obter a paz²⁰.

É o que também se torna evidente noutro passo, que superioriza o mesmo Numa Pompílio sobre os reis da tradição grega, a significar que a ideologia e a prática romanas, assentes no direito e na religião, ultrapassam a teoria grega (*Rep.*5.3):

et mihi quidem videtur Numa noster maxime tenuisse hunc morem veterem Graeciae regum. nam ceteri, etsi hoc quoque munere fungebantur, magnam tamen partem bella gesserunt et eorum iura coluerunt; illa autem diuturna pax Numae mater huic urbi iuris et religionis fuit, qui legum etiam scriptor fuit quas scitis extare, quod quidem huius civis proprium de quo agimus ...

E bem me parece que o nosso Numa foi quem observou com mais rigor este velho costume dos reis da Grécia. Com efeito, embora desempenhassem também esta função, os restantes dedicaram-se em grande parte à guerra e a cultivar os respectivos direitos. Mas, para esta urbe, a mãe do direito e da religião foi a duradoura paz de Numa. Foi também ele quem passou a escrito leis que, como sabeis, ainda perduram²¹ — e é esta realmente a tarefa específica deste cidadão de que falamos...

Na história da monarquia Romana, sobressai também o nome do rei Tulo Hostílio, cuja característica tradicional é a arte militar. Todavia, Cícero tem o cuidado de enfatizar, mais do que os grandes feitos, a sua acção em favor de um implícito conceito de guerra justa (*Rep.*2.31):

¹⁹ Vem a propósito recordar *Rep.*4.13 (sobre Ésquines): *Aeschines Atheniensis vir eloquentissimus, cum adulescens tragoedias actitavisset, rem publicam capessivit, et Aristodemum tragicum item actorem maximis de rebus pacis ac belli legatum ad Philippum Athenienses saepe miserunt*: “E os Atenienses muitas vezes enviaram Aristodemo, também actor trágico, à corte de Filipe, como encarregado de altíssimas negociações de guerra e de paz”; cf. F. Oliveira (2008: n.378 ad loc). Também I. Lana (1983: 63) escreve que “La guerra comporta, dunque, un abbassamento del livello dell’umanità”.

²⁰ Cic. *Off.*1.80: *Bellum autem ita suscipiatur ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur*.

²¹ Sobre as referidas leis, cf. F. Oliveira (2008: n.195, ad *Rep.*2.26).

(...) *constituitque ius quo bella indicerentur, quod per se iustissime inventum sancit fetiali religione, ut omne bellum quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque inpium iudicaretur.*

(...) fundou o direito pelo qual as guerras seriam declaradas, invenção por si mesma justíssima, que ele sancionou com o rito feicial: assim, qualquer guerra que não fosse anunciada e declarada, era considerada injusta e ímpia²².

Interessante neste rei é também a utilização da guerra, não para aniquilamento, mas para assimilação dos vencidos, isto é, como instrumento de império, uma vez que, “após ter derrotado os Latinos em guerra, aceitou-os na cidade”²³.

Quanto ao reinado de Tarquínio o Prisco, a sua intensa actividade bélica parece ser justificada por interesses defensivos, pois a submissão dos Équos foi feita por os mesmos ameaçarem os “interesses do povo Romano”. E foi protegida pela divindade, que terá aceite, “no meio do próprio combate”, o voto de dedicar um templo a Júpiter no Capitólio (*Rep.*2.36).

Já a actividade bélica de Tarquínio o Soberbo, além de não apresentar justificação, por ser aparentemente motivada por cobiça de riquezas alheias e por desejo pessoal de glória, torna-se fonte de excesso e marca de tirania, de quem governa a seu bel-prazer, de quem “fiado nas suas vitórias e riquezas, exultava de insolência e não conseguia reger os seus costumes nem a devassidão dos seus”²⁴.

O tema da paz não deixa de estar presente no final do *Tratado da República*, no próprio “Sonho de Cipião”. Aí se recorda a beligerância de Cartago, o seu castigo, a revolta de Numância e o enorme

²² I. Lana (1987: 53 ss.), relaciona o pensamento de Cícero (ver especificamente *Off.*1.36) sobre a validação jurídico-religiosa da declaração de guerra com o livro VII da *Política* de Aristóteles; ver também G. Woolf (1995: 174).

²³ *Rep.*2.33: *qui cum Latinos bello devicisset, adscivit eos in civitatem.* Fica assim ilustrado o que Cícero preceitua em *Off.*1.35: alcançada a vitória, os inimigos devem ser preservados desde que não tenham praticado selvajarias, a exemplo do que os antepassados haviam feito com Équos, Volscos, Sabinos, etc., ao aceitá-los na cidade.

²⁴ *Rep.*2.45: *victoriis divitiisque subnixus exultabat insolentia, neque suos mores regere poterat neque suorum libidines.* Alusão à famosa lenda do estupro de Lucrécia. A opressão sexual é uma característica da imagem retórica do tirano.

mérito dos seus vencedores, Cipião Africano Maior e o seu neto Cipião Emiliano. Mas esse mérito militar, alcançado no ocidente em guerras que implicitamente parecem ter sido impostas, é completado com o trabalho pacífico de embaixador no oriente e até sinalizado com uma nota final, a observar que as vitórias no exterior pouco poderiam contribuir para a paz interna (*Rep.*6.11):

videsne illam urbem, quae parere populo Romano coacta per me revocat pristina bella nec potest quiescere? (...) ad quam tu oppugnandam nunc venis paene miles, hanc hoc biennio consul evertes, eritque cognomen id tibi per te partum quod habes adhuc hereditarium a nobis. cum autem Karthaginem deleveris, triumphum egeris censorque fueris, et obieris legatus Aegyptum, Syriam, Asiam, Graeciam, deligere iterum consul absens bellumque maximum conficies, Numantiam excindes. sed cum eris curru in Capitolium invectus, offendes rem publicam, consiliis perturbatam nepotis mei.

Estás a ver aquela cidade, que, coagida por mim a obedecer ao povo Romano, recomeça as guerras de outrora e não consegue viver em paz? ... Tu vens agora atacá-la, quase como soldado; daqui a dois anos virás derrubá-la, como cônsul, e obterás então, conquistado por ti, o cognome que até agora tens, herdado de mim! Mas depois de teres destruído Cartago, celebrado o triunfo e sido censor, e depois de teres percorrido, como legado, o Egipto, a Síria, a Ásia, a Grécia, serás eleito cônsul segunda vez, na tua ausência, e porás termo a uma guerra enorme, quebrando a resistência de Numância. Mas, quando fores levado ao Capitólio no carro (*sc.* triunfal), encontrarás o Estado perturbado pelos projectos de um neto meu²⁵.

A problemática da guerra assume dimensão teórica a propósito do conceito de guerra justa, historicamente já preparado pelo antecedente de Tulo Hostílio atrás referido (*Rep.*2.31). De facto, o discurso de Carnéades, transmitido por Lactâncio²⁶, fundamenta a justiça no conceito de utilidade²⁷, argumento reforçado por haver leis

²⁵ Trata-se de Tibério Graco, tribuno em 133 aC, filho de Cornélia e sobrinho de Cipião Emiliano.

²⁶ Lactâncio, *Instituições Divinas*, 6.9.2-4.

²⁷ Sobre a dicotomia entre utilidade e justiça, já de raiz socrática, ver *Cic. Off.* 3.11 e *Leg.*1.34.

tão diversas de povo para povo que mais acentuavam os interesses contraditórios (*Rep.*3.20):

quantum autem ab iustitia recedat utilitas, populus ipse Romanus docet, qui per fetiales bella indicendo et legitime iniurias faciendo semperque aliena cupiendo atque rapiendo possessionem sibi totius orbis comparavit.

Por outro lado, a distância que vai da utilidade à justiça, ilustra-a o próprio povo Romano, que para si obteve a posse de todo o orbe declarando a guerra através dos feciais²⁸, praticando injustiças com base na legalidade, cobiçando e rapinando sempre o alheio.

Na continuação, os argumentos transmitidos por Tertuliano²⁹ atingem mesmo o cerne do imperialismo romano, alimentado por enormes empresas bélicas e por todo o rol das suas funestas consequências, ofensivas para homens e deuses (3.20):

porro bella et victoriae captis et eversis plurimum urbibus constant. id negotium sine deorum iniuria non est; eaedem strages moenium et templorum, pares caedes civium et sacerdotum, nec dissimiles rapinae sacrarum divitiarum et profanarum. tot igitur sacrilegia Romanorum quot tropaea, tot de deis quot de gentibus triumphi, tot manubiae quot manent adhuc simulacra captivorum deorum.

Ora, guerras e vitórias consistem essencialmente em urbes conquistadas e destruídas. Tal empresa não se faz sem injustiças contra os deuses. São o mesmo as destruições de muralhas e de templos; iguais as matanças de cidadãos e de sacerdotes; e não dissemelhantes as pilhagens de riquezas sagradas e de profanas. Portanto, são tantos os sacrilégios dos Romanos quantos os seus troféus, tantos os triunfos sobre deuses quantos os triunfos sobre nações, tantos os despojos quantas as estátuas de deuses capturados, que perduram até hoje.

²⁸ Cf. *Rep.*2.31 sobre a importância do colégio dos feciais nas cerimónias relativas à beligerância e direito internacional; comparar com *Off.*1.34: devem ser maximamente respeitados os direitos dos beligerantes. Quanto às guerras contra povos estrangeiros ou bárbaros, escreve J.-A. Shelton (1988: 249): “to the conquered areas the army brought the *pax Romana* ... which could be viewed cynically as repression and loss of freedom, or more generously as an opportunity to share in the security, order, and prosperity of the Roman Empire”.

²⁹ Tertuliano, *Apologético*, 25. 14-15.

Negando qualquer direito natural, Carnéades vai atacar o expansionismo romano, de acordo com a sùmula da sua argumentação, tal como é transmitida pelo mesmo Lactânncio sob a forma de metáfora da delinqüência, que sarcasticamente põe em causa os próprios feitos dos maiores heróis romanos (*Rep.*3.21-22):

et inferebat haec argumenta: omnibus populis qui florent imperio, et Romanis quoque ipsis qui totius orbis potirentur, si iusti velint esse, hoc est si aliena restituant, ad casas esse redeundum et in egestate ac miseriis iacendum (...) Commoda praeterea patriae prima putare sublata hominum discordia nihil est omnino. quae sunt enim patriae commoda nisi alterius civitatis aut gentis incommoda? id est fines propagare aliis violenter ereptos, augere imperium, vectigalia facere maiora . (23) haec itaque ut ipsi appellant bona quisquis patriae adquisiverit, hoc est qui eversis civitatibus gentibusque deletis aerarium pecunia referserit, agros ceperit, cives suos locupletiores fecerit, hic laudibus fertur in caelum, in hoc putatur summa et perfecta esse virtus.

Aduzia os seguintes argumentos: todos os povos que eram poderosos pelo seu império, incluindo os próprios Romanos, que se tinham apoderado de todo o orbe, se quisessem ser justos, isto é, se restituissem o alheio, teriam de regressar às suas casas e fazer na pobreza e na miséria³⁰... De facto, que comodidades tem uma pátria que não sejam incomodidades para outra cidade ou nação? A saber: dilatar as fronteiras arrancando-as a outros, pela violência; aumentar o império; tornar maiores os rendimentos. (23) Assim, quem para a sua pátria tiver adquirido aquilo a que eles próprios chamam bens, ou seja, quem tiver atulhado o erário público de dinheiro à custa do derrube de cidades e da destruição de nações, conquistado terras, tornado mais ricos os seus concidadãos, esse é levado ao céu no meio de louvores, nele se julga residir a virtude suprema e perfeita³¹.

Este argumento de Carnéades em favor da injustiça como base do império reporta-se claramente a guerras externas e à conquista de novos territórios. O discurso contrário, transmitido por Lélío, permite estabelecer a justiça como base da governação e parece circunscrever

³⁰ Lactânncio, *Instituições Divinas*, 5.16.2-4.

³¹ Lactânncio, *Instituições Divinas*, 6.6.19 e 23. Os heróis referidos anonimamente poderiam ser Cipião Emiliano e o seu pai natural, Paulo Emílio; ver F. Oliveira (2008: n.308 ad loc.).

o problema da guerra à guerra interna e, mais especificamente, ao relacionamento com aliados e com as províncias, vincando que, nesse quadro, a única forma de garantir a perpetuidade de Roma e do seu império é a via da justiça e do direito, que consiste em congrassar interesses, renunciar à guerra de razia, saque e conquista, eliminar o uso da força e do terror (*Rep.*3.41):

(...) *Ti. Gracchus, perseveravit in civibus, sociorum nominisque Latini iura neclexit ac foedera. quae si consuetudo ac licentia manare coeperit latius, imperiumque nostrum ad vim a iure traduxerit, ut qui adhuc voluntate nobis oboediunt, terrore teneantur, etsi nobis qui id aetatis sumus evigilatum fere est, tamen de posteris nostris et de illa immortalitate rei publicae sollicitor, quae poterat esse perpetua, si patriis viveretur institutis et moribus.*

(...) Tibério Graco perseverou na defesa dos cidadãos mas negligenciou os direitos e os tratados dos aliados e dos de direito Latino³². Se este costume e este abuso começarem a espalhar-se mais largamente e arrasarem o nosso império do direito para a força, de modo que aqueles que até agora nos têm obedecido livremente sejam obrigados pelo terror³³, então, apesar de nós, que somos desta idade, nos termos dedicado sem descanso, eu vou sentir-me inquieto em relação aos nossos descendentes e à referida imortalidade do Estado, que poderia ser perpétuo se se alimentasse das instituições e dos costumes dos antepassados.

3. Conclusão

Não parece restar dúvida quanto ao pensamento expresso no *Tratado da República* sobre as ideias de concórdia e de paz, ambas valorizadas como esteios da comunidade e do império, ambas fundadas no direito e na religião, na recusa da força e da desarmonia.

Para recordarmos o sentido etimológico do termo, torna-se evidente que a concórdia — onde todos os cidadãos como que têm um só coração, e portanto cantam a uma só voz, em harmonia —, é o único garante da estabilidade do Estado e concretiza-se na forma

³² A questão dos *socii* ‘aliados’ é muito importante no *Tratado da República*: ver *Rep.*1.31, 3.35 (defesa dos aliados como justificação do expansionismo), 6.12.

³³ Em *Off.*1.35 o uso da força é considerado não próprio de homens, mas de feras.

política da constituição mista, garantia única de segurança, estabilidade e perenidade da comunidade, do Estado e do império.

No caso específico da paz, enquanto símbolo de valores não guerreiros, fica implícito que ela representa um estágio supremo de humanidade e civilização, tornando-se sujeita ao direito religioso e civil, de modo a só ser empreendida quando é uma guerra justa. Numa sociedade evoluída, a guerra apenas é legitimada sob forma defensiva, nunca ofensiva e de conquista.

A mensagem assume uma clara vertente epocal e uma coloração romana quando, para além da paz política na cabeça do império, Roma, insiste numa forma suprema de concórdia no interior do orbe romano, o respeito por tratados, a justiça para com aliados, uma paz civil alargada, feita de respeito pelos súbditos, isto é, pelas províncias.

O mais interessante é que, contra a realidade histórica, a desvalorização dos valores bélicos é ripristinada aos primórdios de Roma³⁴, como fica demonstrado na caracterização dos reis romanos; do mesmo modo, a questão da guerra vem a centrar-se sobretudo na questão da paz interna, considerando internas as relações entre Roma e as províncias, o que automaticamente valoriza a concórdia e a paz e desvaloriza a discórdia e a guerra de conquista, assim preparando a *Pax Romana*.

³⁴ T.Cornell (1985:140-141) destaca também a beligerância dos Romanos durante a República, e em especial após a formação da *nobilitas* a partir de 367 aC (p.155-156).

PAX E CONCORDIA NA ENEIDA DE VIRGÍLIO

Pax e Concórdia são dois conceitos que, na *Eneida* de Virgílio, se desenvolvem em forte correlação com a época histórica coeva – uma época em que Roma conseguiu dissolver os seus conflitos internos e externos, inaugurando um período de moderação e de paz, sob égide de um novo modelo civilizacional, que marcaria as raízes europeias até ao presente. Embora de difícil definição, os conceitos de *Pax* e *Concordia* acolhem genericamente, em alguns modelos teóricos, uma divisão funcional, articulada segundo a ideia de que *Concórdia* se aplica ao plano interno da sociedade,¹ e que o conceito de *Pax* se aplica às relações de uma sociedade com os povos externos. Neste capítulo, a teoria política impõe tantas variantes quantas as situações analisadas ao longo da História: assim, nos seus extremos, paz pode significar ‘ausência de guerra’ ou ‘uso efectivo da guerra’ como forma necessária ao estabelecimento da paz ou como forma de combate à ameaça a essa paz.

O conceito de *Pax romana*, subsidiário da segunda acepção porquanto «não exclui a existência de combates e lutas, quer para consolidação do poder, quer para expansão das suas fronteiras»,² aglutinava, no entanto, na sua formulação motivos ideológicos com-

¹ Para a leitura do conceito, veja-se o estudo de Francisco Oliveira, publicado neste volume.

² Rocha-Pereira 2002: 231.

plexos que faziam coincidir o recurso à guerra com valências civilizacionais, que se pretendiam aplicar a todos os povos conquistados.

Essas valências civilizacionais encontram-se implícitas na simbologia da missão romana, missão que, no tempo de Augusto, define não só a expansão do império, mas também a hegemonização dos valores da *Vrbe* sobre o mundo conquistado, que se pretendia reflexo da metrópole e da sua identidade.

Na *Eneida*, o domínio sobre o mundo constitui a primeira ideia política que Virgílio associa explicitamente ao império. Durante a catábase, o episódio que se firma como centro formal e ideológico do poema, Eneias é confrontado pelo Pai não só com os heróis e factos históricos da Roma futura, mas também com o sentido teleológico da sua missão (6. 851-853):

*Tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos.'*

«'A ti, Romano, lembra-te, compete reger os povos sob o teu império (estas serão as tuas artes), impor as regras da paz, poupar os submetidos e debelar os soberbos.'»

À regência dos povos, de acordo com as regras da Paz, teria de subjazer a condição de uma sociedade liderada por uma soberania forte, que se constituísse simultaneamente como garante da coesão política e social interna e como elemento central da defesa da civilização contra a ameaça externa. É nesta dicotomia complementar – coesão interna e debelação da barbárie – uma dicotomia que viria também a alimentar sucessivos debates ideológicos ao longo da História, que, na *Eneida* de Virgílio, repousa o significado do conceito de *Pax Romana*.

Embora esse conceito assumia traços complexos, mas que não apresentam grande variação no quadro das escolas historiográficas (todas lhe reiteram a força militar superior, o sistema de pacificação do império, os pactos e alianças com povos amigos, o sistema de comunicações superiormente desenvolvido, o sistema hierárquico de liderança, etc), já a percepção da forma como essa *Pax* se estendeu ao império tem, no entanto, variado ao sabor das épocas e dos pensadores, que nela têm encontrado não só um elemento central no

quadro da identidade do ocidente, mas também um modelo cognitivo para o exercício do poder em civilizações posteriores.

De uma forma geral, até aos anos sessenta, a historiografia definiu o conceito de *Pax romana* como um processo de centralização da civilização, corporizado na ideia de que, uma vez conquistado o império, se iniciara a exportação de um modelo já consolidado em Roma, que hegemonicamente se impôs à barbárie por meio da arquitectura, da cunhagem, da língua, da literatura, das cidades, das vias de comunicação, etc. Sem perder de vista a imagem unificada da cultura imperial romana, as novas perspectivas historiográficas têm afastado a ideia de que este processo de centralização se deu de forma linear e apoiado apenas na força do *imperium*. Com base no debate da relação da Urbe com os povos externo à Urbe, surgiu a ideia de que a *Pax Romana* constituiu um conceito que se dinamizou no tempo de Augusto de forma muito mais complexa do que a veiculada pela historiografia anterior, porquanto foi agilizada por um conjunto consciente de políticas de incorporação,³ que consubstanciavam métodos poderosos de integração social e cultural no império.

Poderemos dizer, sem audácia excessiva, que a forte correlação que a *Eneida* virgiliana opera entre ficção e História permite também divisar elementos característicos dessas políticas. E esses elementos resultam maioritariamente de episódios do livro VIII, episódios cuja mensagem política centraliza, na nossa perspectiva, os valores da incorporação dos povos no *imperium* e do subsequente estabelecimento da *Pax Romana*.

Sobejamente conhecido dos leitores, não só porque subsiste como um dos cantos mais interessantes da épica, mas também porque a acção decorre no local onde se erguerá a futura cidade de Roma, o livro VIII tem sido considerado pela crítica como «o coração augustano do poema».⁴ Se a identidade topográfica do local e as ligações do lugar ao passado lendário da Urbe poderiam constituir-se como razões suficientes para o estabelecimento da analogia política com Roma, na verdade, essa analogia amplifica-se em função da aproximação entre o *modus operandi* de Eneias e de Augusto, no tocante à política de formação de alianças com povos externos.

³ Cf. Hingley 2005: 1-13 (cap. “The Past in the Present”).

⁴ Gransden 1976: 24.

Embora a formação de alianças entre Eneias e as cidades locais se apresente, no plano da diegese, de acordo com os princípios da *coerência* e da necessidade que impunham a procura de aliados que favorecessem o estabelecimento troiano em solo itálico, não deixa de ser significativo que a primeira aliança que o herói procura em abono da sua causa passe pela coligação com Evandro, um rei de origem grega.

Na verdade, a conciliação diegética entre o problema do antagonismo Troiano em relação à Grécia, que se estabelecera como *leitmotiv* no livro II e que, para a percepção do leitor, se tinha tornado, a partir do relato de Eneias das circunstâncias da destruição de Tróia, como um problema central da narrativa, poderia justificar-se apenas no quadro da evocação de elementos culturais fortes: por um lado, o reconhecimento, por parte de Eneias, de uma matriz genealógica comum entre o seu povo e o povo arcádico (8.127: ‘*Sic genus amborum scindit se sanguine ab uno.*» «Assim, a origem de ambos divide-se a partir de um único sangue.») consubstanciaria a ideia cultural da origem mítica de Roma, que se quer ver «fundada na tradição grega, reconhecida, em especial a partir do século II a.C., como superior»;⁵ por outro lado, Roma tinha criado também a sua identidade ecléctica, absorvendo e assimilando outras culturas, nomeadamente a Grega (séc. II a.C.), em um processo conhecido por helenização.

No entanto, esta conciliação entre Troianos e gregos não deixa de ser também reflexo daquilo que Galinsky considera traço fundamental da cultura augustana, ou seja, o pragmatismo da incorporação e da renegociação no contexto das novas necessidades e circunstâncias.⁶ Deste modo, a superação ideológica do passado – passado que determinara toda a acção da épica virgiliana até ao momento – anula-se em favor da formalização de uma aliança,⁷ assente em um pragmatismo imposto pela *real politique*, que, neste caso, se define pela necessidade do estabelecimento dos Troianos no Lácio e da manutenção dos interesses de Evandro na região.

O alargamento da política de coligação aos povos indígenas – que se vai registar de seguida –, não deixa de reflectir, também e por sua vez, os esforços da política imperial para estabelecer alianças com povos oriundos de contextos culturais muito distintos.

⁵ Rodrigues 2005: 100.

⁶ Galinsky 1996: 6.

⁷ Na proposta de Eneias, essa aliança assentaria na *fides* (8. 151: *Accipe daque fidem*’ «Aceita a minha confiança e dá-me a tua.»).

Depois de reafirmar o seu apoio à causa troiana, Evandro explica que o seu território tem escassos recursos e propõe-lhe associar à empresa o reino etrusco, que, por obra de uma crise interna recente, tem motivos para apoiar os Troianos e, mais importante, para aceitar a liderança de Eneias.⁸ A lógica pragmática que, até então, parecia assentar na mera conciliação de interesses, vai ganhar, no entanto, fruto deste contexto, um elemento ideológico central da romanidade. Esse elemento desenha-o Virgílio a partir da descrição da história recente do povo etrusco (8.481-493):

*'Hanc multos florentem annos rex deinde superbo
imperio et saevis tenuit Mezentius armis.
Quid memorem infandas caedes, quid facta tyranni
effera? Di capiti ipsius generique reseruent !
Mortua quim etiam iungebat corpora uiuis
componens manibusque manus atque oribus ora,
tormenti genus, et sanie taboque fluentis
complexu in misero longa sic morte necabat.
At fessi tandem ciues infanda furentem
armati circumstant ipsumque domumque,
obtruncant socios, ignem ad fastigia iactant.
Ille inter caedem Rutulorum elapsus in agros
confugere et Turni defendier hospitis armis.*

«'Esta cidade floresceu durante muitos anos, até que Mezêncio a submeteu ao seu império soberbo e às suas armas cruéis. Para quê recordar as abomináveis chacinas e as selvagens proezas deste tirano? Que os deuses as façam recair sobre a sua cabeça e a da sua descendência! Ele unia cadáveres a viventes, juntando mãos com mãos e bocas com bocas, tortura medonha, e fazia-os perecer assim, de uma morte lenta, escorrendo sangue e pus em um doloroso amplexo! Mas, um dia, os cidadãos, cansados das atrocidades deste louco, levantam-se em armas, cercam-no a ele e à sua casa, matam os cúmplices e lançam fogo ao palácio. Ele conseguiu escapar, no meio daquela mortandade, e refugiou-se nas terras dos Rútulos, sob a protecção das armas de Turno, que lhe dá defesa e hospitalidade.'»

⁸ A perseguição a Mezêncio cessara em virtude de um augúrio que determinava que tal empresa não poderia ser comandada por um chefe itálico.

Se o acolhimento de populações locais na empresa Troiana seria suficiente para lhe justapor um traço substancial da *pax romana*; e se a conciliação de interesses entre Eneias e os Etruscos seria suficiente para reafirmar os princípios do pragmatismo augustano, já a substância da causa local – que assenta na reposição da justiça e na reparação das injúrias feitas por um tirano bárbaro – revela dois elementos significativos da *pax romana*: em primeiro lugar, a ideia de que a necessidade de ordem, de justiça e de civilização constitui um desejo comum a todas as comunidades, mesmo as não romanizadas; em segundo lugar, que a Romanidade se configura como o espaço ético que, por excelência, está preparado para dar uma resposta a essa necessidade. E, neste sentido, a entrega do comando a Eneias, ou seja, a Roma, nada mais reproduz do que a razão de força da ideologia incorporativa do *imperium*: à construção de uma sociedade civilizada impõe-se uma soberania, cuja liderança pudesse conferir a unidade necessária à debelação das múltiplas formas de barbárie e, em última análise, à ordenação do ‘caos internacional’.

Se a política das alianças estabelecidas por Eneias evoca o eixo condutor subjacente à *Pax romana*, já o contraste entre civilização e barbárie, tópico que Virgílio começa a esboçar com a descrição das acções de Mezêncio, identifica os fundamentos éticos dessa Pax. Esse contraste vai, em seguida, desenvolver-se por meio de três narrativas civilizacionais, cujo conjunto se estabelece como modelo paradigmático.

A primeira narrativa conta a morte de Caco, filho do deus Vulcano, por Hércules, e traduz, na perspectiva do povo arcádio, o momento protocivilizacional do lugar. A segunda consiste na narrativa em que Evandro explica a Eneias a origem da sua cidade e em que dá conta da primeira civilização do lugar, instituída pelo deus Saturno.⁹ A terceira narrativa é constituída pela ecfrasis do escudo de Eneias.

⁹ 8.314-336: *Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant / gensque uirum truncis et duro robore nata, / quis neque mos neque cultus erat nec iungere tauros / aut componere opes norant aut parcere parto, / sed rami atque asper uictu uenatus alebat. / Primus ab aethero uenit Saturnus Olympo / arma Iouis fugiens et regnis exsul adeptis. / Is genus indocile ac dispersum montibus altis / composuit legesque dedit Latiumque uocari / maluit, his quoniam latuisset tutus in oris. / Aurea quae perhibent, illo sub rege fueret saecula: sic placida populos in pace regebat, / deterior donec paulatim ac decolor aetas / et belli rabies et amor successit habendi. / Tum manus Ausonia et gentes uenere Sicanae, /*

A explicação que Evandro faz da lenda de Hércules e Caco,¹⁰ um monstro que mantinha o solo circundante da sua morada sempre quente de constantes carnificinas e que mantinha as portas da sua gruta decoradas com cabeças humanas apodrecidas, bem como da primeira civilização imposta por Saturno, modelada pela introdução das leis e pela reunião dos povos bárbaros que habitavam a região, estabelecem nova evocação do universo histórico, na medida em que

saepius et nomen posuit Saturnia tellus ; / tum reges asperque immanni corpore Thybris, / a quo post Itali fluvium cognomine Thybrim / diximus ; amisit uerum uetus Albuli nomen. / Me pulsum patria pelagique extrema sequentem / Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum / his posuere locis matrisque egere tremenda / Carmentis nymphae monita et deus auctor Apollo. «Estes bosques tinham por habitantes os Faunos e as Ninfas indígenas e uma raça de homens nascida dos troncos do duro carvalho, que não tinham nem tradição, nem cultura, nem conheciam a maneira de atrelar os touros, de armazenar os bens ou de poupar as suas provisões: os ramos e uma penosa caça lhes forneciam alimentos com que viver. O primeiro que veio do Olimpo etéreo, fugindo às armas de Júpiter, foi Saturno, exilado e desapossado do seu reino. Foi ele quem reuniu este povo indócil e disperso pelas altas montanhas, lhes deu leis e quis que [esta região] se chamasse Lácio, por ter encontrado nestas paragens latíbuli seguro. A idade, a que chamam Áurea, decorreu sob o seu reinado. Em tão plácida paz governava os seus povos, até que, aos poucos, lhe sucedeu uma idade inferior e degradada e a fúria da guerra e a cupidiez da posse. Surgiram então as tropas ausónias e os povos sicanos e muitas vezes a terra de Saturno mudou de nome. Depois houve reis e o rude Tibre, de corpo ingente, do qual nós, os Ítalos, demos, mais tarde, o cognome ao rio Tibre; e o velho Álbula perdeu o seu verdadeiro nome. A mim, expulso da minha pátria e perseguido até aos confins do mar, a Fortuna omnipotente e o inelutável Fado estabeleceram-me nestas paragens, para as quais me impeliram as temíveis profecias de minha mãe, a ninfa Carmêntis, e o deus Apolo que as inspirou.»

¹⁰ A menção de Hércules beneficia ainda de um significado complementar. Ao cair da tarde, o banquete é retomado. Coros de jovens e anciãos cantam os feitos do herói (8. 288-293): *ut prima nouercae / monstra manu geminosque premens eliserit anguis, / ut bello egregias idem disiecerit urbis, / Troiamque Oechalianaque, ut durus mille labores / rege sub Eurystheo fatis Iunonis iniquae / pertulerit* («como apertou e estrangulou, com as mãos, as duas serpentes, os primeiros monstros enviados pela madrasta; como abateu na guerra ilustres cidades como Tróia e Ecália; e como, sob o reinado de Euristeu, suportou mil duros trabalhos, enviados pelo fado e pela infância Juno.»). A actividade de Hércules, mencionada nos *exempla*, articula-se em uma relação de sentido que sublinha a vitória sobre Juno e as circunstâncias maléficas do *fatum*. Se este facto é suficiente para o estabelecimento de um paralelo entre o herói e os Troianos que, de igual forma, foram liquidando os obstáculos impostos pela deusa, mais importante parece ser o facto de, tanto no caso de Hércules, como no dos Troianos, as características da actividade da deusa estabelecerem uma relação muito estreita com as características da acção do mundo mitológico, porquanto são ambos portadores de caos e violência.

tanto Hércules como Saturno evocam Augusto. Com efeito, herói, deus e imperador protagonizam actos de civilização, quer porque libertam o mundo do terror e da opressão, quer porque trazem a vida civilizada à humanidade, quer porque criam a oportunidade para se viver em paz.¹¹

Mas, mais do que a correspondência identitária e accional entre figuras, estas narrativas transmitem-nos um modelo para as relações de Roma com os povos exteriores a si. De acordo com Hingley (2005: 61-62), os Romanos consideravam os povos Bárbaros como próximos da natureza e irracionais, uma definição que se acomoda bem à descrição, feita por Virgílio, dos povos bárbaros que Saturno encontra quando se refugia no Lácio, ou seja, «uma raça de homens nascida dos troncos do duro carvalho, que não tinham nem tradição, nem cultura, nem conheciam a maneira de atrelar os touros, de armazenar os bens ou de poupar as suas provisões». De igual forma, os arcos do triunfo e demais monumentos evocativos do poder de Roma sobre os povos conquistados apresentavam representações estereotipadas das gentes vistas pela Urbe como exteriores à sociedade: corpos nus, cabelos longos ou roupas estranhas eram sentidos como sinónimo de diferentes modos de vida e de comportamento aberrante.

Subjacente à política imperial de Augusto, encontrava-se, de acordo com Hingley (2005: 62-64), uma agenda transformadora da ideia de que a barbárie se constituía como um estado permanente e irreversível. Essa agenda fundava-se no conceito de *Humanitas*, um conceito que, formulado em termos culturais, equivalia a civilização e abrangia tudo o que é significativo do “ser romano” em oposição ao outro. Durante a consolidação imperial, assiste-se não à criação do conceito, mas à sua extensão: o estado de civilidade romano representava um sistema de valores que, universalizados, funcionava como padrões referenciais de um estado de civilização a cujo ingresso se encorajavam as populações. E, neste sentido, ao expressarem a ideia de que os povos bárbaros têm condições para realizarem o seu potencial máximo e tornar-se civilizados à imagem dos romanos, as acções civilizadoras de Saturno, e, por evocação, de Augusto apresentam-se, na *Eneida*, como motores desse conceito. Em última análise, Virgílio está a reproduzir o elemento do discurso

¹¹ Camps 1969: 98-99. Os paralelos entre a acção civilizadora de Hércules e Augusto são desenvolvidos na p. 197.

imperial, que possibilitou ao império absorver na sua estrutura uma variedade de grupos e sociedades e que legitimou sobre eles a sua governação.¹²

A terceira narrativa, a narrativa ecfástica do escudo de Eneias, expõe alguns dos episódios mais significativos da história de Roma: a loba que cria Rómulo e Remo; o rapto das Sabinas (jogos, guerra e conciliação); o castigo da traição de Meto; a invasão de Porsena; os feitos heróicos de Horácio Cocles e Clélia; a defesa do Capitólio contra os Gauleses, os Sálios e os Lupercos; o Tártaro (onde se encontra Catilina); o sítio dos justos, onde Catão dá as leis; no centro, a batalha do Áccio, em que estavam representadas as duas facções rivais: de um lado, Augusto, o senado, o povo e os Penates e Agripa; do outro Marco António e Cleópatra, com um exército de homens bárbaros. O Nilo chorava os vencidos. A descrição da cena do centro do escudo termina com os triunfos de Augusto sobre os Dálmatas, sobre Marco António e sobre Alexandria. O escudo representava ainda jogos, coros e sacrifícios em homenagem ao imperador e Augusto, sentado à entrada do templo de Apolo, a receber presentes das nações vencidas.¹³

A *ecfrasis* do escudo revela, no seu todo, uma nova narrativa civilizacional, que se organiza em torno do *topos* da ordem contra a desordem. Esta noção é, no entanto, substancialmente diferente das presentes nas narrativas de Caco e Saturno. A história de Roma, representada no escudo, não revela o carácter civilizador de uma barbárie primitiva, caracterizada pela inexistência dos elementos mais básicos da civilização, mas alerta para a barbárie de natureza social e política que pode pôr em causa uma sociedade já organizada. Esse tipo de barbárie tem uma natureza endógena, promovida por aqueles, que, pela sua actividade subversiva, tentam, como Catilina, destruir o império ou que, como Marco António, aliado a um reino bárbaro, põem em causa a harmonia de Roma.

¹² Esta ideia volta a encontrar-se no livro XII da *Eneida*, no episódio que firma a aliança entre Juno e Júpiter. No Olimpo, Juno reconhece, perante Júpiter, a vitória troiana, mas pede ao deus que não permita que os Latínos mudem de nome, nem de língua, nem de costumes. Júpiter acede e a deusa congratula-se com a decisão. A língua e a cultura subsistem assim como os elementos-chave da força civilizadora que ordena a desordem e standartiza o multiforme.

¹³ Nomeadamente dos Nómadas, dos Léleges e dos Cários, dos Gelonos e dos Morinos. No cortejo participam igualmente os rios Eufrates, o Reno e o Araxes.

A *ecfrasis* do escudo permite-nos fazer uma leitura sobre os elementos fundamentais da construção da *pax*: por um lado, a guerra, presente em todas as cenas gravadas, constitui-se não só como um elemento fundamental para o combate à barbárie, mas também para a condução dos povos à harmonia social e política, características da desaparecida Idade do Ouro; por outro lado, a representação da batalha do Áccio no centro do escudo, que evoca o final da guerra civil, determina que o processo de construção da *pax* tem como condição *sine qua non* o fim da desunião, ou seja, a concórdia interna, que aqui se equaciona como o elemento fundamental ao equilíbrio do sistema e à sua hegemonização.¹⁴

Ao longo dos quatro últimos livros, Virgílio lança indícios muito claros dos motivos que justificam a vitória troiana sobre a confederação itálica. Esses motivos inscrevem-se em um contraste civilizacional, ou seja, na diferença entre os modelos de civilização representados por cada uma das partes em confronto. A definição desses modelos é sugerida pelos comportamentos das duas personagens maiores – Eneias e Turno – da parte iliádica da obra. Turno sucumbe facilmente à ira e ao *furor*; Eneias e à sua afirmação como personagem exornada de um heroísmo ao qual subjazem determinados princípios morais. Com efeito, esta ideia comprova-se na atitude antitética dos heróis relativamente aos seus oponentes, Lauso e Palante. Eneias reconhece a sua superioridade bélica e tenta demover Lauso do combate; Turno assume, sem constrangimentos, a sua superioridade e diz lamentar que Evandro não esteja presente para ver a derrota do filho; Eneias, ao contrário de Turno, que despoja o cadáver de Palante, lamenta a sorte de Lauso¹⁵ e ajuda a recolher o corpo do jovem, que entrega aos inimigos, sem o despojar das armas.¹⁶

¹⁴ Botha (1992: 14) observa, no entanto, que «The ecphrasis too, delimits Augustus' prowess as the outcome of a historical design initiated by heaven. Not only is the battle of Actium portrayed as a theomachy but the goods also foster the collective elements, Italian and Roman, which invest Augustus' victory. His triumph is thereby reduced to the fulfillment of a common destiny acting on a broad basis of human endeavor.»

¹⁵ Relativamente ao contraste entre a atitude de Eneias, nessa altura, e a decisão de dar morte a Turno, vide Putnam 1981: 139-155.

¹⁶ A referida oposição não é linear: Turno não é um anti-herói por exceção; e Eneias comete erros atentatórios da *humanitas*, quando, nos combates, cede por vezes à fúria e à ira. Eneias é considerado *saevus* (10. 569), *iratus* (12.946), e *furens* (10.545). Também Ascânio e Palante são considerados *audaces*

Se estes motivos parecem suficientes para a demonstração máxima dos factores que justificam a vitória troiana sobre os povos autóctones, o problema indissolúvel do desfecho do poema não deixa, no entanto, de relativizar o alcance da vitória no que respeita ao plano moral e ético.¹⁷ Turno, nos últimos versos do poema, reconhece-se *uictus* e suplica a Eneias pela vida. Eneias lembra-se da morte de Palante e mata o suplicante, em total desajuste à moral de estado, enunciada por Anquises, que determinava poupar os submetidos (6.853).

Este episódio, que leva grande parte da crítica à conclusão de que, subjacente à *Eneida*, existe um elemento de desconfiança em relação às políticas imperiais, não traduz, do nosso ponto de vista, uma posição anti-Augustana.¹⁸ Para a aceitação desta consideração, há que ter em conta que a *Eneida* se desenvolve em vários planos e que traz à colação elementos tão vastos quantos os que a sensibilidade de um poeta como Virgílio poderia equacionar a partir da complexidade da vida humana. E, neste capítulo, a última acção de Eneias,¹⁹ que sobrepõe

(respectivamente em 9.625 e 8.110). No entanto, no contexto global das batalhas, estas características são, do lado troiano, menos consistentes e permanentes do que do lado itálico.

¹⁷ Lyne 1983: 203 observa que «Vergil has constructed a hero with whom any founder or refounder of Rome must be and would no doubt like to be compared. Vergil's hero understands and espouses the high imperial ideals sung by Horace. But he finds that in practice *uis temperata* is a chimaera (*uis* is indivisible), *inclementia* is often irresistible, and High Motives clash with high motives; nor is it always possible to keep one's eye on the Highest. Vergil's hero demonstrates the truth (we might say) of imperial ideals, what actually happens to them in practice. The hero succeeds in laying the foundations of a new nation and a great empire; we must not obscure the measure of his success. But Vergil does not obscure the reality. The wars that gain empire involve ugly violence, and less than perfect motivations will sometimes direct even the greatest hero. »

¹⁸ Wilson (1969: 74-75) observa que «To my own mind, a conscious anti-Augustanism in Virgil (...) is quite unacceptable. The systematic blackening of Turnus' character in itself goes against such a view. And yet, in spite of Virgil's efforts, Turnus survives his moral blackening and the foul forces of death to emerge as an authentic hero while Aeneas, by his very good intentions, is ultimately an ineffectual sentimentalist who in the name of *humanitas* ravages the pristine Italian world just as he had ravaged the budding city of Carthage.»

¹⁹ Galinsky (1988: 333-334) justifica o *furor* de Eneias: «In the final scene, Aeneas' behaviour is almost a textbook illustration of Aristotle's view of anger. Aristotle nowhere says that it is always wrong to be extremely angry nor is anger the result of some totally irrational force. (...) In short, in respect to anger we have excess, deficiency, and the observance of the mean (NE 1108a4). The three characters of the *Aeneid* which are in complete conformity with these categories

a *amicitia* às normas morais do império,²⁰ parece dar continuidade valorativa aos elementos que Virgílio já extensamente desenvolvera através do tratamento de figuras como Dido, Deífobo, Palinuro e Marcelo, todas e cada uma à sua maneira, ilustrativas, quer do peso da contingência, quer do peso das fragilidades intrínsecas ao plano humano na consecução do plano histórico. Ao optimismo histórico, Virgílio opõe sempre um pessimismo existencial que, embora não ponha em causa, no caso da Eneida, a substância das políticas de Augusto e do estabelecimento da *Pax Romana*, não deixa, em termos abstractos, de se formular como um aviso negro, mas realista, às relações dos homens com a História.

are, respectively, Turnus, Latinus and Aeneas.» Quinn (1968: 21) considera a cena final como o conflito entre a *pietas* e o heroísmo.

²⁰ Putnam 1987: 193 considera que o não cumprimento dos preceitos de Anquises «(...) means that Aeneas' final deed of killing his arch enemy Turnus is the first truly Roman action – Aeneas as *Romanus*, not *Troianus*. That he disobeys his father's exhortation to practice clemency and, in the heat of fury, kills a suppliant as the epic ends, therefore calls into question both the hero's much touted *pietas* and the possibility of any higher morality in the Roman design for rule. He is, finally, a spiritual failure in both the private and the public spheres, but the consequences at the end of the epic are far larger than in the aftermath of the Dido interlude. Aeneas' final act demeans both father and son, and darkens the Roman future, at least as Virgil envisions it.»

Paz e Concórdia em Erasmo

«*Vitae nec me taedet nec sum avidus: quandocumque me huic evocabit imperator Christus, ipso fretus volens promptusque decedam praesidio corporis*». Desidério Erasmo de Roterdão escreveu esta frase numa carta de 24 de Abril de 1519 endereçada a J. Becar de Borssele. É difícil não pressentir nela uma tonalidade de reflexão autobiográfica muito ao jeito da filosofia moral estóica, cuja influência no pensamento humanista, como de resto em toda a tradição cultural cristã, foi enorme, como é sabido.

Quando escreveu a frase, Erasmo tinha 50 anos e estava praticamente no apogeu da sua fama de humanista admirado pelo saber literário, pela actividade editorial, por opiniões que emitia a propósito de alguns temas actuais, sobretudo de incidência religiosa. Do conjunto da sua obra e do pensamento nela expresso – como é corrente modernamente fazer, ainda que tal possa significar alguma simplificação – emergem três temas distintamente mais centrais: a importância, para o cristão culto, dos estudos das letras clássicas (as *humaniores litterae*), a paz e a *philosophia Christi*. O paradigma era S. Jerónimo, cujas obras edita em 1516, antecedidas de uma biografia que procura fugir às distorções da lenda e do mito (Ferguson 1933: 125).

Antes de avançar deve anotar-se, porém, que Erasmo não é um autor de um pensamento sistemático, organizado segundo vectores de raciocínio lógico ou dialéctico, mas antes, para me servir de uma

caracterização feliz de Jean-Claude Margolin (1973: 9), um espírito que «se exprime de preferência por temas, regressando constantemente à mesma ideia, à mesma expressão, tomada ao seu léxico pessoal ou ao dos seus grandes modelos», o que, como anota o mesmo especialista, foi uma das razões por que o humanista exerceu uma influência mais difusa ou mais indirecta, embora profunda, do que Lutero, Calvino ou Zwínglio. Por isso podemos encontrar em escritos muito distantes no tempo os mesmos pontos, os mesmos argumentos, as mesmas expressões acerca da paz e da concórdia.

Para podermos entender, de uma maneira sintética, o enquadramento e a articulação destes temas, com realce para o da defesa da paz e da concórdia face à guerra e à discórdia, que é do que aqui importa falar, convém que tenhamos presentes duas observações prévias.

Em primeiro lugar está a ideia de que o escopo fundamental para o cristão – agudizada à volta de 1520 pela sensação de que, além de necessária, era imperiosa e urgente – consistia em alcançar uma *tranquillitas animi* que lhe permitisse usufruir da *philosophia Christi*, da sua *pia doctrina* ou *docta pietas*, da sua *puritas*, da sua *suavitas*. A primazia concedida por Erasmo a esta faceta cristã, no fundo apoiada na *imitatio Christi*, haurida esta no ambiente do Renascimento do Norte, como é designado por alguns, nos anos do convento dos cónegos regrantes de Steyn – embora alguns autores entendam que Erasmo não fez justiça aos grandes mestres da *devotio moderna* (Hyma 1972) –, relaciona-se com um tema fortemente instalado na meditação cristã e que é o *contemptus mundi*, ou seja o desprezo pelas coisas terrenas, próprias da vida mundana. Em termos da produção geral da vida e das obras bastará anotar, por um lado, que aos vinte anos, isto é cerca de 1489, escreveu um pequeno tratado sobre o tema, que só publicou em 1521 na forma retórica de uma epístola *De contemptu mundi*. Por outro lado, em 1533, já quase no final da vida, insere, como último diálogo da longa série de *Colloquia familiaria*, o *Epicureus*, título que não deixou de suscitar reacções; a ele voltaremos nas últimas linhas.

Por esses anos escrevia muito, conforme confessava numa carta, talvez de Junho de 1489, dirigida a um monge também de Steyn, Cornélio Gerardo, de quem foi especialmente amigo (Allen e Garrod 1992: carta 23), ele que, já então órfão e nascido de uma relação não legitimada, possuía «um temperamento delicado e ardente,

faminto de ternura, muito pouco feito para a vida do claustro» como escreveu um estudioso (Halkin 1992). Mas quanto em Erasmo, como em tantos outros grandes homens, devemos ter sempre presente que prevalece uma grande preocupação para com a imagem que busca dar de si aos outros, como máscara ou *persona* no teatro do mundo culto do seu tempo. Bastaria ler a carta, que provavelmente em agosto de 1516 enviou de Londres ao secretário papal Lamberto Grunnius, onde projecta uma narrativa de fundo biográfico com duas personagens que escondem a sua pessoa e a do irmão Pedro, de quem nunca gostou, procurando seduzir destinatário para que lhe fosse deferido o pedido de dispensa de usar as vestes monásticas: Lamberto – a sua figura no texto – desenha-se como um adolescente de corpo delicado, que suportava mal o jejum, que não conseguia dormir senão em completa escuridão, sofrendo de insónia se o sono lhe fosse interrompido, não suportando o peixe por causa do cheiro que lhe provocava fortes dores de cabeça (carta 447).

O outro ponto a assinalar diz respeito a uma ideia que Erasmo esboça em escritos da primeira fase – grosso modo as estadias em Paris e idas a Itália –, mas que surge claramente delineada à volta de 1520, quer na carta a Paulo Volz, que serve de introdução à edição de 1518 do *Enchiridion militis Christiani*, aparecido em 1503, onde já a utilizara, quer nos prefácios ao *Novum Testamentum*, ou seja a *Paraclesis*, o *Methodus* e a *Apologia*, quer ainda e sobretudo na *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* de 1519, onde surge mais aperfeiçoada.

Segundo esta teoria, que no fundo nada tem de original na cultura cristã – como aliás sucede com a generalidade das ideias expostas por Erasmo –, a comunidade, ou a sociedade se assim quisermos, dos cristãos – seria incorrecto exigir que Erasmo raciocinasse em termos diferentes – organiza-se em três círculos, à volta de um centro que é Cristo: «*Maneat Christus id quod est, centrum, ambientibus circulis aliquot*». Em torno dele, mas num grau de afastamento progressivo, temos um primeiro círculo respeitante aos «*sacerdotes, episcopi, cardinales, pontifices*» e a quantos têm por função transvazar «*in proximos*» «*caelestem illam Christi philosophiam*», isto é aos membros da Igreja, a quem se impunha fugir dos prazeres mundanos, da riqueza, da ambição, da «*vitalis aviditas*» (Holborn 1964: 9).

O segundo círculo pertence aos príncipes profanos que servem Cristo a seu modo, pelas armas e pelas leis e que, com guerras

justas, «*iustis bellis*», destroem os inimigos públicos e garantem a tranquilidade dos súbditos, coagindo com suplícios legítimos os criminosos (p. 9-10). Finalmente, o terceiro círculo é preenchido pela massa indiferenciada do vulgo – «*In tertio círculo promiscuum vulgus collocemus*» (p. 11) –, ou seja a parte mais grosseira do orbe, que, no entanto e apesar da sua rudeza, é também parte do corpo de Cristo: «*se ita crassissimam, ut tamen ad Christi pertineant corpus*» (p. 11).

Os dois elementos referidos enquadram e organizam a maneira como Erasmo aborda a questão da paz e da guerra.

Começemos por subscrever o ponto de vista de Jean-Claude Margolin na citada colectânea dos textos erasmianos, segundo o qual é mais correcto falar da guerra no pensamento de Erasmo do que propriamente na sua obra. E não se trata de um mero tema literário, antes se inscreve no plano mais profundo desse pensamento. Temos, porém, de tomar uma precaução. Se é evidente que criticar a guerra e os seus instigadores e promotores da forma por vezes tão violenta como Erasmo o fez há 500 anos constitui sinal de uma coragem intelectual e moral que hoje devemos, não é menos evidente que não podemos sobrepor o campo semântico daquilo que hoje entendemos por pacifismo (termo que desconhecia) ao sentido que ele atribuía à condenação da guerra e conseqüente elogio da paz. Há uma zona de intersecção certamente, mas não há total coincidência.

E a razão central é que o pensamento de Erasmo é estruturalmente religioso, quase totalmente ocupado por um evangelismo que estava umbilicalmente associado ao estudo da letra do Evangelho. O seu ponto de partida é uma espiritualidade culta, mesmo erudita, indissociável das *litterae humaniores*. Por isso, não estamos propriamente perante uma atitude de filosofia política ou de mera crítica política, mas diante de uma atitude religiosa e espiritual. Numa fórmula que corre o risco de ser um pouco exagerada, como todas as fórmulas, poder-se-ia dizer que o repúdio da guerra existe nele porque esta é não só materialmente impeditiva da *pietas docta*, mas também – e esse era o ponto – da *tranquillitas* individual do cristão, como ele mesmo o sentia através dos inconvenientes que lhe causava. Ou seja, há muito de atitude individual por baixo da abordagem que Erasmo faz do tema da paz e da guerra. E isso parece perceptível nessa sua ideia de que a paz era o alimento da literatura e dos estudos, como escrevia por exemplo em 1515 ao cardeal Riario (carta 333); competia aos grandes deste mundo, sobretudo àqueles que

preenchiam o segundo círculo, portanto mais próximos desse *centro* que era Cristo, assegurarem as condições terrenas para tal. Consciente ou inconscientemente, Erasmo parece convocar um princípio da reciprocidade com base na fórmula evangélica *do ut des* (Mat., 6,1-4) quando dedica aos principais príncipes europeus alguns dos seus trabalhos – por exemplo a *Institutio principis Christiani* ao príncipe Carlos, o futuro Carlos V, ou as *Paráfrases* aos quatro Evangelhos: a Carlos V *Mateus*, a Henrique VIII *Lucas*, a Fernando de Áustria (irmão de Carlos V) *João*, a Francisco I de França *Marcos* –, sublinhando como, feita a dádiva ou oferta do *humanista*, lhes competia a recompensa devida não só à *Christiana communitas*, mas também ao seu anseio, individual e espiritual, de cristão. Diga-se de passagem que a dedicatória das *Chirsostomi Lucubrationes* a D. João III em 1527 (que desaparecerá na edição da obra completa em latim, 1530) se deveu muito mais aos esforços e empenho do seu agente financeiro Erasmo Sechts do que propriamente ao reconhecimento do peso do monarca lusitano no palco da política continental europeia, na verdade bastante limitado.

A exposição subsequente procurará situar-se neste enquadramento.

Em 1515 Erasmo faz sair em Basileia, nas oficinas de Frobenio, uma edição dos *Adagia* que importa para o tema aqui focado. A primeira impressão da enorme colectânea de sentenças surgiu em 1500 e constitui a sua primeira obra impressa (curiosamente, a segunda é a edição do *de Officiis* de Cícero); a definitiva, de 1536, comportava 4151 adágios. A edição de 1515 é certamente uma das mais importantes desta longa história editorial, não só porque muito foi fruto de uma longa e cuidada preparação durante a estadia em Inglaterra, mas também e sobretudo porque nela surgem três adágios altamente relevantes para o tema em apreço e que mereceram uma enorme aceitação pública a ponto de serem impressos isoladamente: o *Dulce bellum inexpertis*, o *Scarabeus aquilam quaerit* e o *Sileni Alcibiadis*; ou seja de uma assentada um naco nutrido de escritos antibelicistas.

O primeiro, que desenvolve uma carta do ano anterior a António de Berghes, ficou conhecido por *Bellum* e saiu junto com o terceiro em Abril de 1517; o segundo surgiu isolado em Maio desse ano. As edições do *Bellum* sucederam-se – no séc. XVI foram quase vinte –, porque, apesar de Erasmo não o ter escrito por sugestão ou solicitação oficial (como observa J.-Cl. Margolin), acabou por entrar

em sintonia com o ambiente político e religioso dos anos seguintes. Como que aproveitando a *opportunitas* desses momentos, o autor aumentou-o na edição de 1523, com passos onde ataca os nobres e os frades mendicantes, e na de 1526, com a crítica directa aos sacerdotes e aos escolásticos.

A tese central destes opúsculos reside na condenação da guerra e sobretudo na daqueles que a fomentam e levam a cabo, primordialmente os monarcas. No *Bellum* Erasmo introduz uma refutação dos argumentos desenvolvidos por juristas e teólogos, acentuando as consequências das guerras junto de todos: o povo miúdo espoliado, os ricos carregados de impostos, os velhos abandonados, as crianças órfãs, as mulheres viúvas. A guerra oferece um espectáculo medonho; é o reino do Diabo, destruindo tudo aquilo que a paz permite construir. Os antigos deixaram bastantes exemplos de como a guerra podia ser substituída pela sedução; e no mundo dos cristãos havia a autoridade de Paulo, que insistira na unidade dos diferentes membros do corpo que era a Igreja, que só tinha uma *cabeça* que era Cristo.

Por isso, só gente nova inexperiente, inflamada pelos maus exemplos dos antepassados e pelas leituras de livros de histórias tolas – Erasmo raciocina sempre em termos pedagógicos e aqui se vê aflorar tanto o tópico dos maus conselheiros, como a importância da educação correcta –, sem experiência das desgraças da guerra, é que poderia enaltecê-la; um sintoma aliás do pouco apreço de Erasmo pelo discurso heróico da epopeia...

Mais do que isto: Erasmo orienta a argumentação para o terreno da guerra contra os Turcos e enfatiza as contradições daqueles que a propagandeiam, perguntando se alguma vez o ferro, a matança, os incêndios, as pilhagens foram eficazes na verdadeira conversão ao Cristianismo. Ainda mais: proclama que é um mal menor ser um Turco ou um Judeu declarado do que um cristão hipócrita (Margolin 1973: 143).

Estão aqui em síntese os principais argumentos erasmianos contra a guerra, nomeadamente a questão da guerra santa contra os Turcos. Por exemplo, a *Vtilissima consultatio de bello Turcico inferendo*, saída em 1530, retoma esta argumentação e reflecte o ambiente dos finais da década de 1520, marcados por acontecimentos tão trágicos como o saque de Roma em 1527 pelas tropas de Carlos V, em tempo do belicoso papa Júlio II, e pelo cerco dos Turcos Otomanos a Viena em 1529.

Aproveitemos para deixar desde já anotado que tanto esta *Consultatio* como esse outro escrito profundamente sentido de apelo à concórdia no seio da cristandade que é o *De sarcienda Ecclesiae concordia* ou *De amabili Ecclesiae concordia liber*, publicado em 1533 para marcar o seu distanciamento face a Lutero, são comentários a dois Salmos, o primeiro ao Salmo 28, o segundo ao Salmo 83. Isto expressa bem até que ponto a base reflexiva de Erasmo sobre a questão da paz e da concórdia face à guerra e à discórdia participava de uma concepção da vida do cristão, da sua meditação, do seu comportamento assente na reflexão sobre a Escritura.

O adágio *Scarabeus aquilam quaerit* põe em acção um mecanismo de argumentação retórica privilegiado por Erasmo: a contraposição entre as duas faces de um mesmo assunto ou exemplo, aliada à metáfora. Assim a águia é mostrada como o animal de rapina por excelência, através dos seus atributos fisiológicos e dos seus costumes, de acordo com uma enciclopédia de saberes letrados tomados sobretudo em Plínio, Plutarco e Esopo. A partir disto estabelece-se a perfeita semelhança dos monarcas profanos com essa ave, evidenciando desse modo a distância que os separava das virtudes que deveriam praticar pelo facto de pertencerem ao segundo círculo mais chegado a Cristo. Importa no entanto anotar que, nas obras mais antibelicistas, Erasmo não evoca a teoria dos três círculos, que foi apurada sobretudo nos textos relacionados com a edição do *Novum Testamentum*.

O adágio sobre os Silenos de Alcibíades expressa de forma mais clara os ideais de humildade e de simplicidade que serão retomados na *Paraclesis id est adhortatio ad Christianae philosophiae studium*, que acompanha o *Novum Testamentum* de 1516. Ao que parece é nesse adágio que Erasmo usa pela primeira vez o sintagma *philosophia Christi* (observa Phillips 1964).

Em Dezembro de 1517, portanto na mesma época, Erasmo faz publicar em Basileia, na oficina do fiel Frobenio, uma obra que ficou como referência do seu empenhamento na defesa da paz e da concórdia, a *Querela Pacis*, na forma retórica da prosopopeia, à semelhança do *Moriae encomium, sive Stultitiae laus* de 1511. Ora, como haveria de anotar em carta de 1515 a Martinho Dorp, em 1503 o *Enchiridion* falava já exactamente do mesmo assunto que a *Stultitia*, com a diferença de que esta o fazia no modo risível (carta 337). O fingimento de cariz alegórico fazia da *Querela* uma longa lamentação enunciada pela figura da Paz, que não hesita em denunciar o

logro que era a guerra e como os príncipes cristãos não hesitaram em acender a gigantesca fogueira que incendiava o mundo só para fartarem os seus apetites.

Nestes como em outros escritos, Erasmo serve-se de um leque bem fornecido de soluções da retórica persuasiva: autores antigos, com os seus exemplos e modelo da sentença doutrinária e moralista, convocação de referências de matiz mais concretizante – que não radicam necessariamente numa experiência pessoal –, construção de enunciados de extensão idêntica ou alongados com enumerações lexicais intensificadoras da sugestão concretizante, empregues para criar um efeito ridicularizador. Em essência, estamos perante a aplicação de procedimentos retóricos que visam, antes do mais, dar força ao significado do tema da paz e da concórdia, não directamente por meio de uma superlativação encomiástica das suas virtudes e benefícios, mas recorrendo sobretudo a dois mecanismos retóricos: a antítese e a ênfase.

Neste quadro, a antítese estrutura a série de oposições recorrentes nestes escritos: espiritual / profano, interior / exterior, alma / corpo, normas evangélicas / regras de feitura humana, cristianismo primitivo / cristianismo praticado na actualidade; a ênfase permite-lhe, às vezes com um claro reforço do exagero, introduzir um vigor mais forte na exposição e reforçar a persuasão dos leitores mediante a convocação do pormenor, do detalhe concreto, de procedimentos enunciativos que facilitam a relação mais directa com o leitor, de acordo com as regras do género (por exemplo, o diálogo ou a epístola). Isto revela-se particularmente útil na focagem da guerra, quando convoca imagens de natureza visual ou auditiva que, sem cair no registo epopeico, empoam ou amplificam um cenário que o autor quer ver repugnado pelo leitor.

Ambos estes aspectos têm importância para o tema em causa, porque Erasmo insiste obsessivamente na radical oposição, no dissídio indesmentível e indefensável entre o ideal suportado pelas palavras – a *philosophia Christi* – e a realidade da prática comportamental observável, entre o espírito e o corpo, a virtude e o vício, a ambição, a prepotência, a violência, o apreço pelas riquezas e pelos prazeres terrenos. Em todos os campos da vida dos cristãos, na Igreja, nas cortes, no casamento, nos conventos se verifica essa lamentável distância, essa discórdia que impregna toda a existência e que é motivo de tristeza e de choro. A voz de Erasmo mostra-se mais lamentosa

nos últimos anos, face ao panorama de uma Cristandade assolada pelo *dissidium*, sobretudo por causa da *tragoedia* em que se transformara o protesto de Lutero.

Mas os seus contemporâneos nem sempre foram complacentes ou mesmo compreensivos para com essa sua denúncia, dizendo alguns que Erasmo era a galinha que tinha chocado o ovo de que nasceu Lutero.

Ora isto é particularmente patente na maneira como Erasmo foca a questão dos monarcas e dos frades, exemplos mais flagrantes e até escandalosos da guerra e da discórdia.

Conta-se que, na entrevista com o grande eleitor Frederico da Saxónia, destinada a preparar a audição de Lutero na sequência da promulgação, em Setembro de 1520, da bula *Exsurge*, Erasmo, perguntado em que é que Lutero havia realmente errado, respondeu: «*Lutherus peccavit in duobus, nempe quod tetigit coronam Pontificis, et ventres monachorum*» (Ferguson 1933: 125). A anedota indica que Erasmo, sem ter usado uma linguagem tão exaltada e sem apelar para a argumentação de Lutero contra o monacato, via nos frades o máximo exemplo desse desvio ou dessa degeneração que era o estado religioso dos cristãos do seu tempo. A asserção que aparecera logo na primeira edição do *Enchiridion* de que «*Monachatus non est pietas, sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile*» (de resto em perfeito paralelismo com uma frase da célebre carta a Paulo Volz, em 1519: «*In affectibus est Christi perfectio, non in vitae genere; in animis est, non in palliis aut cibis*») sintetiza o seu pensamento quanto a esse dissídio ou discordância radical entre o ideal do primitivo cristianismo, quando ainda nem sequer haviam surgido as *caerimoniae*, origem principal do mal presente, como escrevia na *Ratio*, ou sejam as regras e as credices que não eram mais do que sintomas paganizantes e judaizantes contrários da *puritas* evangélica e dos primitivos cristãos.

No terreno da Igreja, porém, não eram só os frades o exemplo dessa discórdia intrínseca aos males da religião naqueles dias; também bispos e até o papa: um dos escritos mais acutilantes contra a guerra, cuja autoria Erasmo nunca desmentiu cabalmente, embora autores haja que não a aceitam, é o *Dialogus Julius exclusus e coelis* (Hyma 1972), um violento manifesto contra o papa guerreiro Júlio II.

Os frades, sobretudo os pregadores, instigavam à guerra, na forma de cruzada contra os Turcos. Importa olhar um pouco para

este ponto, até porque é inseparável desse outro domínio da sua apreciação crítica dos monarcas e por conseguinte das razões da discórdia e da guerra. Mas não percamos de vista que os frades, porque pertencem ao primeiro círculo, e os príncipes, porque pertencem ao segundo círculo, tinham à sua conta as maiores responsabilidades no respeitante à situação que se vivia na Europa na segunda parte do decénio de 1520.

Na edição de 1522 dos *Colloquia familiaria* acrescenta um novo diálogo, com o título *Militaria sive Confessio militis*, que suscita na imaginação do leitor a imagem da guerra feita pelos mercenários – centrais, no entanto, na formação dos grandes exércitos da época, como o imperial –, uma profissão definida como anti-natural, de verdadeiros bandidos desrespeitadores dos preceitos e da moral cristã. Era o tempo das guerras entre os principais reis cristãos da Europa; Erasmo enaltece a paz de 1520 entre Carlos V e Henrique VIII, como fará mais tarde, em 1529, com a paz entre o Imperador e Francisco I de França. Mas, e isso é que entristecia Erasmo, a paz aparecia sempre como coisa frágil; o saque de Roma em 1527, que causou um enorme impacto na Europa, aliado ao desastre da batalha de Mohacs no ano anterior, onde morrera o rei Luís da Hungria, e o cerco turco a Viena em 1529 acabam por colocar Erasmo numa situação delicada.

Neste contexto, a questão da guerra contra os Turcos assumiu um relevo particular para Erasmo, porque vinha colocá-lo diante de um problema real: em que medida ou em que circunstâncias uma guerra podia ser defendida como justa?

No final de uma carta escrita em 1489 a Cornélio Gerardo de Gouda desabafava já o seguinte comentário: «E no entanto, meu caro Cornélio, nada mais detesto do que uma guerra civil; uma paz, ainda que injusta, parece-me preferível» (carta 29). Tinha então vinte anos. Mas trinta anos depois, na longa carta já citada a Paulo Volz que funciona como prefácio à edição do *Enchiridion militis Christiani* que Frobenio imprime de novo em Basileia em 1518, afirmaria:

«*Efficacissima Turcas expugnandi ratio fuerit, si conspexerint in nobis elucere, quod docuit et expressit Christus*» (Holborn, p. 6).

A guerra contra os Turcos pode ser defendida de forma eficaz se as pessoas virem brilhar em nós aquilo que Cristo ensinou e pro-

clamou. Note-se a precisão imposta à expressão da ideia, como se dissesse: se e só se. A equação argumentativa está subjacente a tudo quanto escreveu sobre o assunto: se o cristão está imbuído do ensinamento da doutrina e da piedade oriundas de Cristo, então podia admitir-se a defesa de uma guerra que fosse justa pelos objectivos visados. Por isso não parece que haja quebra de ideias na *Vtilissima consultatio de bello Turcico inferendo*, saída em 1530, onde não deixa de reafirmar o cortejo dos males da guerra:

«*Bellis, latrociniis, civibus tumultibus, factionibus, expilationibus, pestilentibus, penuriae, fami, in tantum assuevimus, ut iam pro malis non habeantur*» (*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdão (= ASD), III, 1986, p. 31, l. 20-22).

O que neste como noutros escritos ele denuncia, revelando uma observação perspicaz da política – suas movimentações, sua propaganda, seus interesses – faceta que tanto nos faz lembrar o Eça de Queirós das *Cartas de Inglaterra*, é a inconsequência de uma defesa da cruzada contra os Turcos com o pretexto de os converter, quando os cristãos – o papado, os príncipes, os frades – mostravam tamanho desrespeito pela doutrina de Cristo, emaranhados que estavam nas cerimónias, nas dissidências, nas credices, enfim naquilo que ele designa depreciativamente por *superstitiones*. Mais, verdadeiramente repugnante: na *Querela Pacis* denuncia o escândalo de príncipes cristãos fazerem a paz com os Turcos para se empenharem em guerras com outros príncipes cristãos, ou então de bispos litigiarem com cabidos, ou de frades e ordens religiosas – franciscanos, dominicanos principalmente – se guerrearem entre si, muitas das vezes por interesses que nada tinham a ver com a fé e a piedade. Comparados com esses cristãos, pagãos como Sócrates, Cícero ou Séneca detinham uma enorme superioridade moral.

Na parte inicial destas linhas aludiu-se a um pequeno tratado que Erasmo escreveu aos vinte anos, o *De contemptu mundi*, embora só publicado muito depois, em 1521, e ao diálogo *Epicureus*, que foi o último colóquio a ser incluído nos *Colloquia familiaria*, em 1533. Estes dois escritos têm servido a que vários autores sublinhem certa inconsequência no pensamento erasmiano, levados sobretudo por alguns passos deste colóquio, que contradiriam o ponto de vista mais marcadamente monástico do menosprezo das coisas terrenas

defendido no outro. De facto, um dos interlocutores do diálogo, Hedonius, faz um verdadeiro elogio de Epicuro, em termos que não escondem algum horacianismo:

«Quod si Epicurei sunt, qui suaviter viuunt, nulli verius sunt Epicurei quam qui sancte pieque viuunt. Et si tangit cura nominum, nemo magis promoteretur cognomen Epicuri, quam adorandus ille Christianae philosophiae princeps» (ASD, I-3, p. 731, l. 420-423).

Isto deve ser visto à luz daquilo que o mesmo Hedonius dissera linhas antes, quando denunciara o *dissidium* hipócrita entre o modelo de vida dos cristãos e as manifestações do seu viver concreto, feito de riquezas, pompas, honras, *«breuiter omni genere deliciarum»* (p. 728, l. 286-7), segundo se podia ver nos monarcas, pontífices e frades:

«audacter dicam hunc Franciscanum nudipedem, nodoso fune cinctum, tenuiter ac viliter amictum, ieiuniis, vigiliis ac laboribus attenuatum» (p. 728, l. 290-91).

Mas essa equiparação do cristão a Epicuro – ainda que uma nota filológica vise matizar o impacto: *«Graecis enim ἐπίκουρος auxiliatorem declarat»* (p. 731, l. 423) – causou escândalo. No entanto, aqueles que, mesmo modernamente, vincam a diferença face àquilo que Erasmo escrevera 40 anos antes, no *De contempu mundi*, não atentam em que no final dessa juvenil epístola doutrinária, direccionada para uma série de ensinamentos úteis ao bom comportamento religioso e moral do cristão, Erasmo, frisando é certo a impossível coincidência no mesmo indivíduo do deleite carnal e do espiritual, enunciava como primeiro gozo do espírito esse gozo epicurista de grau mais elevado que consistia em evitar a horrível tortura da consciência embrutecida.

Presente-se aqui uma sensibilidade delicada, que nos permite olhar mais de perto a paz e concórdia em Erasmo numa dimensão mais pessoal.

Erasmo começou por ser monge no convento dos cónegos regrantes de Sto. Agostinho em Steyn; mais tarde obteve a dispensa papal da sujeição às regras da vida conventual, mas nunca renegou nem a sua condição sacerdotal, nem o primitivo ideal monástico. Não é sem significado que na carta a Volz já várias aqui referida delineie esse ideal:

«*Talia fuerunt monachismi primordia, tales patriarchae. Deinde, temporis progressu paulatim cum opibus accreuerunt caerimoniae, refrixit germana pietas ac simplicitas*» (Holborn 1964: 19, l. 10-13),

e que logo a seguir deixe a pergunta:

«*Si magnificis vocabulis commovemur, quaeso te, quid aliud est civitas quam magnum monasterium?*» (l. 21-22).

Que outra coisa não deveria ser a cidade senão um grande mosteiro? Essa simplicidade e autêntica piedade primitivas reflectem não só o tópico humanista do *reuocare ad fontes*, mas muito especialmente também um anseio sentimental e espiritual do próprio Erasmo, indicando que o tema da paz e da concórdia não se pode reduzir-se, no seu pensamento, a uma perspectiva política e social. Para empregar as palavras de Georges Chantraine (1971 : 67), num dos mais interessantes estudos sobre Erasmo, «l'idéal monastique l'a mis sur le chemin de la vraie théologie».

O que aflora à superfície da expressão, sempre em latim, que outra língua nunca usou, afora ocasionalmente o grego, é uma sensibilidade epicurista na dimensão atrás aludida: uma repugnância pela rudeza, pela bruteza se não mesmo a bestialidade e torpeza de costumes e hábitos que se manifestam de tantas maneiras, desde os silogismos escolásticos às pompas ridículas de reis e pontífices, desde o estilo dos teólogos à ignorância dos frades, desde o ciceronianismo dogmático de autores italianos à pregação exagerada nos gestos e na voz dos frades pregadores, sobretudo franciscanos, desde a violência das máquinas de guerra, o estrondo das bombardas e o barulho horrendo das trombetas (Margolin 1969: 85) à sensualidade negadora da castidade no casamento. O tópico surge na correspondência de Erasmo já sexagenário (ex. cartas 1756 e 2073).

Tudo sinais do dissídio impeditivo da paz e da concórdia não só entre os cristãos no seu conjunto, mas sobretudo, como o *Enchiridion* desde 1503 vinha propondo aos inúmeros leitores, no interior de cada cristão, pois que era aí que o verdadeiro e mais difícil combate tinha lugar: a guerra contra os vícios, que exigia duas armas fundamentais, a *scientia* e a *precatio*.

Vale a pena citar, até pela sugestão realista, um passo desse último colóquio que é o *Epicureus*:

«*Quum adolescentes e scortatione nouam lepram, quam nunc ύποκορίζοντες quidam Neapolitanam scabiem appellant, sibi, vt fere fit, contrahunt, per quam toties sit illis in vita moriendum, semperque viuuum cadauer circumferendum, nonne belle videntur ύπκορίζειν*». (ASD, I-3, p. 726, l. 216-219).

Erasmus reporta-se à sífilis e aos efeitos que a doença provocava nesses jovens infectados, quais *viua cadauera circumferenda*, que se podiam ver por lado na Europa de então.

Como tudo isto estava longe de um ideal de vida espiritual e culta cristã, que é também um anseio do indivíduo Desidério Erasmo por uma mediania de vida, evocadora da horaciana *aurea mediocritas* – um dos adágios já constantes da 1ª edição de 1500 era o *Ne quid nimis* –, mas mais ainda se revia na *suauitas* e na *mansuetudo* da figura de Cristo, um ideal que nós podemos ler numa longa carta escrita em Fevereiro de 1523 a Marco Laurino com o intuito de desfazer boatos postos a correr sobre o seu alegado desaparecimento durante a Dieta de Worms, a qual deixa entrever a faceta desse Erasmo apreciado por tantos que o conheceram, como Damião de Góis, pela sua amabilidade, pelo valor que atribuía à *amicitia* (Chantraine (1971: 48): «L'amitié est comme le corollaire du goût littéraire: elle naît et se développe avec lui»), mas também preocupado com a saúde, apreciando o bom vinho de Borgonha – os maus faziam-lhe mal à vesícula –, o convite para uma boa refeição, em que fossem servidos bons pescados – desde que não cheirassem mal... – e boas frutas, na companhia de pessoas cultas, certamente propícias a conversas do tipo da que idealizou em alguns dos *Colloquia*. Dizia ele aí: «eu não posso senão odiar as dissensões e amar a concórdia e a paz».

Acreditemos; aliás, porque haveríamos de duvidar? Mas num outro passo dessa mesma carta a Marco Laurino evoca, aplicando-o a si, o apólogo das árvores no *Livro dos Juízes* (IX, 8,11), onde a figueira recusa ser rainha das outras árvores para não ter de renunciar à doçura e ao seu excelente fruto. Quem ficou com o lugar? A silva coberta de espinhos!

Um Erasmo doce e sem espinhos? Nem todos os contemporâneos o classificariam desse modo.

Na época em que escreve este colóquio Epicureus está doente; tem 63 anos; faz editar em 1534 um de *Praeparatione ad mortem liber*, seu «verdadeiro testamento espiritual» (Halkin 1992: 78). Num passo do *Epicureus*, certamente lembrado do *de Senectute* ciceroniano, vê

na velhice, mau grado os inconvenientes físicos, os benefícios de uma tranquilidade não totalmente alheia à utopia do monaquismo primitivo, reflectindo as aspirações manifestadas já nas primeiras cartas juvenis. Mas já no *Carmen de senectute*, escrito em 1506, aos 40 anos, enquanto atravessava os Alpes a caminho da Itália – e Erasmo escreveu alguns poemas, muitos de assunto religioso –, ponderava:

«*Et citius atque nosmet
Plane vivere senserimus, iam vivere fracti
Repente desinamus*» (v. 38-40)

(Reedijk 1956)

O *Carmen de Senectute* reflecte as reflexões de um Erasmo no meio da vida, quando se tornava cada vez mais larga e polemicamente conhecido na Europa da cultura e da política, mas deixa transparecer não só uma sensibilidade à ideia de precariedade da vida terrena – tema que, antes de se tornar barroco, era já do monaquismo medieval –, como também a sua aversão aos sinais do exagero, de que era exemplo a *vehementia* dos jovens, o que o levara em 1500, nesse adágio *Ne quid nimis*, a evocar o Livro III da *Retórica* de Aristóteles para condenar as *immoderatae affectiones* dos jovens, e na *Querela Pacis* a aconselhar os monarcas a evitarem gente moça nos seus conselhos.

Escrita vinte anos depois, a frase citada no início destas páginas, *Vitae nec me taedet nec sum avidus*, documenta, na figura retórica da *sinceritas*, essa reflexão de fundo monástico que Erasmo não largou ao longo da vida. Paz e concórdia eram também isso.

Bibliografia

- ALLEN, P.S. – GARROD, H.W. eds. (1992), *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Oxford, Oxford University Press (reimpr.).
- BOTHA, A. D. (1992), “Aspects of Prophecy in Virgil’s *Aeneid*”, *Akroterion* 37: 6-14.
- CAIRNS, Douglas L. (ed.) (2001), *Oxford Readings in Homer’s Iliad*, Oxford, Oxford University Press.
- CAMPS, W. A. (1969), *An introduction to Virgil’s Aeneid*, Oxford, Oxford University Press.
- CHANTRAINE, G. (1971) «Mystère» et «Philosophie du Christ» selon Erasme, Namur, Gembloux.
- CHANTRAINE, Pierre (1999), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Paris: Klincksieck.
- CLOUD, D. (1995), “Roman poetry and anti-militarism”, in J. Rich – G. Shipley, *War and Society in the Roman World*, London, Routledge: 113-138.
- CORNELL, T. (1995), “The end of Roman imperial expansion” in J. Rich – G. Shipley, *War and Society in the Roman World*, London, Routledge: 139-170.
- COSTA, A. (2005), *Heraclito. Fragmentos Contextualizados*, Lisboa, INCM.
- DESERTO, Jorge (2010), “Inveja e Emulação em Aristófanes”, in Belmiro F. Pereira e Jorge Deserto (eds.), *Symbolon II: Inveja e Emulação*, Porto, Flup: 29-51.
- FELSON, Nancy & SLATKIN, Laura (2006), “Gender and homeric epic”, in Fowler, R., *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge, Cambridge University Press: 91-114.
- FERGUSON, W.K. (1933), *Opuscula Erasmi. A Supplement to the Opera Omnia*, The Hague, M. Nijhoff.
- FOUCAULT, M. (2004), *Discurso y verdade en la antigua Grecia*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- GALINSKY, K. (1988), “The anger of Aeneas”, *AJPh* 109: 321-348.
- GALINSKY, K. (1996), *Augustan culture. An interpretative introduction*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- GRANSDEN, K.W. (1976), *Virgil, Aeneid, Book VIII, Cambridge Greek and Latin Classics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GUZMÁN HERMIDA, J. M. (1979-1980), *Isócrates. Discursos*. Vols. I-II. Madrid, Editorial Gredos.
- HALKIN, L.E. (1992), *Erasmus*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

- HELLEGOUARC'H, J. (1972), *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres.
- HINGLEY, R. (2005), *Globalizing Roman Culture. University, diversity and empire*, London, Routledge, .
- HOLBORN, H. ed. (1964), *Desiderius Erasmus Roterodamus. Ausgewählte Werke*, Munique, C.H. Beck.
- HOUAISS, A. e Salles Villar, M., eds. (2005), *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa, Temas e Debates.
- HYMA, A. (1972), *The Life of Desiderius Erasmus*, Assen, Van Gorcum.
- JAEGER, W. (1939-44), *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. Oxford, Oxford University Press.
- LAIRD, Andrew, ed. (2006), *Ancient Literary Criticism*. Oxford, Oxford Classical Press.
- LANA, I. (1987), *La concezione della pace a Roma. Lezioni*, Torino, G. Giappichelli.
- LLOYD, Geoffrey E.R. (1966), *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LÓPEZ EIRE, Antonio. (2002), *Poéticas y Retóricas Griegas*, Madrid, Editorial Síntesis.
- LOURENÇO, Frederico (2005), *Homero. Ilíada*, Lisboa, Cotovia.
- LYNE, R. O. A. M. (1983), "Vergil and the Politics of War", *CQ* 33: 188-203.
- MARGOLIN, J.-C. (1969), *Recherches érasmiennes*, Genebra, Droz.
- MARGOLIN, J.-C. (1973), *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, Paris, Aubier- Montaigne.
- MATHIEU, G. e Brémond, É., eds. (1972a), *Isocrate. Discours*. Vol. I. Paris, Les Belles Lettres.
- MATHIEU, G. e Brémond, É., eds. (1972b), *Isocrate. Discours*. Vol. IV. Paris, Les Belles Lettres.
- MATHIEU, G. e Brémond, É., eds. (1987), *Isocrate. Discours*. Vol. II. Paris, Les Belles Lettres.
- MATHIEU, G., ed. (1991), *Isocrate. Discours*. Vol. III. Paris, Les Belles Lettres.
- NEWIGER, Hans-Joachim (1996) [1975], "War and Peace in Aristophanes", in Erich Segal (ed.), *Oxford Readings in Aristophanes*, Oxford, Oxford University Press: 143-161.
- NIGHTINGALE, A. W. (2006), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- OLIVEIRA, Francisco (2008), *Cícero, Tratado da República*, Lisboa, Círculo de Leitores / Temas e Debates..
- OSTWALD, Martin (2009), *Language and History in Ancient Greek Culture*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- PAPILLON, T. L. (2004), *Isocrates II*. Austin TX, University of Texas Press.
- PHILLIPS, M.M. (1964), *The Adagies of Erasmus*, Cambridge.

- PRIETO, M.H.U. (1989), *Política e Ética. Textos de Isócrates*. Lisboa, Editorial Presença.
- PUTNAM, M. C. J. (1981), “Pius Aeneas and the metamorphosis of Lausus”, *Arethusa* 14: 139-155.
- PUTNAM, M., C., J. (1987), “Virgil’s Inferno”, *MD* 18: 165-202.
- QUIJADA SAGREDO, Milagros (2011), “El Eurípides tardío y los límites de la tragedia”, in Milagros Quijada Sagredo (ed.), *Estudios sobre Tragedia Griega. Eurípides, el teatro griego de finales del siglo V a. C. y su influencia posterior*, Madrid, Ediciones Clásicas: 31-48.
- QUINN, K. (1968), *Virgil’s Aeneid. A critical description*, London, Routledge & Kegan Paul.
- REEDIJK, C. (1956), *The Poems of Desiderius Erasmus*, Leiden, Brill.
- ROCHA-PEREIRA, M., H. (2002), *Estudos de História da Cultura Clássica, II Volume: Cultura Romana*, Lisboa, F. Calouste Gulbenkian (3ª ed).
- RODRIGUES, N.S. (2005), *Mitos e Lendas de Roma antiga*, Lisboa, Livros e Livros.
- RUTHERFORD, R.B. (2001) [1982], «Tragic form and feeling in the *Iliad*», in CAIRNS (2001): 260-293.
- SCHAPS, David (1982), “The Women of Greece in Wartime”, *CPh* 77: 193-213.
- SHELTON, J.-A. (1988), *As the Romans Did. A Sourcebook in the Roman Social History*, Oxford, Oxford University Press.
- SIFAKIS, G.M. (1992), “The Structure of Aristophanic Comedy”, *JHS* 112: 123-142.
- SILK, Michael S. (2000), *Aristophanes and the Definition of Comedy*, Oxford, Oxford University Press.
- SILVA, Maria de Fátima Sousa e (coord.) (1998; 2011; 2004), *Representações de teatro clássico no Portugal contemporâneo* (vols I, II e III), Coimbra, Faculdade de Letras.
- SOMMERSTEIN, Alan H. (1998), *Aristophanes, Acharnians*, Warminster, Aris & Phillips.
- SOMMERSTEIN, Alan H. (2009), *Talking about Laughter – and other studies in Greek comedy*, Oxford, Oxford University Press.
- TAPLIN, Oliver (1983), “Tragdy and Trugedy”, *CQ* 33: 331-333.
- TAPLIN, Oliver (1986), “Fifth Century Tragedy and Comedy: a Synkrisis”, *JHS* 106: 163-174.
- TAPLIN, Oliver (1996), “Comedy and the Tragic”, in Michael S. Silk (ed.), *Tragedy and the Tragic: Greek Tragedy and Beyond*, Oxford, Clarendon Press: 187- 202.
- TAPLIN, Oliver (2001) [1980], «The shield of Achilles within the *Iliad*», in CAIRNS (2001): 342-364.
- TOLL, K. (1997), “Making Roman-Ness and the *Aeneid*”, *CA* 16: 34-56.

- TOO, Y.L. (1995), *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TOO, Y.L. e Livingstone, N. (1998), *Pedagogy and Power. Rhetorics of Classical Learning*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WALCOT, P. (1973), "Aristophanic and Other Audiences", *G & R* 18: 35-50.
- WEES, H. van (2000), "The city at war", in Robin Osborne (ed.), *Classical Greece. Short Oxford History of Europe*, Oxford, Oxford University Press: 81-110.
- WILSON, J. R. (1969), "Action and emotion in Aeneas", *G&R* 16: 67-75.
- WOOLF, G. (1995), "Roman peace", in J. Rich — G. Shipley, *War and Society in the Roman World*, London 171-195.



BELMIRO FERNANDES PEREIRA

BELMIRO FERNANDES PEREIRA, PROFESSOR AUXILIAR DA FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO, TEM CENTRADO A SUA INVESTIGAÇÃO NO ESTUDO DA RETÓRICA E DO HUMANISMO DOS SÉCS. XV-XVI. ENTRE OUTROS TRABALHOS É AUTOR DE *AS ORAÇÕES DE OBEDIÊNCIA DE AQUILES ESTAÇÃO* (COIMBRA, INIC, 1991) E *RETÓRICA E ELOQUÊNCIA EM PORTUGAL NA ÉPOCA DO RENASCIMENTO* (LISBOA, INCM, 2012).

JORGE DESERTO

JORGE DESERTO É PROFESSOR AUXILIAR DA FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO. A SUA INVESTIGAÇÃO TEM COMO TEMA, ESSENCIALMENTE, O TEATRO GREGO, QUER AO NÍVEL DA PRODUÇÃO NA ANTIGUIDADE, QUER AO NÍVEL DA RECEPÇÃO. É AUTOR DE *FIGURAS SEM NOME EM EURÍPIDES* (LISBOA, 1998) E *A PERSONAGEM NO TEATRO DE EURÍPIDES – TRADIÇÃO E IDENTIDADE NA ELECTRA* (COIMBRA, 2007).



A COLEÇÃO **FLUP e-DITA**, DESTINADA A PUBLICAÇÕES DE INICIATIVA DOS DOCENTES DAS VÁRIAS ÁREAS CIENTÍFICAS, É UMA NOVA LINHA EDITORIAL, A PAR DA **CAPFLUP**, **HOMENAGENS FLUP** E **ORAÇÕES DE SAPIÊNCIA**, CRIADA NO ÂMBITO DE UM PROJECTO DE DINAMIZAÇÃO, INCENTIVO E PROMOÇÃO DA ACTIVIDADE CIENTÍFICA, PEDAGÓGICA E CULTURAL DA FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO.

ISBN: 978-989-8648-36-5



U. PORTO

FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO