



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 IV

MEDO E ESPERANÇA

Em...

Ésquilo

Tucídides

Plutarco

Séneca

Santo Agostinho

Carlos de la Rica

editado por

BELMIRO FERNANDES PEREIRA

ANA FERREIRA

PORTO 2014

FICHA TÉCNICA

TÍTULO: SYMBOLON IV – MEDO E ESPERANÇA

ORGANIZAÇÃO: BELMIRO FERNANDES PEREIRA E ANA FERREIRA

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: 978-989-8648-37-2

ÍNDICE

IN LIMINE	
Belmiro Fernandes Pereira	5
MEDO E ESPERANÇA EM ÉSQUILO: O CASO DE <i>OS PERSAS</i>	
José Pedro Serra	9
MEDO E ESPERANÇA EM TUCÍDIDES: DOIS FACTORES DINÂMICOS DE PROGRESSO E DE HISTÓRIA	
Maria de Fátima Silva	19
MEDO E ESPERANÇA COMO CONDICIONANTES DA ACTUAÇÃO DO HOMEM DE ESTADO EM PLUTARCO	
Ana Ferreira	31
O MEDO E A ESPERANÇA NA OBRA DE SÉNECA	
Paulo Sérgio Margarido Ferreira	43
MEDO: DE QUÊ? ESPERANÇA: COMO? A PROPOSTA DE AGOSTINHO DE HIPONA	
Paula Oliveira e Silva	75
ANTÍGONA, “A RAZÃO SUPREMA DA LIBERDADE”: INTERTEXTO E METATEATRO NA RECRIAÇÃO DE CARLOS DE LA RICA (1968)	
Carlos Morais	97
BIBLIOGRAFIA.....	109

In Limine

A definição aristotélica de homem como ‘animal sociável’, πολιτικὸν ζῷον (Arist., *Pol.* 1253a4), não será estranha às ideias de paz e concórdia que, como vimos no volume anterior, já na Grécia, e mais ainda em Roma, apresentavam forte coloração política. A fala, o *logos* apanágio dos homens, cumprindo o seu fim, quando declara o que é útil e prejudicial, o que é justo e o que é injusto, torna-se factor de civilização, produz a cidade, gera a política. Mas a paz e a concórdia – a comunhão de interesses e a adesão à lei, dirá Cícero – numa concepção utilitarista respondem sempre a emoções anteriores e fundamentais: aqueles estados e os seus contrários, paz e guerra, concórdia e discórdia, resultariam de acções motivadas pelo medo ou pela esperança.

Na verdade, de todas as *provas* tratadas por Aristóteles no II livro da *Retórica*, o medo, *phobos*, parece ser a paixão mais universal, não só por a partilharem todos os povos e culturas mas também os animais superiores. Diz o Estagirita que «o medo consiste numa situação aflitiva ou numa perturbação causada pela representação, *phantasia*, de um mal iminente, ruinoso ou penoso», (*Rh.* 1382a) e que, se não envolve um juízo moral, obriga a pensar, a deduzir a partir de sinais um risco possível, um perigo iminente. Já a representação da ausência de uma ameaça, a confiança, *tharsos*, constituiria a emoção contrária e assim como o medo, emoção neutra que quando degenera em vício significa cobardia, *tharsos* poderia tomar também

o valor de virtude para significar coragem. É neste ponto que surge no pensamento aristotélico a esperança propriamente dita, *elpis*, emoção que está para o futuro como a memória está para o passado.

Aqui conviria remontar a Hesfodo para ver como *elpis* representa a busca de sentido, esforço sem recompensa, porque expectativa que permanece ambivalente ou enigmática: «a mulher (...) ergueu a grande tampa da vasilha,/ e dispersou [os males e as doenças], preparando para a humanidade funestos cuidados./ Dentro da vasilha, na morada indestrutível,/ abaixo do rebordo, ficou apenas a Esperança. Essa/ não se evolou. Antes, já ela tornara a colocar a tampa (...)» (Hes. *Op.*, 94-98). A esperança começa, pois, por ser pensamento, conjectura, uma expectativa que se pode tornar mais ou menos iminente, mas só no Novo Testamento *elpis* ganhará de facto o significado de esperança de bem, logo acrescentando ao sentido moral o valor escatológico de virtude eminentemente cristã, a *elpis/ spes* das virtudes teológicas, fé, esperança e caridade. São Jerónimo, retomando Séneca e os estóicos, para cristianizar as *quattuor perturbationes* das *Tusculanas*, substituirá o *gaudium* ciceroniano por *spes*. Retomando a tríade paulina das virtudes teológicas, com Santo Ambrósio e Santo Agostinho, S. Jerónimo tornará mais clara a oposição *spes/ metus*, ainda quando distingue *metus* de *timor*, o medo genérico, digamos, do medo de um mal prestes a acontecer. *Timor* também pode ser virtuoso, enquanto temor de Deus.

Estes são outros usos, estranhos à situação retórica. Medo e esperança no tratado de Aristóteles e, precipuamente, na retórica e na literatura latinas são emoções suscitadas pelo futuro, paixões retóricas e, mais que tudo, paixões políticas, «Para que sintamos medo é preciso que haja alguma esperança de salvação pela qual valha a pena lutar. E aqui vai um sinal disso: o medo leva as pessoas a deliberar, ao passo que ninguém delibera sobre casos desesperados» (*Rh.* 1382b).

Com efeito, se na tripartição aristotélica dos géneros oratórios o discurso forense se ocupa do passado e o epidíctico do presente, a oratória deliberativa, quer dizer, o discurso político, versa sobre o futuro, para se ocupar do útil e do honesto, do que é vantajoso ou prejudicial, tratando, perante membros de um conselho ou de uma assembleia, «assuntos passíveis de deliberação, aqueles que naturalmente se relacionam connosco e cuja produção está em nossas mãos» (*Rh.* 1359a). Por isso, medo e esperança são tão importantes já em

Homero (Heitor enquanto aguarda Aquiles toma conselho consigo mesmo, *Il.* 22), em Ésquilo e, sobretudo, nos historiadores. É que o medo não é irracional, pelo contrário, chama à deliberação, convoca a reflexão, obriga a avaliar a situação, suscita a discussão política. Um excelente exemplo encontra-se na obra de Cícero, especialmente nos discursos políticos e nas cartas, mas também se podia tomar de Eneias ou de Dido, personagens agitadas por *metus* e *spes* no poema épico de Virgílio.

A Cícero pouco interessa a noção de *spes*, a não ser de forma negativa ou oblíqua. Mais vezes se refere a *desperatio*, uma «aegritudo sine ulla rerum expectatione meliorum» (*Tusc.* 4.18). *Spes* serve-lhe sobretudo para delinear com precisão o sentido de *metus*: «si spes est expectatio boni, mali expectationem esse necesse est metum» (*Tusc.* 4.80). Ora se no plano pessoal esta redução é evidente, como se pode ler nas epístolas do exílio em que dá conta a Ático ou aos amigos das suas aflições, temores e esperanças, nos discursos ainda mais se frisa a incidência política de *metus* e *spes*, por exemplo, nas *Orationes in Catilinam* e *Post reditum*, no *Pro lege Manilia* ou no *De provinciis consularibus*. Na quarta Catilinária, o Arpinate assenta a *dispositio* da *oratio* nos receios do Senado quanto à eventualidade de os conjurados assassinares o cônsul, ou as mulheres e as crianças dos *optimates*, de matarem as Vestais, de destruírem a cidade pela espada e pelo fogo. O orador insiste nas ameaças à segurança pessoal para fazer do medo um força activa que sustenta e mantém o debate. Nos discursos de Cícero o medo motiva a acção política, o medo de um político com demasiados poderes, o medo de inimigos internos, o medo de inimigos externos, por exemplo, dos Gauleses no *Pro Fonteio*. Do mesmo modo, no plano das circunstâncias contingentes, pode a *spes* conduzir à acção, a esperança de vitória nas eleições, de alcançar determinado cargo, de alcançar triunfos militares. Que o medo e a esperança constituem emoções básicas do discurso político comprovam-no ao longo dos séculos inúmeros exemplos.

Em Roma, a 31 de Agosto de 1481, D. Garcia de Meneses, bispo de Évora, surpreendeu o papa Sisto IV e o colégio dos cardeais com uma *oratio* latina que foi sem dúvida um dos primeiros e mais brilhantes discursos do Humanismo português. Logo na *propositio* declara o orador que vai discorrer sobre a utilidade e imperiosa necessidade de fazer a guerra contra os Turcos. Muitos tinham deplorado a queda de Constantinopla, muitos tinham posto diante dos

olhos a ameaça que representava o avanço islamita, importava agora a acção. Por isso, o essencial do discurso vai para a longa *argumentatio*, composta de confirmação e refutação, de *Turcarum bello*, onde trata do *utile*, reúne argumentos e exemplos, por forma a realizar o *officium suadendi*. Assim se desenvolve a *oratio* até à *conclusio*, entre *metus*, afastado na *argumentatio*, e *spes*, os afectos que conformam o discurso deliberativo. Conclui D. Garcia os argumentos baseados no medo, a favor da cruzada contra o Turco, com um sinal de esperança para as forças cristãs, a morte de Maomé II, o conquistador de Constantinopla, ocorrida nesse mesmo ano de 1481.

As emoções tratadas por Aristóteles no livro II da *Retórica* voltam à colação num dos livrinhos mais famosos do período do Renascimento. No *Enchiridion militis Christiani*, Erasmo evoca os sentimentos de medo e de esperança como os mais típicos de quem deseja progredir na vida espiritual. Estabelecendo uma correlação entre ambas as paixões, o roterdamês exorta o soldado-cortesão a procurar o refúgio da vida ignota e a temer as vicissitudes e contratempos da vida pública; aí, longe do bulício e das ambições do mundo, seguindo os preceitos do ‘epicurismo cristão’, pode o leitor esperar encontrar a *beata tranquillitas*.

A consciência, ainda que difusa, da pertinência política do medo e da esperança continuou bem viva, até hoje. Se Napoleão lembrava que «on ne conduit le peuple qu’en lui montrant un avenir; un chef est un marchand d’espérance» (*Pensées pour l’action*), o homem público que mais sucesso obteve nos últimos anos graças à persuasão não esqueceu o poder retórico destas emoções e a sua centralidade no discurso político. Barack Obama, como se sabe, construiu a sua primeira vitória presidencial em 2008 empregando a retórica destas emoções, a retórica do medo e da esperança. Se *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream* (New York, Crown, 2006) não ignora um breve manual de campanha muitas vezes recordado na política americana, o *Commentariolum Petitionis* de Quinto Cícero, é de notar que Obama terá ouvido pela primeira vez a expressão *audacity of hope* numa pregação do Reverendo Jeremiah Wright na Trinity United Church of Christ, *slogan* que, recorde-se, a partir do discurso feito na Convenção Democrata de 2004 tornou Obama um fenómeno mediático depois consagrado pela Academia Sueca com o prémio Nobel da Paz.

Medo e Esperança em Ésquilo: o caso de *Os Persas*

As palavras, fértil solo para a inteligibilidade do real e para a expressão dos afectos, têm a sua história. As vicissitudes semânticas que as acompanham testemunham de um modo eloquente e expressivo as mudanças no pensamento e as alterações no sofrido pulsar do coração humano. No recorte cognitivo que desenha, a “esperança” arrasta um sentimento denso e profundo, próprio de quem sente a vida – o seu sentido e o seu alcance – nessa esperança implicada. Importa, pois, antes de mais, esclarecer esse conceito, sobretudo quando a longa tradição cristã, que de um modo ou de outro nos teceu e nos tece, longamente se demorou no esclarecimento e no uso do termo.

Erguida a partir da herança cristã, a esperança designa não tanto um desiderato contingente no indomável futuro colocado, como uma expectativa seguramente lançada, tal âncora firmada numa promessa ou numa certeza de que se não duvida. Mais concretamente, a “esperança” cristã, virtude teologal indissociável da fé, funda-se na aceitação da revelação do plano de Deus para os homens, cujo momento central é a encarnação, a morte e a ressurreição de Cristo, luz primeira da História da Salvação. Neste contexto, a esperança possui uma dimensão temporal, histórica e escatológica que integra a certeza das promessas por Deus já reveladas, aqui e agora.¹

¹ É curioso verificar que não se encontra o termo esperança nos Evangelhos que são, antes de mais, mensagem de fé. Foi o adiamento da expectativa

A esperança é, assim, o espessamento temporal da vivida certeza da fé, certeza do chamamento de Deus, da vitória sobre a morte, da vida eterna. Entendida desta forma, e consistindo o desespero na negação ou no afastamento do plano salvífico de Deus, a esperança expressa-se e prolonga-se numa serena confiança e numa tranquila paciência que os terrenos medos não podem fazer ruir. É neste sentido que S. Paulo afirma que a esperança não engana.²

O mundo grego clássico, obviamente, não pensa de acordo com estas categorias. Estranhos à ideia de Verdade revelada, distantes de uma visão profético-escatológica da história, entendida como lugar próprio da teofania, os antigos gregos entendiam a esperança como uma das respostas possíveis à incerteza da mudança, e ao jogo dos acasos, das dependências e das contingências. Ignorado o plano salvífico de Deus revelado na História, porque não pensado e porque *fora* do pensamento, a “esperança” muda-se de confiante espera em sobressaltado desejo no agitado e incerto devir das coisas. Voz de anseios, cadinho de sonhos, murmúrio de indecisas possibilidades, a esperança, presa e restringida ao reino das coisas humanas, é uma modelação de futuros desiderativos, coroando a fragilidade do homem e a insuficiência e finitude do seu gesto. Neste contexto, com razão se afirmará, como de resto se supõe e ecoa na designação genérica deste colóquio, que a morada próxima da esperança é o medo – não a paciente confiança –, pois o medo insinua-se e ergue-se no seio da sempre débil esperança. Esta conexão radical entre a esperança e o medo torna-se claramente perceptível a partir do próprio entendimento do que é o medo, φόβος. Socorramo-nos das palavras de Aristóteles:

da Parusia – da segunda vinda de Jesus – que forneceu o enquadramento histórico e teológico do desenvolvimento da noção de esperança. O descrédito da esperança, que se fundava na certeza de um Reino de Deus que já está presente, mas que ainda está para vir na sua plenitude, acompanhada da notícia da “morte de Deus”, atravessa todo o século XX. A peça de Samuel Beckett, *En attendant Godot*, é exemplo privilegiado desta dissolução e esvaziamento da esperança. Para uma apreensão genérica do sentido da fé no cristianismo ver Harent (1924: *s.u.* *Ésperance*, col. 605-676); Jacquemet (1956: *s.u.* *Ésperance*, col. 445-459); Wetzler (1871: *s.u.* *Vertus Théologiques*).

² Cf. *Epístola aos Romanos* 5, 5-6: “*spes autem non confundit, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.*”

“Ἐστω δὴ φόβος λύπη τις ἢ παραχρῆ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ. οὐ γὰρ πάντα τὰ κακὰ φοβοῦνται, οἷον εἰ ἔσται ἄδικος ἢ βραδύς, ἀλλ’ ὅσα λύπας μέγαλας ἢ φθοράς δύνανται, καὶ ταῦτα ἐὰν μὴ πόρρω ἀλλὰ σύνεγγυς φαίνεται ὥστε μέλλειν.”³

O surgimento do medo resulta, pois, de uma percepção, isto é, de um juízo de acordo com o qual um mal próximo que nos pode acontecer, ameaça séria, real e terrível contra a qual não há nem prevenção, nem fuga segura. Perante a possibilidade de desgraça próxima, a nossa atitude é sobretudo sofredora, passiva, impotentes espectadores de um teatro que nos tem por vítimas. Se o sofrimento que no horizonte se insinua fosse coisa trivial ou muito distante, ou se contra ele pudéssemos impor a nossa força e o nosso engenho, então, não haveria lugar para quaisquer receios e o medo esfumar-se-ia como logro infantil. A superação do medo e a dissolução de qualquer tragédia possível, perceptíveis na serena expectativa de Sócrates escutando a sentença do tribunal e aguardando a morte, é, no fundo, a herança da sagesa platónica, firme na Ideia de Bem, e no não-ser do mal e da tragédia, simples comprazimento de estultos e ignorantes. Se, porém, reconhecendo a nossa vulnerabilidade e o alcance estreito da nossa acção, admitimos que um mal, independentemente dos nossos méritos, pode cair sobre qualquer um dos mortais, ao mesmo tempo que alimentamos uma mais ou menos débil esperança de a ele escaparmos, então o medo e esperança apresentam-se como emoções adequadas à nossa humana condição de seres às mãos de forças que nos submetem e que sobre nós imperam, seres atirados para um sempre surpreendente turbilhão de alegrias e de dores, de luz e de sombra.⁴ Saliento o carácter indomável e

³ Cf. *Retórica* 1382a 21-25: “Admitamos que o medo seja uma dor ou uma desordem consecutiva à imaginação de um mal que está prestes a acontecer e que causa destruição ou dor; é que não se temem todos os males, por exemplo, ser injusto ou indolente, mas aqueles que podem trazer grandes dores ou ruína, e se estes se mostrarem não distantes mas próximos, de tal modo que estão perto de acontecer.”

⁴ Não é uma divergência quanto ao conteúdo da noção de virtude, mas a diferente atitude perante a possibilidade de “algo correr mal”, apesar do comportamento virtuoso, que distingue Aristóteles de Platão e, posteriormente, dos estóicos. Para estes, a tragédia será sempre uma destrutiva “ilusão” derivada da ignorância e da culpa. Para Aristóteles, porém, e com isto alguns consideram que o Estagirita salvou a tragédia das críticas platónicas, a tragédia pode sempre surgir na vulnerabilidade da condição humana, ainda que virtuoso seja o

imerecido do sofrimento possível, relativamente ao qual não há nem moralidade preventiva, nem outra forma de segura profilaxia. Esperança e medo radicam, pois, no horizonte entreaberto da felicidade ou da plenitude desejada, visão de um exilado assente nas volúveis e inconstantes águas da Fortuna.

Numa fórmula genérica, embora incapaz de apreender na sua complexa globalidade mas ainda assim tocando um dos seus aspectos centrais, podemos dizer que a tragédia representa acções que, de um modo ou de outro, implicam uma ruptura na harmoniosa ordem do universo, particularmente nas dimensões ético-política e religiosa. Por um crime de ὕβρις, de uma *insolência* pela qual se terá de expiar a culpa, por uma ἀμαρτία, um equívoco nascido na ignorância ou na parcialidade do conhecimento, pela mão poderosa da ἀνάγκη, da necessidade, que nos prende nas malhas de insuperáveis conflitos, por estes ou por outros caminhos o universo trágico expõe uma inquietante brecha, uma ferida aberta no correr da vida por onde a alegria, a harmonia e a paz se esvaem – ou podem esvaír – e por onde os sofrimentos, as desgraças e os males se espalham – ou podem espalhar. Subjacente às acções representadas, está sempre um desenho da situação do homem, confrontado com as forças e os poderes que o dominam, procurando, na sua especificidade de mortal, distinto dos animais⁵, encontrar o seu lugar próprio na terra, e orientar adequadamente as suas acções. Dos três tragediógrafos, é Ésquilo o que mais alargadamente forja o aspecto cósmico do δράμα, da acção. Confrontado com o destino, moldado na vida pelos desejos dos deuses, enganado sopro às mãos dos *daimones*, o homem procura, *tragicamente*, a terra onde assentar a sua habitação. Sempre em risco, sempre ameaçado, sempre vulnerável, o seu rosto é o da esperança e o do medo, na cíclica repetição análoga das suas alegrias e das suas desgraças. A esperança e o medo não constituem o nervo central do modo trágico do homem habitar a terra – este consiste na

homem sobre quem ela se abate. Sobre este assunto ver Halliwell (1984: 49-71); Nussbaum (1986; 1987: 129-177; 1992: 107-159).

⁵ O lugar do homem, ser mortal, é entre os deuses, imortais, e as feras selvagens, mortais como ele, mas selvagens. O sacrifício, de cunho *político*, continuamente o repete: aos deuses, que apenas se alimentam de néctar e de ambrósia, oferecem-se as gorduras e algumas entranhas, cujo odor sobe aos céus em sinal de culto; para os homens a carne do animal sacrificado, mas passada pelo fogo, isto é, *cozinhada*, distinguindo-se assim dos animais, que praticam a alelofagia.

radical finitude por múltiplos modos expressa –, antes resultam da declinação do possível a que a eventualidade da morte, a incerteza e a insegurança se abrem. Lampejando no tempestuoso mar do sofrimento humano, como precário abrigo entrevisto, a esperança, sempre abraçada a um temível tremor, expressa a possibilidade, embora ténue, da isenção ou do alívio, ainda que temporário, dos sofrimentos e dos males.

Um dos textos literários que melhor revela a natureza da esperança e do medo, não tanto para a descrição do surgimento da esperança e do medo, mas para a ilustração do significado de ambos na existência dos homens, encontra-se em *Prometeu Agrilhado*. Preso com cadeias de aço às rochas escarpadas do Cáucaso, Prometeu, depois de confessar a piedade sentida pelos mortais, deve ainda responder ao coro das Oceânides que o interrogam sobre a natureza do crime que mereceu tal violência de Zeus. O Corifeu pergunta:⁶

Xo. Μή πού τι προύβης τῶνδε καὶ περαιτέρω;
Pr. Θνητούς γ' ἔπαυσα μὴ προδέρκεσθαι μόρον.
Xo. Τὸ ποῖον εὐράν τῆσδε φάρμακον νόσου;
Pr. Τυφλάς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατάρκισα.
Xo. Μέγ' ὠφέλημα τοῦτο ἔδωρήσω βροτοῖς.

Corifeu – Acaso não foste ainda mais além do que contaste?
Prometeu – Sim, fiz com que os homens deixassem de olhar a morte de frente.
Corifeu – Que remédio encontraste para esse mal?
Prometeu – Enraizei neles cegas esperanças.
Corifeu – Grande vantagem deste aos mortais.

De acordo com estes versos, a esperança é dada aos mortais como um grande bem que lhes permitirá desviar o olhar da morte, esquecendo-a e libertando-se da sua presença obsessiva. Não deixa, porém, o homem de morrer, e por isso uma penosa ambiguidade borda e limita uma desconsolada esperança de asa cortada. A morte, esse negro muro que constantemente ronda e nos cerca, vale como estandarte de todas as limitações, sendo delas a expressão mais decisiva e aguda. Contra ela, incontornável e inflexível, ergue-se um fantasmagórico véu de logros e embustes, fios de *cegas* esperanças

⁶ Cf. West (1992: 246-250).

que nos sustêm, aliviando o nosso olhar distraído. Paradoxalmente, a esperança é o jogo do consciente adormecimento da consciência lúcida, desconsolado sorriso recortado em sombra. Do medo não fala o texto e, contudo, um medo tremente e mudo acompanha os versos, pois é o medo que demarca a linha do desastre possível que procuramos, meio adormecidos, evitar. A qualquer momento pode o canto ser interrompido.⁷ É, pois, neste contexto, próximo da amarga sabedoria do velho Sileno, que medo e esperança demarcam o seu território.

Medo e Esperança em *Os Persas*.

Ainda que não constituam o núcleo central mediante o qual a tragédia se revela, medo e esperança podem desempenhar um papel relevante na construção emotiva e *patética* da acção trágica pelo modo como intensificam as emoções e auxiliam a revelar a frágil condição dos humanos, o seu abandono às mãos de poderes que sobre eles dominam. O caso de *Os Persas* constitui um excelente exemplo. A acção que anima a mais estática de todas as tragédias gregas centra-se numa espera e numa esperança, numa longa espera da rainha Atossa e dos Fiéis do Reino que, no palácio de Susa, bem longe das terras helénicas, onde a sorte do império persa se decide, esperam pela notícia da sorte da batalha que opõe Gregos e Persas. E é sobre esta expectativa, moldada numa espécie de *asma estética* pelo carácter inconclusivo e demorado do sopro que a anima, que a tragédia se ergue. O medo e a esperança atravessam *Os Persas*, não como tema fundamental da tragédia,⁸ mas como voz emotiva e grave que, orientada com mestria dramática, acompanha a génese e a eclosão do trágico. Tal mestria, perceptível na intensificação do *pathos* ao longo do drama, apresenta-se logo nos primeiros versos. Depois de descrever, em cores nobres, magnânimas, heróicas, a

⁷ É justamente para esta ideia que aponta o conhecido provérbio grego de acordo com o qual ninguém pode dizer que é feliz antes de morrer.

⁸ Para a identificação do âmago trágico de *Os Persas*, ver Serra (2006: 365-394).

partida do exército persa para a Grécia,⁹ a grandeza confiante do relato é interrompida pela confissão de um inquietante sobressalto:

Χο. ἀμφὶ δὲ νόστῳ τῷ βασιλείῳ
καὶ πολυχρύσου στρατιάς ἤδη
κακόμαντις ἄγαν ὀρσολοπεῖται
θυμὸς ἔσωθεν – πᾶσα γὰρ ἰσχὺς
Ἀσιατογενῆς ὄχρωσε (...)

Corifeu – Sobre o regresso do rei e do seu exército de muitos homens, o meu coração, profeta de desgraças, aperta-se no meu peito; toda a força nascida na Ásia partiu (...)¹⁰

Este angustiado, apertado sobressalto assinala uma fissura na fundada confiança do coro, na expectativa dos Fiéis do Reino. Esta confiança funda-se no número e na força do exército persa, multidão de poderosos guerreiros, visão aterradora para qualquer inimigo. Não é por insensatez nem por desmesurada jactância que o coro, dando voz ao poder persa, afirma:¹¹

Χο. δόκιμος δ' οὔτις ὑποστᾶς
μεγάλῳ ρεύματι φωτῶν
ὄχυροῖς ἔρκεσιν εἴργειν
ἄμαχον κῦμα θαλάσσης
ἀπρόσοιστος γὰρ ὁ Περσῶν
στρατὸς ἀλκίφων τε λαός.

Corifeu. Ninguém, opondo-se, é capaz de conter com fortes diques a grande corrente de homens; invencível é a onda do mar. Irresistível é o exército persa e o seu povo de bravo coração.

Tanto quanto as expectativas humanas podem calcular, a força aterrorizadora dos guerreiros persas, constituída por homens que

⁹ “Corifeu – Diante de vós estão aqueles a quem chamam os Fiéis. Toda a nobreza persa partiu para a terra da Hélade, enquanto nós ficámos para guardar o palácio real, rico de opulência e de ouro” vv. 1-4.

¹⁰ Cf. vv. 8-12.

¹¹ Cf. vv. 87-92.

só de olhar fazem tremer, é poderosíssima e invencível.¹² Este é o resultado de uma expectativa fundada na análise das circunstâncias, sob o cálculo prudente de uma limitada razão humana. Mas – e esta adversativa é a semente da tragédia – mas... e se a invasão da Hélade, se a sedução do mar que os chama para a Europa for o resultado de um engano de um deus, de um deus que os quer perder,¹³ a eles, Persas dominadores, a quem um antigo destino assegurava a vitória enquanto permanecessem em solo da Ásia?¹⁴ Que pode um mortal quando os deuses, o destino, a necessidade ou a Ate decidem perdê-lo? O espasmo emotivo de temor e esperança que acompanha a presença do coro e da rainha não determina nem desencadeia a acção, mas faz vibrar a questão que está no âmago da tragédia, a saber, a consciência de que a imensa força do exército persa pode sair derrotada, se contra ela se opuser um deus, uma vez que toda a força dos mortais é força facilmente quebrável em distraído olhar dos deuses. É partindo da constatação de que o homem pouco ou nada é perante as instâncias que o dominam, o constroem e o manipulam que o medo e a fraca esperança se erguem como presenças *apropriadas* no horizonte dos homens. Presságios e sonhos – como o da rainha Atossa¹⁵ – são o temor e tremor constitutivos da humana debilidade, da mortal insegurança. É aqui, na radical consciência de que, afinal, nada podemos contra ventos superiores, de que estamos à mercê de forças que não dominamos, que medo e esperança encontram o terreno onde se enraízam. Porque nenhum gesto é seguro, porque a sorte dos jovens guerreiros da nobreza persa, “que a terra da Ásia alimentou”, é desenhada no tear do consentimento dos deuses e do destino é que o medo dilacera o coração de Atossa e dos anciãos que a rodeiam. Pela incerteza última de todas as empresas, pela possível vacuidade dos seus propósitos sentem os Persas um medo invadir-lhes o coração e dilacerar-lhes

¹² O párodo, particularmente vv. 1-33, acentua decisivamente a ideia do número e do aspecto terrível dos guerreiros persas, elementos que intensificam a ideia de poder daquele exército.

¹³ Cf. vv 93-96: “Co. Ao pérfido logro de um deus que mortal pode fugir? Quem, com pé ágil, pode libertar-se num salto feliz?”

¹⁴ Cf. vv. 102-107: “CO. Prevalencia um antigo destino vindo dos deuses que impunha aos persas ocuparem-se das batalhas que destroem as muralhas, do tumulto das cargas da cavalaria e da destruição das cidades.”

¹⁵ Ver vv. 176-214.

o peito, ou porque o tempo se alonga e as demoradas notícias não chegam,¹⁶ ou porque o Grande Rei permanece ausente, ou porque a Ásia, esvaziada,¹⁷ privada do braço viril que a defendia, se pode tornar presa fácil de cobiçosos olhares, ou ainda porque um antigo destino favorável impunha as fronteiras da Ásia para as conquistas dos Persas, ou, finalmente, porque nenhum homem pode fugir ao malicioso engano de um deus destruidor. Esculpidas no amargo sabor da experiência e revelando o perfil psicológico que a sorte e o acaso moldam, são claramente compreensíveis as palavras da rainha:¹⁸

ΒΑ. Φίλοι, κακῶν μὲν ὅστις ἔμπειρος κρυεῖ
ἐπίσταται βροτοῖσιν ὡς ὅταν κλύδων
κακῶν ἐπέλθῃ, πάντα δαιμαίνειν φιλεῖ.
ὅταν δ' ὁ δαίμων εὐροῆ, πεποιθέναι
τὸν αὐτὸν αἰεὶ δαίμον οὐριεῖν τύχης

“Rainha – Amigos, quem tem experiência de desgraças, sabe que, quando as ondas da desgraça se abatem sobre os mortais, estes tendem a atemorizar-se com tudo, e quando a divindade lhes é propícia, acreditam que o vento da sorte lhes será sempre favorável.”

O poder dos deuses, tão frequentemente afirmado¹⁹, no qual encontramos a causa primeira para a infelicidade dos homens

¹⁶ Cf. vv. 60-64: “CO. E assim partiu a flor dos homens da terra da Pérsia, por quem toda a região da Ásia que os alimentou geme com uma saudade ardente, e os pais, e as mulheres, contando os dias, tremem pelo tempo que se alonga.”

¹⁷ A ideia do esvaziamento da Ásia, privada da flor da juventude da nobreza persa, é um elemento decisivo na dimensão trágica do texto. Há um vínculo vital, por vezes envolto em traços eróticos, que une os Persas à Ásia e que a passagem do Helesponto destrói. Ver Serra (2002: 35-48); Harrison (2000).

¹⁸ Cf. vv. 598-602.

¹⁹ O poder dos deuses é continuamente afirmado. Ver, por exemplo, vv. 454-455: “Tão erradamente compreendeu o que estava a acontecer. Porque os deuses concederam aos Gregos a vitória no combate das naus (...)”. Ver ainda vv. 347, 373, 495-496, 904-905. A autonomia e a independência da acção humana é um dos temas centrais da tragédia grega. Nesta, dir-se-ia que o homem está ainda dependente do destino e dos deuses, mas procura demarcar um horizonte de acção que seja propriamente seu. Jean-Pierre Vernant (1982: 13-17) chamou ao contexto histórico desta meditação sobre a autonomia do agir humano o “momento histórico da tragédia grega”: Jean-Pierre Vernant, “Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques”.

(ὄμως δ' ἀνάγκη πημονὰς βροτοῖς φέρειν/ θεῶν διδόντων)²⁰ e, neste caso concreto, para a desgraça que tombou sobre os Persas (Co. ἕως ἄποτμον δαῖσις/δυσαιανῆ βόαν, /Πέρσαις ὡς πάντα παγκάκως/ <θεοὶ> θέσαν. αἰῆ στρατοῦ φθαρέντος.)²¹ determina também o perfil de toda a esperança possível. Esta é a consoladora confiança de que, por favor dos deuses, pode o homem ir evitando a sombra negra das desgraças. Consoladora, mas ingénua e ilusória porque cedo ou tarde o homem nada poderá fazer contra o mal que lhe bate à porta. Tarde para os imprudentes anseios de conquista, mas a tempo, sempre a tempo para os Persas compreenderem como ruíram as suas débeis esperanças: ²²

BA. ὦ στυγνὲ δαῖμον, ὡς ἄρ' ἔψευσας φρενῶν Πέρσας

Rainha – Ah! *Daimon* terrível, como tu iludiste os pensamentos dos Persas.

Desta forma, medo e esperança entrecruzam-se no destino daqueles que, incapazes de cavalgar as circunstâncias da vida, se entendem como escravos de impérios maiores, atirados para o turbilhão dos acasos, que ora os poupa, ora os esmaga. Neste contexto, medo e esperança podem contribuir para o cenário de onde emerge a generosidade heróica, enquanto amor ao gesto nobre e longínquo, para além dos temores e das esperanças, mas não constituem fonte de sabedoria. É o *pathos* que transportam, esse temor atávico de poder vir a sofrer um mal maior do que o merecimento de qualquer falta cometida, e ainda esta ilusória esperança de poder evitá-lo, é isto que provoca o repúdio dos homens sábios e levará Platão a expulsar os tragediógrafos da cidade ideal.

Ver ainda Vernant (1982: pp. 19-40 = “Tensions and Ambiguities in Greek Tragedy”, in *Interpretation: Theory and Practice*, Baltimore, 1969, pp. 105-121).

²⁰ Cf. vv. 293-294. “Ainda assim, é preciso que os mortais suportem os males enviados pelos deuses.”

²¹ Cf. vv. 280-283. “Solta um melancólico grito de infortúnio pelos infortunados Persas, porque os deuses decidiram tudo da pior maneira. Ai, ai, o nosso exército destruído.” O texto é, neste passo, de difícil leitura. Embora tenhamos seguido a citada edição de West, veja-se o extenso comentário de Garvie (2009). A ideia do infortúnio enviado pelos deuses é, porém, indiscutível.

²² Cf. vv. 472-73. Ver também vv. 260-261.

Medo e esperança em Tucídides: Dois factores dinâmicos de progresso e de história

Apesar de medo e de esperança serem factores subjectivos do fluir histórico, difíceis de captar através de testemunhos ou fontes, ou de quantificar em números – com a objectividade por que pugna o autor da *História da Guerra do Peloponeso* –, entram na lista dos pressupostos que o talento crítico de Tucídides e a sua capacidade dedutiva arrancam dos factos ou das circunstâncias conhecidas. São, portanto, entre outros, critérios de análise e de interpretação, que fazem do historiador ateniense um analista criativo e autónomo do fenómeno histórico, aquele que já foi designado por “o inventor da história política”¹. Reconhece V. Hunter (1982: 33): “Não há, na *História*, nenhuma outra emoção tão transversal como o medo. Numa qualquer combinatória com o poder, o medo está em geral no âmago das experiências colectivas”². A que W. Desmond (2006: 359) acrescenta: “A *História* é, de um certo ângulo, uma meditação sobre o medo – as variedades que apresenta, a sua ubiquidade, potência, ou até necessidade racional”. Porque o quotidiano da Humanidade é perigoso, o medo acompanhou toda a sua evolução, desde os tempos primitivos a outras fases mais sofisticadas da vida em sociedade.

¹ Stahl, *apud* J. Alsina (1970:347).

² J. de Romilly (1956) valoriza também este conceito e abona da sua importância em Tucídides com um levantamento vocabular de resultados expressivos.

O medo surge em Tucídides, logo nos capítulos que compõem a sua “Arqueologia”, como um factor de evolução e de progresso. Do seu ponto de vista, foi esse o sentimento – construtivo – que arrancou as populações da Hélade de um estádio próximo da barbárie e as obrigou a tomar as medidas necessárias, de modo a evoluírem para um outro estádio civilizacional mais avançado. É, portanto, um factor pro-activo, cujo poder o historiador pode abonar em pormenor, ao longo de sucessivas etapas dentro de uma cadeia de causa e consequência. Romilly (1956: 119) encarece a diferença entre *phobos* – “o medo emotivo e irracional, que de repente se apodera da alma e do corpo” – e *déos* – “a apreensão de ordem intelectual, que implica um cálculo em relação ao futuro e a consequente tomada de medidas correctas”. Tomando por base a distinção de sentido estabelecida pela helenista francesa, é óbvio que o receio que impulsiona este percurso civilizacional, identificado com *phobos*, provém de uma reacção espontânea, imposta pela necessidade, desprovida de cálculos ou objectivos consciencializados; assim, as primeiras etapas do progresso são vistas como o resultado de uma contingência ou a resposta intuitiva às necessidades elementares da criatura humana.

Em resultado da própria insegurança, que dominava em território helénico no tempo em que não existiam estruturas sociais ou políticas – na ausência de habitações protegidas ou de comunicações seguras, 1.5.1 –, as populações, obrigadas para satisfação das necessidades básicas a práticas nómadas, foram levadas a uma primeira reacção intuitiva, a de se armarem para enfrentar os riscos. Nessa estagnação primitiva, onde o medo motivou pobreza, isolamento e separatismo social, a tentativa de autoprotecção veio estimular um passo civilizacional importante: a partir dele, uma população basicamente rústica ganhava uma capacidade bélica, relevante no futuro. Em embrião, Tucídides sugeria um dos factores elementares, na sua perspectiva, do evoluir histórico: a implicação do potencial bélico com a estruturação política de cada comunidade, de onde resultará poder e prestígio.

A esta primeira reacção ao medo, ainda individual, seguiu-se outra, desta vez colectiva; se até então cada indivíduo tratava de proteger-se de per si, munindo-se de armas, era agora a colectividade que reagia à insegurança com a protecção de muralhas (1.7.1), imprimindo na Hélade um sentido elementar de sociedade. Com esta iniciativa fomentava-se estabilidade, identidade e coesão, dos

que partilhavam da segurança que uma fortaleza representava, por oposição aos que ficavam fora desses limites, como simples vizinhos ou como inimigos. Só então, abandonado o nomadismo por uma implantação estável, se progrediu para um outro estádio capaz de garantir tranquilidade e resistência. Que a própria geografia urbana da Hélade dependeu do mesmo sentimento é comprovado pela tendência que levou a que os agregados populacionais se implantassem mais no interior e evitassem a orla marítima, por temor das investidas dos piratas.

Sempre ditada pelo medo, sucedeu-se uma inevitável hierarquização política, sujeita a um jogo de dominadores e dominados. Porque Tucídides valoriza, neste preâmbulo arqueológico, a capacidade marítima como o principal factor de progresso e de supremacia, foi esse, do seu ponto de vista, o motivo que determinou o aparecimento de um primeiro foco de poder em Creta, onde Minos, um talassocrata, impôs uma reacção eficaz contra o medo que campeava: o controle do mar e dos piratas que o povoavam. Os mais fracos aceitaram, com o supremo argumento do medo perante o perigo, submeter-se aos mais fortes (1.8.2-3), dando assim origem ao que veio a fazer lei no xadrez político contemporâneo de Tucídides e que o historiador identifica como parte da *physis* política: a supremacia do mais forte. Estavam criadas as condições para o estabelecimento de tratados, alianças ou mesmo para a formação de impérios.

Se, nas ilhas, Minos estabelecia um bastião de resistência e de poder, no continente cabia a Micenas assumir posição equivalente, que se corporizou em Atreu (1.9.2); por temor dos Heraclidas, o povo de Micenas aceitou a autoridade do Pelópida, que lhe parecia “poderoso” e portanto um escudo de protecção eficaz. Ou seja, por um mesmo sentimento – de medo –, surgiam nas ilhas e em terra firme os dois primeiros bastiões de uma sociedade organizada, que a história inscreveu como período creto-micénico, cumprindo-se uma etapa decisiva para o futuro da Grécia.

Iam-se definindo, por vários comportamentos de autodefesa, as condições para um movimento militar e político relevante, em que pela primeira vez a Hélade, como um todo, ensaiou uma campanha de fôlego contra um inimigo comum. A guerra de Tróia impôs-se como paradigma de um processo aglutinador mais amplo, pela mobilização que conseguiu das diversas povoações disseminadas por toda a Grécia. No entanto, para este passo da maior relevância como

embrião de um jogo de alianças políticas pela primeira vez ensaiado entre os Aqueus, Tucídides, racionalizando os dados do mito – o juramento prestado a Tíndaro pelos pretendentes de Helena³ –, insiste no medo como a causa essencial (1.9.3): “Em minha opinião, foi em função da herança que recebeu e por deter, no domínio dos mares, maior força do que os restantes – não por empatia, mas por medo –, que Agamémnon conseguiu reunir aliados para essa expedição”.

Apesar da importância que a guerra de Tróia teve para o futuro político da Grécia, a verdade é que se não aproxima, em importância, do conflito contemporâneo que Tucídides se propõe relatar e comentar. Distinguem-nos, com evidência, os meios envolvidos, o número de forças empenhadas, a competência específica para o combate e o dispêndio económico exigido. Todas estas limitações poderiam ter sido inibidoras do empreendimento aqueu não fosse a esperança (ἤλπιζον, 1.11.1) supri-las, na base de uma improvisação de soluções condicionada pelo próprio evoluir das hostilidades e contingências da campanha⁴.

Deste primeiro grande esforço de guerra junto a Tróia, paradigma incontornável da guerra do Peloponeso prestes a iniciar-se, pode tirar-se ilações igualmente modelares; por trás dos acontecimentos concretos, dois sentimentos se mostraram determinantes para a filosofia política e militar do episódio: o medo como condição fundamental para o recrutamento de uma força à altura do empreendimento, e a esperança, como resposta às dificuldades concretas que a poderiam ter condicionado. Foi de uma feliz combinação de ambos que resultou a primeira grande façanha colectiva da Hélade: a conquista de Tróia.

Mais do que complementar o relato das actividades que, no tempo de Tucídides, envolveram toda a Grécia, esta “arqueologia” é um verdadeiro frontão da narrativa que se inicia⁵. É exactamente a

³ Ao mesmo tempo, Tucídides assume-se também como uma voz crítica da tradição homérica, ao reduzir às suas verdadeiras proporções um conflito que a épica tendia a engrandecer (Hunter 1982: 18).

⁴ Esta perspectiva tornou-se um tópico na descrição em Tucídides de outras campanhas além-mar. Outro exemplo paradigmático é a expedição contra a Sicília; as dificuldades logísticas foram, também neste caso, supridas pela esperança ateniense de obter no terreno abastecimento e recursos (6.1 sqq.).

⁵ Esta é também a opinião, entre outros, de A. Parry (1972: 51), que vê nestes capítulos (1.1-19) um espaço para afirmação das bases de uma teoria

propósito da campanha troiana que o autor da *História da Guerra do Peloponeso* estabelece, entre o passado e a realidade a que assiste, uma conexão evidente (1.10.3): “Há que reconhecer que esta expedição foi mais importante do que as que a precederam, mas inferior àquelas a que assistimos nos nossos dias”. Salvaguardadas as proporções, todas são, de facto, idênticas, desde logo porque medo e esperança voltaram a ser, num novo contexto, factores determinantes para outro conflito exemplar.

Depois das Guerras Pérsicas, que colocaram todas as cidades gregas numa posição de insegurança, expostas à incursão de um inimigo poderoso, como que se repetia, em ciclo histórico, a situação de vulnerabilidade que tinha arrancado a Hélade de um estádio bárbaro e a tinha colocado numa outra etapa da sua experiência colectiva. De novo o medo funcionou de factor centrípeto, responsável pela formação de um outro xadrez político: o que resultou da confluência das cidades mais fracas em volta das mais fortes, por receio de um invasor (1. 18. 2). Mas, estranhamente, este movimento de coesão veio a ter efeitos, talvez à partida inimagináveis, de fractura; um temor gerou outro temor, de alcance mais vasto, quando a aglutinação produziu desequilíbrios, desta vez internos (1.23.6): “Ao crescerem, os Atenienses causaram receio nos Lacedemónios e forçaram-nos a ir para a guerra” (cf. 1.88, 1.90.1). Esta foi, na opinião de Tucídides, a causa real do conflito; todas as demais razões que se invocaram não passaram de mero pretexto.

Tal como acontecera à altura do recrutamento levado a cabo por Agamémnon, o alinhamento das cidades em torno de uma das duas ligas no momento obedeceu ao medo. Também no período clássico da história grega, o poder marítimo voltou a mostrar-se determinante. Foi precisamente essa vantagem que colocou Corinto, ainda numa fase preliminar do conflito, numa situação de evidência. Filiada na liga do Peloponeso, a cidade do Istmo projectou, com a anexação da armada de Corcira, constituir-se como um concorrente ameaçador para a vantagem de Atenas (1.33, 1.44); a própria posição geográfica, a meio caminho entre as duas potências, lhe servia de incentivo. Por seu lado dominada pelo temor face a uma possível situação de inferioridade em relação a Corinto, Corcira, “que não tinha ainda

da história e para a definição de um assunto central na narrativa, a guerra do Peloponeso.

formalizado qualquer acordo nem com a liga dos Lacedemónios, nem com a dos Atenienses, decidiu abordar estes últimos, fazer com eles uma aliança e tentar obter junto deles apoio” (1.31.2).

Diversos receios dominaram as diligências diplomáticas que precederam o desencadear da guerra. Tucídides passa a recorrer aos discursos, como forma de introduzir no relato dos factos um elemento racional e subjectivo, e de assinalar os motivos básicos que puseram em marcha os acontecimentos. Num primeiro debate, que discute e clarifica as condições que levaram à mobilização para a guerra, sob um aspecto casuístico – o de um conflito aparentemente circunscrito a Corcira e Corinto, mas que era já um pré-embate entre os verdadeiros contendores, Atenas e Esparta – faz-se avultar as motivações verdadeiramente determinantes da confrontação iminente. Na argumentação usada perante os Atenienses pelas duas partes em litígio, ambas fazem do medo a sua arma diplomática. Tucídides não se limita agora, como antes a propósito da campanha aqueia, a aludir ao receio como condicionante central; desmonta-o e interpreta-o nas suas potencialidades e efeitos. De acordo com a perspectiva do próprio historiador, os Corcirenses dão a guerra por inevitável, e, como sua causa fundamental, insistem no medo que Esparta foi alimentando perante o crescimento concorrencial de Atenas (1.33.3). Este sentimento de *phobos* que afectou os Lacedemónios é mais intuitivo do que racionalizado; talvez por isso os sucessivos debates em que os pressupostos da guerra são discutidos venham contribuir para a sua clarificação e conduzam à busca de uma resposta adequada, que só pode ser o envolvimento na guerra. Este é, portanto, no debate que ocorre em Atenas, um ponto de princípio, cuja visibilidade os opositores desta solução se esforçam por anular (1.42.2); na retórica que desenvolvem, os representantes de Corinto lêem o medo, não como um elemento pro-activo, que pode desencadear iniciativas de consequências temíveis, mas como uma ferramenta de persuasão; é só para assustar Atenas de modo a conseguir a sua adesão – argumentam os Coríntios – que Corcira fala dos receios alimentados por Esparta. Detentores de uma consciência clara de como o medo, nas relações políticas, se pode tornar num artifício estratégico, a diplomacia de que este debate é modelo passou a especular sobre as potencialidades do controverso sentimento. A proposta de Corcira vai no sentido de como pode Atenas rentabilizar o temor inimigo em seu favor. Se ela mesma unir

o receio de iniciar um rompimento de hostilidades ao reforço que uma boa negociação de alianças lhe pode garantir, pode instigar o receio do inimigo e produzir um ambiente de mútua observação, de guerra fria, desanimador de um confronto aberto; nesta perspectiva, um equilíbrio de forças é também um equilíbrio de medos. Pelo contrário, uma autoconfiança excessiva, que crie isolamento, terá o condão de reduzir o temor inimigo e será estimulante ao desfecho indesejável, o romper das hostilidades (δεδιός, 1.36.1). Mais do que uma condicionante intuitiva, o medo, e sobretudo a consciência dele, assumem a importância de um argumento decisivo ou de uma arma manipulável de supremacia política.

A seguir a este episódio preambular, outro caso, o da revolta de Potídeia, reforçou a iminência do que parecia inevitável, o rompimento alargado de hostilidades. Dentro da narrativa de Tucídides, foi também incentivador de um novo debate, complementar do que acabámos de referir. Foi desta vez Esparta o cenário escolhido para avaliar esse receio, sempre repetidamente vinculado à atitude espartana. Depois de falharem na tentativa de obter, da parte de Atenas, a neutralidade no diferendo com Corcira, os Coríntios dirigem-se ao outro lado, num crescendo de desespero; nestes anos preambulares do desencadear da guerra, Corinto tinha visto aniquilados os seus interesses em Epidamno e Corcira, e estava prestes a sofrer mais um revés em Potídeia. Aos Coríntios compete, em conformidade, o diagnóstico da situação. Fica agora mais evidente a amplitude “nacional” do receio de Esparta, não um sentimento exclusivo, mas partilhado por muitos dos seus aliados que, no seu poder, depositaram a maior das esperanças, a da salvação (1.69.5). Sem dúvida que, neste esforço diplomático de Corinto, se impunha um receio, o da conhecida inércia lacedemónia, e do seu projecto ou esperança limitada, a do domínio da Grécia continental⁶. Na

⁶ É aliás compreensível esta concentração dos esforços espartanos no seu próprio terreno, onde a pressão da revolta social dos Hilotas era imensa. Crane (1992: 231) salienta como esta atitude radicava no padrão rural que era ainda, em boa parte, o da Lacónia; da mentalidade deste tipo de população não se podia esperar largueza de horizontes ou outras preocupações para além das do seu quotidiano imediato. Este é o perfil do adversário que também Péricles traça em 1.141.3.5. O estadista ateniense, do lado oposto da barricada, apenas repete aquilo que os Coríntios, membros da liga do Peloponeso, tinham igualmente afirmado e que era também uma leitura tradicional da atitude lacónica; depois de obterem a adesão dos Espartanos para um rompimento das hostilidades, os

expressão interessante de G. Crane (1992: 227), a atitude lacedemónia obedece a uma “ética de subsistência”; numa posição conservadora, rege-se pela fraqueza e insegurança, que resultam na procura de uma prosperidade limitada, na preferência pela inacção sobre o risco, e na ênfase do imediato sobre um projecto de futuro; esta é uma perspectiva que se revela demasiado apertada para o processo que se adivinha. O que os representantes de Corinto pretendem, no debate, é estimular o medo latente, consciencializar os Lacedemónios das suas causas profundas, para da imobilidade os fazer passar à acção. Numa palavra, o seu objectivo reside na utilização hábil do medo que pode condicionar o rumo dos acontecimentos.

Dentro de uma perspectiva partilhada por aqueles que no debate têm representação, Atenas significa fonte de receio, Esparta esperança de liberdade. Num aprofundar destes sentimentos que comandam, neste momento, os destinos de todos, a discussão vai focar-se, agora com pormenor, na identidade dos que são o rosto da contenda. Quem são de facto os Atenienses e os Lacedemónios, que psicologia os caracteriza, que comportamento prometem, eis o que pode condicionar os meios a usar e os resultados a obter. Mais uma vez, como antes em Tróia, a imprevisibilidade do projecto, a sua proporção e os meios a accionar se podem aferir por uma capacidade de resposta, esperável da atitude previsível de cada um dos lados. À partida é evidente que não é apenas militar o confronto que se avizinha; está em jogo a natureza de cada um dos opositores, a sua cultura e estratégia, claramente diversas⁷.

Um epíteto adere, com propriedade, aos Atenienses, εὐέλπιδες, “optimistas”, capazes de colocar a esperança como seu lema central, por instinto mais sensíveis à visão positiva de um projecto do que à sua avaliação (1.70.3): “São audaciosos sem contabilizar forças, aceitam o risco sem se deter em reflexões, são optimistas nas situações graves”. No seu comportamento, “esperança” corresponde a “realização”, tal a rapidez com que passam da palavra ou do pensamento à acção (1.70.7). De acordo com Crane (1992: 241), a sua perspectiva de desenvolvimento pode designar-se por “capitalista”;

representantes coríntios focam-se nos seus aliados, gente arredada das vias de comunicação, tradicionalista e sem horizontes (1. 120. 1-3).

⁷ Crane (1992: 228-229) discute o que pode haver de exagero nesta caracterização dicotómica de Atenas e de Esparta e salienta-lhe o carácter programático em relação ao desenvolvimento da *História*.

são, segundo Tucídides, campeões do risco e da oportunidade; ἔλπις, τόλμα e κίνδυνος são um campo semântico que muito bem se lhes aplica. Além do retrato que deles traçam os Coríntios, os próprios delegados atenienses em Esparta (1.74.3) reconhecem que é na ousadia que assenta o sucesso e prestígio de que são credores. E adiante Péricles acentua, no que se refere a ἔλπις, o carácter excepcional dos Atenienses, que incorrem em grandes riscos mesmo que a esperança de benefícios pareça pequena (κινδύνῳ ... ἐλπίδος, 1. 143. 2), ou mesmo comprometem a esperança de sucesso com um desprezo excessivo pelo perigo (1.144.1, 2.42.2-3).

À audácia ateniense, os Espartanos respondem com a suspeita; quando prevenidos sobre a ameaça concreta que os adversários representam, perdem-se em reflexões, temem ocultas intenções de quem os avisa e sobretudo mantêm-se reticentes em passar à acção (1.68.2-1.69.2, 70.4, 71.1, 84.1). O medo é, no seu caso, sempre bloqueador e, em vez de profiláctico, causa de agravamento das dificuldades. Sobre eles é lançada uma acusação enérgica (1.69.4): “Entre todos os Gregos, Lacedemónios, sois únicos. Só mesmo vós para ficarem inactivos e oporem aos ataques, em vez de força, meras intenções. Só mesmo vocês para pretenderem barrar o desenvolvimento dos vossos inimigos, não de raiz, mas quando já duplicou”. O leitor fica alertado para a subjectividade de um episódio prestes a desenrolar-se a seus olhos, onde, em última análise, a audácia baseada no optimismo se defronta com a hesitação ditada pelo receio. São essas, mais do que quaisquer outras condições, as que controlam o rumo dos acontecimentos, que prometem alongar-se e atingir enormes proporções (1.1).

Pela proximidade e dimensão, um outro conflito – o das guerras Pérsicas – é invocado como termo de aferição, não de um ponto de vista concreto ou mensurável, mas do efeito da psicologia dos litigantes, já então os mesmos de agora, Atenienses e Espartanos, submetidos anos atrás a uma prova semelhante, enfrentar o invasor persa. Na argumentação coríntia, estão em causa os pressupostos do crescimento antes demonstrados na Arqueologia e que continuam válidos na situação actual: a evolução do poder naval e a prosperidade e vantagem que ele traz.

Dentro de uma coerência em que assenta a visão histórica de Tucídides, a experiência das guerras pérsicas foi simplesmente uma etapa de teste, que pode servir de modelo ao conflito agora imi-

nente. Face ao invasor, os Lacedemónios foram levados a agir não por determinação, mas por medo, por um receio calculado do que lhes pudesse vir a acontecer (ἐδέϊσατε, 1.74.3-4). De seu natural uma sociedade fechada sobre si mesma, Esparta avaliou as circunstâncias com uma visão curta e egocêntrica. Em contrapartida os Atenienses ousaram, movidos por uma esperança ainda que pequena (βραχεία ἐλπίδι, 1.74.3-4), mas suficiente para conseguir a salvação própria e a colectiva. Atenas, como bem assinala Crane (1972: 252), tirava do mesmo conflito, além de resultados imediatos, lições de futuro. Ao mostrarem-se capazes de abandonar o solo, terras e casas, num momento de crise, para mais tarde as recuperarem, inspiraram a Péricles a sua filosofia de guerra: com a constituição do seu império, podiam viver não apenas do seu próprio território, mas de proventos que lhes vinham de fora. Ao contrário de Esparta, garantiam a sobrevivência, mesmo se os limites do seu território corressem risco; um facto que Arquidamo não deixa de assinalar no seu discurso (1.81.1-6).

Conseguida a vitória da liberdade, por uma espécie de cooperação desequilibrada entre medo e esperança, o mundo grego entrou numa outra fase, a que conduziu à constituição do império ateniense. Juntamente com a liga de Delos, este império foi a confederação mais complexa que a Hélade conheceu até então, formada em resultado de impulsos sobretudo emocionais, o medo, a honra e o interesse. Herdeira de um império ganho à custa de grandes sacrifícios das gerações anteriores, a Atenas de Péricles confrontou-se com uma difícil alternativa: ou agir, à procura de manter o ascendente e evitar a desonra, ou sucumbir e ver-se aniquilada. É esse o argumento que inevitavelmente a empurra para a guerra. Surpreendentemente, a hegemonia que se foi impondo teve a legitimidade de não recorrer à violência, tudo não passou de um jogo mútuo, guiado por desconfianças e temores. Como o tempo antigo tinha já podido demonstrar, a sujeição do mais fraco ao poder do mais forte foi ditada pelo medo (1.75.2-3). Desprotegidas, as cidades gregas foram, de *motu proprio*, procurando a protecção de Atenas. Mas agora que o foco das hostilidades se transferia de um terreno exterior para outro interno, mais fechado, a cidade que se assumia como cabeça de um império reunia, a par das suas qualidades conhecidas – a honra e o interesse de se impor como campeã de uma pátria ameaçada –, o medo também; um medo político, medido, concorrencial, que a

levava a controlar os aliados, na certeza de que qualquer dissidência engrossaria a força inimiga. O temor atingia um outro nível: não o da relação entre forte e fraco, mas o que podia garantir um equilíbrio *inter pares* (δέους, 1.75.3, 1.76.2); e, há que confessá-lo, o conforto que lhe dava a consciência do temor que impunha parecia à primeira vista a melhor garantia da sua vantagem (1.77.6). Como reconhece (Romilly 1956: 124-125): de uma ou de outra forma, no mundo das relações políticas percebido por Tucídides, “o poder nunca deixa de ser estimulador do poder”, dentro de um equilíbrio precário e desproporcionado de forças; se simplesmente beliscado ou alterado por um pouco mais de confiança, ei-lo que resulta, de um lado, em revolta, do outro em hostilidades preventivas.

Tucídides confronta, com o debate aberto onde Coríntios e Atenienses tinham intervindo, a ponderação fechada que os Espartanos, depois de os ouvirem, promovem entre si. É a ocasião de dar voz ao sentimento que os anima e à forma como ele os condiciona. Não basta colher a opinião geral em que são tidos, pelas cidades parceiras ou inimigas; importa aprofundar, num processo de auto-avaliação, as suas disposições (1.79.1). Neste debate interno, consumado em dicotomia, é Arquidamo quem se identifica com o espírito lacedemónio tradicional; não só os seus conterrâneos o aplaudem, como “perspicaz e prudente” dentro de um certo critério, como os seus argumentos o confirmam. A bandeira de Arquidamo é a hesitação, identificada com prudência. A reflexão sobre os meios próprios, por oposição aos alheios, é adversa a uma iniciativa ousada. A esperança (1.81.6), ou seja, o optimismo que justifica as grandes acções, não cabe numa avaliação enleada no temor das vantagens adversárias. Dando legitimidade à visão expressa pelos Coríntios, Arquidamo consolida o efeito subjectivo que, nas grandes tensões políticas, cada uma das atitudes em confronto tem no desfecho final; é certo, na sua opinião, que uma Atenas εὐελπις não se deixará intimidar pela ameaça de uma guerra; por isso, as hostilidades que se adivinham serão fatalmente duras, imprevisíveis e prolongadas. Para compatibilizar os receios, que defende como legítimos, com a dignidade que assiste à Lacedemónia, Arquidamo estabelece uma avaliação relativa dos conceitos de medo / prudência e medo / covardia (1.83-84). Tal como Atenas argumentara com o passado próximo – a vitória nas guerras pérsicas –, Esparta advoga também com um passado, mais difuso, mas associado ao prestígio da cidade, livre e

respeitada. Como foi construída essa *arete* senão com o que pode ser denunciado como “hesitação ou medo”? Um medo que não é ofensivo do valor, mas pelo contrário preventivo de imprudências e da desonra que acarretam. Sem trazer qualquer novidade ao pressuposto fundamental, o discurso de Arquidamo aprofunda, com um depoimento autónomo, o perfil espartano. A verdade é que, embora contrariado por Estenelaides, que defende uma intervenção pronta, há que reconhecer que na decisão final dos Espartanos – a de avançar para a guerra – prevaleceu, mais do que os argumentos aduzidos, aquele mesmo medo do poder ateniense e da possibilidade de o ver ainda aumentar (1.88, 1.118.2). A narrativa que Tucídides acrescenta da Pentacontaetia é mais uma comprovação dos motivos que justificaram um crescendo nesse sentimento determinante da decisão espartana. Tendo feito cada uma o seu trajecto político, as duas potências encaminhavam-se fatalmente para um recontro, a que factores de ordem psicológica trouxeram uma motivação decisiva.

Na sua análise, sensível e aguda, Tucídides associa o medo com a instabilidade das comunidades primitivas, sem deixar de reconhecer nele um incentivo ao crescimento e ao progresso. Para perceber, em contrapartida, que as sociedades organizadas, que conseguiram em certa medida expulsar o medo do seu quotidiano, continuam, apesar disso, susceptíveis ao seu efeito; porque o receio com que olham o desenvolvimento de outras cidades em sua volta e lhes procuram adivinhar as intenções não só fomenta o distúrbio social, como impulsiona os grandes conflitos da História. Da maior guerra que a Grécia alguma vez experimentara, Tucídides terá de constatar, com pesar e surpresa certamente, como é que uma certa mediocridade penumbrosa e provinciana acabou levando a melhor sobre um adversário dinâmico e progressista. O sentido dessa constatação corresponde à leitura global e cíclica que Desmond (2006: 360) apura da narrativa de Tucídides: “A sua *História* é uma obra céptica e pessimista, que acima do poder e de uma ambição optimista defende a circumspecção e um auto-cepticismo como a melhor protecção contra uma realidade perigosa e insuficientemente percebida. O medo do fracasso é um princípio de prudência”.

Medo e esperança como condicionantes da actuação do homem de Estado em Plutarco

A associação da temática do medo e esperança à obra de Plutarco permite vislumbrar de imediato uma tríade de políticos do século V ateniense, cujos feitos ilustram as definições de audácia, coragem e cobardia feitas por Aristóteles na *Ética a Nicómaco*. É possível que, num primeiro momento, esta associação pareça estranha. Mas, se se tiver presente que a influência de Aristóteles sobre o pensamento do polígrafo de Queroneia está subjacente a toda a sua obra, este raciocínio começará a fazer sentido.

Na *Ética a Nicómaco*, o Estagirita sugere por diversas vezes, em relação a diferentes vícios e virtudes, que a sabedoria reside no equilíbrio entre ambos¹, como por exemplo em *EN* 1108b11-1108b13:

Havendo três disposições de carácter, duas são perversas, a que é por excesso e a que é por defeito, e uma é a da excelência, a qual corresponde à posição intermédia².

¹ Da pequena viagem pelos textos de Plutarco e Aristóteles que a seguir se propõe, ficará por demais evidente que também o biógrafo das *Vitae* se manteve fiel à máxima grega do μήδην ἄγαν, ou, se preferirmos, à latina do *in medio est virtus*...

² Caeiro (2004: 56).

Curiosamente, nesse mesmo texto, Aristóteles dedica alguns parágrafos à distinção entre audácia, coragem e cobardia. De acordo com ele (EN 1108b19-1108b26),

o corajoso parece ser audaz relativamente ao cobarde, mas parece ser cobarde relativamente ao audaz (...). Por isso que ambos os extremos não apenas se repelem um ao outro, mas ambos repelem também o meio. O cobarde chama ao corajoso audaz e o audaz chama-lhe cobarde.

A audácia (θρασύτης), por exemplo, que é um excesso, não se opõe à coragem, mas antes à cobardia, que é um defeito³.

O discípulo de Platão define ainda o medo como “expectativa de um mal”. Segundo ele, podemos considerar coisas más a infâmia, a fome, a doença, a inimizade e a morte (EN 1115a 9-12).

Antes de se proceder à análise das três figuras de políticos que serão discutidas neste estudo, é igualmente conveniente lembrar a descrição que Tucídides faz dos protegidos de Atena, pois parece haver a ideia de que há determinadas características inerentes à condição de ateniense. Uma delas é τόλμα (“audácia, coragem”).

Os Atenienses, como no-lo testemunha Péricles em Thuc. 2. 39⁴, tinham a percepção de que a coragem é um dom inato, mais do que algo que se possa aprender através do treino militar precoce, como advogavam os Espartanos. Mas, apesar da diferença de posição quanto à fonte de tal virtude, quer os Atenienses quer os demais Gregos (no texto representados pelos Coríntios) reconhecem que os protegidos de Atena são possuidores desta característica ao mais alto nível, como no-lo demonstra o emprego recorrente de palavras da família de τόλμα em Thuc. 1.70.2 e 1.74.2 e 4.

A coragem de Atenas suscitava ao mesmo tempo admiração e terror entre os Gregos, porque parecia ser directamente proporcional às dificuldades enfrentadas. O próprio Péricles reconhece essa capacidade, quando, em Thuc. 1.144.4, afirma que a vitória sobre os Persas se ficou a dever mais à coragem do que ao poderio militar dos Atenienses (τόλμη μείζονι ἢ δυνάμει). Até o inimigo elogia

³ Tradução de Caeiro (2004: 56).

⁴ Cf. Lys. 2. 63.

a audácia deste povo, que, segundo Górgias (DK 82 B6), possui um ímpeto bélico inato (ἐμφύτου ἄρεος).

Feitas estas considerações prévias, importa agora apresentar os Atenienses que serão recordados nesta breve reflexão. Um deles não constituirá surpresa, pois é impossível mencionar o século V ateniense sem que de imediato não se pense nele. Trata-se, como é óbvio de Péricles. Os outros dois – Nícias e Alcibíades – apenas ganharam proeminência após a morte do filho de Xantipo. Embora não seja possível classificar nenhum deles como totalmente audaz, corajoso ou covarde (algo que se justifica pelo próprio facto de serem humanos – ninguém é totalmente mau ou bom⁵), no cômputo geral, cada um pode ser apresentado como ilustração das virtudes ou vícios em causa.

Começemos por Alcibíades. Desde a mais tenra idade, este jovem, que também ficou conhecido pela sua inigualável beleza, foi revelando um dos seus principais traços de carácter.

Abramos um parêntesis para chamar a atenção para o seguinte: dos três políticos em causa, só em relação a Alcibíades Plutarco recorda episódios de infância⁶. Este é um procedimento frequente no conjunto das *Vitae Parallelae*, porque o Queroneu acredita que os principais vícios e virtudes do homem adulto, que decorrem tanto da natureza de cada um quanto da influência do meio social em que vive e da educação que recebe, são perceptíveis desde muito cedo.

Neste caso concreto (*Alc.* 2.3-4), o Alcmeónida revela-se suficientemente temerário para, mesmo pondo em risco a própria vida,

⁵ Plutarco tem esta realidade sempre presente. É por essa razão que os seus textos espelham tão bem a natureza humana.

⁶ O tópico da brincadeira pueril que revela o carácter excepcional e potencialidades de alguém é recorrente na literatura grega (cf. Hdt. 1.149 a propósito de Ciro). É também esse o intuito das anedotas/caricaturas que são antecedente da própria biografia, como no-lo demonstra Ar. *Eq.*: neste caso concreto, o perfil de político do Salsicheiro percebe-se já nas reacções do menino. A importância dada a este período da vida dos indivíduos nas biografias é uma influência do *encomium*. Nestes textos, a descrição da infância e dos primeiros feitos de quem era alvo do elogio não tinha tanto por objectivo mostrar como se desenvolveu a sua personalidade, mas demonstrar que as virtudes reveladas enquanto crianças se mantêm pela vida fora, ou seja, que se trata de uma espécie de predestinação ou dotes naturais. O interesse pela infância também se estendia à temática da educação: não admira, por isso, que, nas vidas dos indivíduos que se distinguiram por uma marca intelectual mais nítida, os relatos sobre essa fase sejam mais embelezados: são esses, por exemplo, os casos de *Per.*, *Them.*, *Phil.*, *Cic.* e *Luc.*

Sobre a infância na biografia, vd. Pelling (1990: 213-244).

lutar para que se faça a sua vontade. Quando a aproximação de um carro ameaça interromper um jogo⁷ no preciso momento em que Alcibíades deveria intervir (ou, se quisermos acentuar a ideia, ser o protagonista), ele contraria todas as expectativas (já que os colegas de brincadeira se afastaram), lançando-se para diante do veículo cuja marcha assim detém. Como é óbvio, este comportamento suscita reacções diversas: o cocheiro fica assustado e quem estava a observar a cena, admirado. Medo e admiração eram, na verdade, os sentimentos que Alcibíades mais costumava despertar nas pessoas (como se pode ver ao longo da biografia), o que contribuía para que a sua popularidade fosse inconstante.

Antes de mostrar a audácia de Alcibíades enquanto homem público, Plutarco alude a outros episódios da mesma natureza do que acabámos de mencionar, não tanto para ilustrar a audácia do jovem (que é um dos mais bem conseguidos exemplares desta característica), mas antes a sua ambição desmedida, ambas decorrentes de um outro traço que marca a sua personalidade: a vontade de ser sempre o primeiro (*φιλονικία*). Esta audácia surge, pois, como um excesso necessário à satisfação de uma necessidade também ela excessiva.

Plutarco conta ainda que, durante um exercício de luta, Alcibíades não encontra outra maneira de evitar a derrota senão mordendo o adversário, algo que pode ser considerado uma violação das regras⁸ de *fair-play*. Acusado de se comportar como uma mulher, ele contrapõe ter antes agido como um leão (*Alc.* 2. 2-3).

Outros momentos houve em que o jovem Alcmeónida exibiu da pior maneira a sua audácia, sem nunca se preocupar com as consequências: sequestrou o pintor Agatarco (*Alc.* 16. 5), roubou objectos de casa de um amante (*Alc.* 4. 5), agrediu o futuro sogro (*Alc.* 8. 1), cortou a cauda do cão (*Alc.* 9).

Estes episódios da sua vida privada tiveram consequências directas na sua actuação política. De facto, com um historial tão profusamente recheado de momentos que raíam o absurdo, Alcibíades deu azo a que todas as acusações que lhe foram imputadas pudessem ser tidas como verdadeiras. E os seus inimigos políticos não deixaram

⁷ Sobre o jogo em causa (atestado, e.g., em *Il.* 23. 87-8; *Pl. Th.* 145c; *Plu. Lys.* 8. 4-5, *Moralia* 812A, vd. Beck, (1975: n.ºs 342-345); Ricotti (1995: 47-48); Kurke (1999: 283-95).

⁸ Sobre as regras da luta antiga e pancrácio, vd. Harris (1964: 102-109); Poliakov (1987: 23-63).

passar a oportunidade. Quando se preparava para a expedição da sua vida – o ataque à Sicília – os adversários responsabilizaram-no por uma série de crimes que inviabilizavam a sua permanência no comando da armada, que partilhava com Lâmaco⁹ e com Nícias, outro dos nossos três heróis.

Enquanto Alcibíades simboliza a audácia – é, portanto, um dos extremos, segundo Aristóteles –, Nícias simboliza o oposto, a cobardia. Com efeito, este estrategista, que se tinha manifestado ferozmente contra a expedição à Sicília¹⁰, foi escolhido para servir de contrapeso¹¹ ao excesso de ambição (φιλοτιμία) e de ousadia (τόλμα) pelo qual Alcibíades era conhecido¹². Mais tarde, no âmbito da mesma expedição, Nícias tentaria de novo, sem sucesso, travar igual excesso de confiança de Demóstenes.

O texto de Plutarco (*Nic.* 4, 23. 1) descreve-nos um homem famoso¹³ pela sua grande fraqueza: a superstição, isto é, o temor diante das coisas divinas, que está diretamente relacionada com este defeito – o medo – e com a sua *pietas erga deos*.

O Queroneu, que consagra um dos seus opúsculos ao tema das superstições (*Moralia* 164E-171F), não tece nas biografias em causa qualquer comentário a favor dessas credices. No entanto, parece

⁹ Filho de Xenófanes e natural do demo de Ea, participou em diversas expedições, nomeadamente na que foi enviada a Esparta para celebrar a paz de Nícias (422/421a. C.). Apesar de mais velho, Lâmaco tinha um espírito muito parecido com o de Alcibíades. Em *Nic.* 12.3-6 salienta-se a sua temeridade (θρασύτητα), característica que, em simultâneo com a sua posição belicista na guerra do Peloponeso, lhe valeu o ataque de Aristófanes em *Ach.* 270 e *Pax* 304. Note-se, contudo, que o comediógrafo (*Th.* 841) soube prestar-lhe a devida homenagem pelo heroísmo que demonstrou por ocasião da sua morte em Siracusa. Também é mencionado por Plu. *Per.* 20.1

¹⁰ Em *Alc.* 1.2, Plutarco refere que havia quem tivesse considerado um mau presságio que um estrategista, cujo nome tem origem no substantivo que significa vitória (νική) se opusesse à expedição.

¹¹ Além de se ter oposto à audácia (τόλμα) de Alcibíades, também era contra a audácia e a impudicícia (βδελυρία) de Cléon (*Nic.* 2. 2).

¹² Cf. *Nic.* 12. 3-6. Não deixa de ser curioso notar que o biógrafo utiliza neste contexto (*Alc.* 18. 1-2) vocabulário relacionado com o vinho, pois fala na necessidade de misturar (μυθείσης) a audácia de um Alcibíades puro (ἄκρατος) com a prudência (προνοία ou ἐνλάβεια – *Nic.* 12. 5) de Nícias. Este tipo de metáfora ocorre também em *Per.* 7.8 a propósito do povo e da liberdade que este conseguiu sob o governo de Péricles.

¹³ Em *Alc.* 4.4-4.9, Plutarco cita alguns textos que confirmam a tradição sobre o medo de Nícias.

ficar no ar uma ideia que permanece nos nossos dias: não é difícil ouvir-se dizer “eu não acredito em bruxas, mas que as há, há...”. A verdade é que, na sequência dos presságios que refere nos textos sobre os quais nos estamos a debruçar, Atenas sofreu sempre um revés. Um dos momentos mais relevantes no que respeita à superstição de Nícias prende-se com a expedição à Sicília, que foi precedida de inúmeros “avisos”, aos quais este¹⁴ ainda tentou dar ouvidos, como a mutilação dos Hermes¹⁵, ou a festa em honra de Adónis¹⁶. No entanto, Alcibíades, na esteira de Péricles – que, não por acaso, é o modelo que hoje aqui apresentamos como protótipo da coragem, não se deixava intimidar por esse tipo de argumentos, pelo que a sua posição vingou e a armada partiu. E Atenas acabou humilhada.

Algo semelhante aconteceu por ocasião do regresso do filho de Clíniais à πόλις após os anos de exílio: apesar de ter sido recebido com entusiasmo e esperança num futuro melhor para a cidade, o Alcmeónida regressou num dia considerado nefasto¹⁷. E não demorou muito que a Atenas conhecesse a ruína definitiva.

Mas, o primeiro de todos os momentos relacionados com a superstição é mencionado em *Per.* 35. 2, passo no qual se associa o fracasso do cerco de Epidauró à concretização do presságio de mau augúrio que antecedeu a partida da armada. De facto, no momento em que as trirremes se preparavam para zarpar, houve um eclipse

¹⁴ Em *Nic.* 13, o Queroneu menciona exemplos dos vários presságios e estratégias através dos quais se tentou, sem sucesso, evitar a expedição.

¹⁵ *Alc.* 18. 6; *Nic.* 1.2. Esta acusação ocorreu pouco depois do episódio da mutilação dos Hermes, entendido por alguns como um mau presságio para a expedição que se avizinhava. A propósito desta questão, leia-se Ferreira (2012: 233, n. 117).

¹⁶ *Alc.* 18. 5. Cf. *Nic.* 13.11 (onde este presságio é apresentado antes do da mutilação dos Hermes, ou seja, em ordem inversa relativamente à *Vida de Alcibíades*) e *Ar. Lys.* 387-397. Trata-se de uma festa associada à morte, durante a qual se expõe imagens que representam os mortos e se imitam ritos fúnebres. Sobre este festival, vd. *OCD* s.v.

¹⁷ Alcibíades desembarcou no Píreu a 25 de Maio (Targélion) de 407 a. C. Anualmente nessa data, procedia-se à lavagem ritual do πέπλος de Atena. Sobre esta cerimónia, consulte-se Nagy (1994: 275-285), segundo o qual o Alcmeónida, muito pouco atento às datas das festividades sagradas, teria regressado nesse dia ludibriado pelos inimigos, que lhe teriam assegurado que as Plintérias já tinham ocorrido.

da lua, que deixou todos em pânico, à excepção de Péricles¹⁸, cujo comportamento se prende a uma sólida formação filosófica, da qual resultou o seu espírito esclarecido. Ele conseguiu convencer os Atenienses a partir, depois de lhes explicar o funcionamento do fenómeno. Péricles fê-los compreender que nada há a temer, que se trata de algo inofensivo, tal como o é a escuridão provocada pelo cobrir do rosto com um manto. No entanto, apesar de Péricles considerar a associação do eclipse a um mau presságio uma forma de superstição e ignorância, os Atenienses saíram derrotados.

Em *Nic.* 23, o biógrafo alude a outro eclipse lunar, tido como sinal de grandes calamidades enviadas pelos deuses, que lhe permite abordar o tema da superstição e da luta do progresso científico contra esses temores infundados. Neste caso específico, Nícias ficou como que petrificado pelo medo. O biógrafo menciona que durante dias se limitou a oferecer sacrifícios aos deuses e a consultar adivinhos, algo que, como é óbvio, o impediu de desempenhar convenientemente as suas funções de homem de Estado.

Quanto a Péricles, mostrou-se, de um modo geral, um político virtuoso, o último da geração dos bons. No fim da sua vida, contudo, fragilizado pela doença que viria a vitimá-lo, chega a usar amuletos, um comportamento próprio de mulheres e sinal de crença em superstições (*Per.* 38. 2). De acordo com Teofrasto¹⁹, este episódio apenas revela que a dor, o sofrimento e a vivência de momentos difíceis fazem com que uma pessoa altere o seu comportamento. Mas, se de facto isto aconteceu, foi um dos pouquíssimos momentos em que a moderação de Péricles não conseguiu resistir aos infortúnios do destino por efeito do acumular de situações penosas na fase final da sua vida (recordemos a perda dos filhos legítimos, de

¹⁸ O eclipse aqui mencionado teve lugar a 3 de agosto de 431 a. C., como afirma Tucídides (2. 28). Cícero (*Rep.* 1. 16) e Valério Máximo (8. 11, ext. 1) mostram o filho de Xantipo a explicar o eclipse, sem no entanto relacionarem tal explicação com o momento da partida da expedição.

¹⁹ Teofrasto (fr. 463 Fortenbaugh) tentou perceber se a virtude pode ser alterada pelo destino ou por outros factores exteriores, como a dor física. A partir do caso de Péricles, parece que realmente factores externos podem fazer mudar o comportamento. Essa é, pelo menos, a única justificação que o discípulo de Aristóteles encontra para explicar que Péricles ostentasse ao pescoço um amuleto. Sobre esta debatida questão da alteração de carácter e a posição de Plutarco sobre a matéria, leiam-se Gill (1983: 469-481); Swain, (1989: 62-68); Pérez Jiménez (1994: 331-340).

outros familiares e amigos em consequência da peste e, por fim, o seu próprio contágio).

Já no caso de Alcibíades, não há qualquer menção a episódios desta natureza. O “fenómeno” mais próximo que nos ocorre referir é o sonho que terá tido pouco antes de morrer, anunciador da sua morte prematura, do qual o biógrafo nos apresenta duas versões (*Alc.* 39). Numa delas, Alcibíades via-se vestido com as roupas de Timandra²⁰, hetera com a qual vivia na Frígia, e que segurava a sua cabeça nos braços enquanto lhe penteava os cabelos e pintava o rosto. De acordo com a outra versão, o Alcmeónida viu o próprio Bageu (irmão de Farnabazo) a cortar-lhe a cabeça e a incendiar-lhe corpo. No entanto, ao invés de ficar tolhido pelo medo e inactivo como Nícias, reza a história que o filho de Clínias enfrentou, sozinho e com a audácia que lhe era conhecida, os homens que o atacaram, sem se atreverem a defrontá-lo directamente, cercando e incendiando-lhe a casa. Alcibíades não se deu logo por vencido e ousou atravessar o fogo para escapar. Foi de longe, sem ousar uma aproximação, que os assassinos o atingiram com lanças e flechas.

Se vimos de que modo audácia, coragem e medo influenciaram a vida privada dos nossos heróis, reflectamos agora, com mais cuidado, sobre como esses traços de carácter influenciaram a actuação de cada um deles enquanto políticos activos.

Um dos principais motivos de temor de um estadista ateniense é, sem dúvida, o povo. Isso acontece, de acordo com Plutarco (que partilha da opinião de Platão), porque o vulgo é uma massa inconsistente, que tão depressa idolatra como ataca os seus governantes²¹.

Alcibíades nunca teve medo do povo, até ao momento em que foi traído por ele e obrigado a abandonar o comando da armada para ir a tribunal defender-se das acusações que mencionámos anteriormente. Nessa altura, tal como Nícias viria a fazer mais tarde, o Alcmeónida receou pela sua vida se cumprisse as ordens do povo e... fugiu! A esta fuga ficou associada uma frase do filho de Clínias que mostra bem a desconfiança própria dos Atenienses, aqui representada pelo próprio fugitivo, que afirma não confiar a vida à própria mãe (*Alc.* 22. 2), quanto mais aos concidadãos em

²⁰ Segundo Littman (1970: 269), Ateneu menciona que a hetera se chamava Damasandra (“domadora de homens”), divergência que o classicista atribui a um trocadilho cómico com o nome de Timandra (“que honra os homens”).

²¹ Vd. Ferreira (2012: 219-230).

fúria. Ferido no seu orgulho por este supremo desrespeito pela sua soberania, o povo acabou por condená-lo à morte, o que fez com que Alcibíades optasse pelo exílio e, numa reacção imatura, atacasse a pátria para dar a conhecer que estava vivo e bem vivo (*Alc.* 22. 3, *Moralia* 186D).

O povo e Alcibíades envolvem-se, assim, numa disputa, cujo objectivo cego e obstinado é provar ao adversário quem é, afinal, o mais poderoso e capaz. Este comportamento, visto pelos olhos de Alcibíades, pode ser entendido (e até desculpabilizado) como o de um inocente que se recusa a pagar por um crime que não cometeu ou o de alguém a quem tudo era permitido e, a quem, de repente, tudo passa a ser negado. Mas não deixa de ser um comportamento infantil e impróprio de um homem de Estado, que tudo deve fazer pelo bem da sua πόλις e concidadãos, como defende Plutarco.

Todavia nem este primeiro contratempo refreou a audácia do quase inabalável Alcibíades. Mesmo no exílio, sem a protecção da pátria, ousou urdir intrigas para alcançar os seus objectivos, não só contra Atenas mas igualmente contra os aliados que, magoados com alguns comportamentos menos próprios do Alcmeónida, buscavam a vingança. Alcibíades só estremeceu quando se apercebia de que as suas “conspirações” haviam despertado a ira dos visados. No entanto, ao contrário de Nícias, que ficava agarrado ao problema, Alcibíades logo buscava um novo estratagema para tentar remediar a situação. Foge do povo, refugiando-se junto dos Espartanos, foge dos Espartanos, refugiando-se junto dos Persas.

Segundo o Queroneu (*Nic.* 2. 4), Nícias, pelo contrário, revelou sempre um forte temor da população, algo que os Atenienses apreciavam, já que viam nessa atitude um sinal de respeito. Tal sentimento fica claro, por exemplo, em *Nic.* 22.2, onde se descreve o rotundo fracasso da expedição à Sicília, previsto por Nícias – e também antes por Péricles. Nessa altura, Nícias afirmou preferir morrer às mãos do inimigo do que regressar para junto dos concidadãos, pois temia os seus famosos processos e delações, às quais nem Péricles escapou.

Importa, contudo, salientar que Nícias consegue superar o próprio medo pelo bem dos seus homens. Efectivamente, velho, cansado e doente, na reta final da expedição à Sicília, quando já não se vislumbrava qualquer esperança na vitória, ele lutou até ao fim, para não abandonar nem deixar ficar mal os que estavam sob as suas ordens. Não é, por isso, sem razão que Plutarco, no início da

biografia (*Nic.* 2. 1), o apresenta como exemplo máximo de amizade e dedicação paternal para com o povo.

No que a Péricles diz respeito, pode considerar-se que ele é o equilíbrio, o meio-termo entre Alcibiades, a audácia, e Nícias, o temor infundado. De facto, quer a nível privado quer a nível público, Péricles foi alguém que nunca virou as costas aos problemas e que soube sempre ou esperar pela ocasião propícia para agir ou fazer com que as circunstâncias fossem favoráveis aos objectivos que se propunha atingir. Por exemplo, quando decidiu iniciar-se na actividade política, teve em conta as suas características pessoais e o próprio contexto sociopolítico para definir a sua acção. Sabendo que o seu aspecto e até a voz faziam recordar o tirano Pisístrato, optou por se mostrar mais próximo do povo (contrariando a sua natureza pouco populista – *Per.* 7. 1), de modo a ganhar a confiança das massas²². Isso fez com que não pudesse de imediato começar a governar à sua maneira, o que revela coragem e força de vontade.

Mas foi no plano militar que a coragem de Péricles mais se evidenciou. Com efeito, este estadista ficou célebre pelas estratégias que delineou quer para a Guerra de Samos, quer para a do Peloponneso: contrariando a posição da maioria dos Atenienses, que queria resolver o problema depressa, Péricles foi arranjando mecanismos para conter o ímpeto do povo enquanto aguardava pelo momento oportuno para o derradeiro golpe. Àqueles que tinham sede de combater, tal postura parecia própria de quem sente medo. No entanto, o sentimento que guiava este político era a esperança de obter os melhores resultados para Atenas sem que fosse preciso hipotecar desnecessariamente a vida dos concidadãos. E essa era o grande lema de Péricles: não submeter a vida dos seus homens nem a sua cidade a riscos vãos. Nos momentos finais do texto de Plutarco, o biógrafo menciona que, nos derradeiros dias de vida, Péricles, ouvindo as considerações elogiosas que dele teciam as suas visitas, afirmou, em jeito de auto-avaliação, que o melhor que fez foi nunca colocar desnecessariamente os Atenienses em risco (*Per.* 38. 4). Na verdade, Péricles sempre se mostrou prudente, cauteloso, sensato, alguém que pensava antes de agir, como bom estratega que era. Ele não se importava de esperar pelo momento favorável, o que para muitos era visto como sinal de medo.

²² Vd. Ferreira (2012: 194, 198).

Este comportamento é próprio de quem é virtuoso e conseguiu alcançar a moderação. Com efeito, o audacioso é incapaz de esperar, pelo que a sua acção precipitada leva quase sempre ao infortúnio ou insucesso. O medroso é incapaz de agir, pelo que a sua inacção não leva a lado algum e faz perder oportunidades de sucesso. O ideal é, portanto, a moderação, que neste contexto designamos, seguindo Aristóteles, por coragem. A pessoa corajosa não age por impulso, reflecte sempre sobre as circunstâncias e condicionantes e é em função dessas que conclui se a opção mais corajosa é agir no imediato ou mais tarde.

Muito mais haveria para dizer. De qualquer modo, parece legítimo concluir, com Aristóteles e Plutarco que, quer a audácia quer o medo acabam por ser defeitos que não devem caracterizar o político que tem o futuro de um povo, o seu povo, nas mãos. Assim, Péricles, o corajoso, simboliza o apogeu de Atenas; Alcibíades e Nícias, respectivamente o audaz e o medroso, os dois extremos que decorrem de personalidades menos bem formadas, simbolizam o declínio da πόλις.

O medo e a esperança na obra de Séneca

1. O MEDO NA CULTURA POP, A FÍSICA E A PSICOFISIOLOGIA ESTÓICAS E A TEORIA DAS EMOÇÕES, DE ANTÓNIO DAMÁSIO

Entendido das mais diversas formas, continua o medo a ser um tema tão actual que nem o cinema ou a música pop-rock moderna lhe conseguem ficar indiferentes: basta, a título de exemplo, recordar o premiado documentário de Michael Moore, *Bowling for Columbine*, onde o realizador atribui ao medo a proliferação, pelos Estados Unidos da América, de armas e, ao cabo, a chacina de Columbine; ou, no universo da música pop, o tema “Drive” de uma banda norte-americana chamada *Incubus*¹.

¹ “Sometimes, I feel the fear of uncertainty stinging clear / And I can’t help but ask myself how much I let the fear / Take the wheel and steer / It’s driven me before / And it seems to have a vague, haunting mass appeal / But lately I’m beginning to find that I / Should be the one behind the wheel // Whatever tomorrow brings, I’ll be there / With open arms and open eyes yeah / Whatever tomorrow brings, I’ll be there / I’ll be there // So if I decide to waiver my chance to be one of the hive / Will I choose water over wine and hold my own and drive? / It’s driven me before / And it seems to be the way that everyone else gets around / But lately I’m beginning to find that / When I drive myself my light is found // Whatever tomorrow... // Would you choose water over wine / Hold the wheel and drive / Whatever tomorrow...” <http://www.sing365.com/music/lyric.nsf/drive-lyrics-incubus/791c2deb16069e72482568d800177bb3>

No propósito de restabelecer pacientes tomados de ansiedade, de agitação patológica e de depressão, ou simplesmente para melhorar a qualidade de vida dos referidos doentes obsessivo-compulsivos e esquizofrénicos, procurou Egas Moniz, com a ajuda do neurocirurgião Almeida Lima, em 1936, submeter a massa branca profunda dos dois lobos frontais – situada sob o córtex cerebral e constituída por axónios que, enquanto prolongamentos dos neurónios, permitem o contacto entre estes² – a uma leucotomia, que, como o próprio nome indica, consistia numa “incisão” ou “secção” (*tomos*) em algo “branco” (*leukos*) na região pré-frontal. A intervenção efectivamente eliminou a agitação, e, conforme descreve A. Damásio, “a ansiedade extrema deu lugar à calma extrema. As emoções pareciam estagnadas; os doentes não pareciam sofrer. O intelecto vigoroso que tinha produzido ideias obsessivas ou delirantes estava em sossego. A força motriz do doente para responder e agir, por mais errada que fosse, estava silenciada.”³ Do exposto facilmente se depreende que, se o ideal estóico passasse, como pretendem alguns, pela simples ausência de emoções no indivíduo, das duas, uma: ou Moniz inventara a fórmula de criar em série *sapientes* estóicos, e a psicologia estóica mais não seria para nós actualmente do que uma curiosidade historicamente datada, ou não seria o propósito dos estóicos tão linear, e, nessa medida, continuaria a justificar, pelas afinidades com os modernos avanços científicos sobre a teoria das emoções, um continuado esforço no sentido de o percebermos melhor.

Em obra cujo número de edições atesta o bom acolhimento que alcançou junto do público, procurou Damásio demonstrar,

² Vale, de resto, a pena complementar a informação dada no corpo do texto com as palavras de Damásio (2001: 77) sobre o modo como se dispõem os axónios e sobre as suas funções: “Os feixes de axónios atravessam a substância cerebral na massa branca, ligando diferentes regiões do córtex cerebral. Algumas conexões são locais, entre regiões do córtex separadas por apenas poucos milímetros, enquanto outras conexões ligam regiões que estão muito afastadas, como, por exemplo, regiões corticais de um dos hemisférios cerebrais a regiões corticais de outro. Existem também conexões, numa direcção e na outra, entre regiões corticais e núcleos subcorticais, que são os agregados de neurónios por debaixo do córtex cerebral. Um feixe de axónios a partir de uma determinada região e destinado a um dado alvo é frequentemente referido como uma “projectção”. Uma sequência de projectções através de várias estações-alvo é conhecida como uma “via”.”

³ Damásio (2001: 78).

entre outras coisas, que a emoção é uma componente fundamental dos mecanismos da razão.⁴ Mais recentemente, no propósito de desmistificar o preconceito estóico referido no parágrafo anterior, sustentou M. Graver que “the founders of the Stoic school did not set out to suppress or deny our natural feelings; rather, it was their endeavor, in psychology as in ethics, to determine what the natural feelings of humans really are.”⁵ Depois de reconhecer a insatisfação estóica relativamente aos sentimentos que costumamos experimentar, observou a investigadora que o que os estóicos tentaram fazer foi perceber “what sorts of affective responses a person would have who was free of false belief.”⁶

Dada, por conseguinte, a possibilidade da existência de *eupatheiai*, isto é, de respostas afectivas racionais e de boa qualidade, como o temor respeitoso, a reverência, a alegria, o regozijo, certos tipos de amor e de amizade, de anseio e de desejo, facilmente se justifica o predominante recurso, nesta reflexão, ao conceito mais abrangente e neutro de “emoção”, em detrimento do mais limitado e negativamente conotado de *pathos* “paixão”, que se pode definir como resposta afectiva irracional ou decorrente de um mau uso da razão. Exemplos de *pathe* na obra de Séneca são o *furor* e a *ira* do Hércules do *Furens* e do Teseu da *Phaedra*, a *ira* misógina de Hipólito, o comprazimento masoquista na dor das Troianas na peça homónima, o ciúme de Medeia, o medo neurótico de Édipo, o *amor* de Fedra e de Clitemnestra, o desejo de vingança de Atreu, e a ambição de Tiestes.

Para percebermos como encaravam os estóicos os mecanismos da emoção, vale a pena procedermos a uma sucinta incursão pela física estóica que advogava a existência de quatro elementos: dois activos (ar e fogo) e dois passivos (terra e água)⁷. Composto de ar e fogo, seria o *pneuma* um gás profundamente enérgico, que, em contacto com objectos e seres inanimados e animados, lhes conferiria os princípios seminais que definiriam as respectivas propriedades estruturais e funcionais. Nos seres vivos, seria o sémen que permitiria a propagação, pelas sucessivas gerações, de um conjunto

⁴ Damásio (2001: 14).

⁵ Graver (2007: 2).

⁶ Idem, *ibidem*.

⁷ O que agora se apresenta procura, de alguma forma, sintetizar a informação veiculada por Graver (2007: 15-24).

de características genéticas e hereditárias, bem como de faculdades indispensáveis à vida, como a percepção e o movimento voluntário. Seria da oposição entre fogo, elemento quente que se moveria para fora, e ar, elemento frio que se deslocaria para dentro, que resultaria o *tonos* “tensão” cuja intensidade poderia variar como a vibração das cordas de um instrumento musical, e, deste modo, justificaria as diferentes qualidades que o *pneuma* conferiria às diversas coisas e seres. A título de exemplo, basta ter presente que, se entre os seres humanos, a tensão seria muito mais elevada naqueles cujo *pneuma* haveria de se manter coeso depois da morte, do que nos animais e nos homens dominados pelo vício, cujo *pneuma* acabaria por se desintegrar com o corpo, já, entre os objectos, um barrote ou um cristal de quartzo apresentariam respectivamente um nível tensional bem mais apurado do que um monte de cinzas ou de terra.

No tocante à presença e à acção do *pneuma* no homem, além das variáveis referidas, ainda cuidavam os estóicos que um único retesamento bastaria para dotar determinado indivíduo de capacidades intelectuais, de características comuns aos demais seres vivos (metabolismo e crescimento), e de propriedades afins às dos objectos (forma, cor e densidade variável, nos animais, de ossos e tecidos). Enquanto o corpo andaria associado a um fundo tensional de baixa frequência, os pensamentos e os sentimentos decorreriam de elevadas vibrações do *pneuma* inerente. Nessa medida, embora correspondesse fisicamente a toda a força de *pneuma* presente num humano ou animal, era a *psyche* sobretudo entendida como a porção centralizada desse mesmo *pneuma* que seria responsável pela actividade psíquica do indivíduo. Dadas, no entanto, as componentes biológica e psicológica da *psyche*, é preferível encará-la como uma espécie de sistema nervoso geral do que como o que entendemos por “mente” ou “espírito”.

Embora não seja possível perceber exactamente como o “*pneuma* perceptivo”, ou a “exalação perceptiva” – para usarmos expressões sinónimas de Zenão –, conferiria à *psyche* as capacidades de percepção e de movimento voluntário, certo é que o *pneuma* dos animais teria, em comparação com o das plantas, maior percentagem de fogo⁸.

⁸ Não invoca a ideia exposta, mas, em contraste com quantos sustentam que os animais movem convenientemente os membros por medo das dores que sentiriam se os movessem em sentido contrário, nota Sêneca o movimento desajeitado dos animais quando constrangidos e o seu esforço por realizarem

Os estóicos concentravam numa região em volta do coração a actividade psíquica, e Crisipo situava no cérebro o impulso relativo ao movimento. À “faculdade directiva”, denominada *hegemonikon*, caberia a recepção das diferentes sensações, o controlo e a coordenação das diferentes funções da *psyche* e o movimento que estaria na base dos comportamentos. Situado no peito, era o *hegemonikon*, comparado, por Crisipo, a uma fonte com muitas bicas, a uma árvore com muitos braços e a um governante com muitos espias⁹.

Numa amálgama total de *psyche* e corpo, seria através da resistência com que depararia no segundo que a primeira poderia sentir os seus próprios movimentos. Trata-se, bem vistas as coisas, de uma forma relativamente rudimentar mas precursora do modo como William James, em 1884, e, mais recentemente, António Damásio encararam os mecanismos que se verificariam entre o estímulo e a resposta ao mesmo. Depois de dizer que se, entre os dois momentos referidos, não fosse capaz de exibir imagens internamente e de as organizar por meio do pensamento, o cérebro não possuiria mente, acabou Damásio por confessar: “Reside aqui o centro da neurobiologia, tal como eu a concebo: o processo por meio do qual as representações neurais, que são modificações biológicas criadas por aprendizagem num circuito de neurónios, se transformam em imagens nas nossas mentes; os processos que permitem que modificações microestruturais invisíveis nos circuitos de neurónios (em corpos celulares, dendritos e axónios, e sinapses) se tornem numa representação neural, a qual por sua vez se transforma numa imagem que cada um de nós experiencia como sua.”¹⁰

Com base nos pressupostos de que nos animais irracionais e nos recém-nascidos não existe a noção de bem; de que, se a sua existência dependesse do juízo dos sentidos, não haveria bem que se não identificasse com o prazer, nem suportaria o homem voluntariamente dor alguma lesiva para os sentidos; afirma Séneca, em *Ep.* 124.1-3, que, por exemplo, o desprezo que sentimos pelo que, por medo à dor, não ousa comportar-se como verdadeiro homem decorre de um juízo negativo do intelecto e, ao cabo, da própria razão. Depois

os movimentos naturais (*Ep.* 121.7). A noção dos animais das suas faculdades naturais e a naturalidade com que usam os membros são a prova de que, ao nascerem, dominam na perfeição as suas aptidões (*Ep.* 121.9).

⁹ Graver (2007: 22-23).

¹⁰ Damásio (2001: 105-6).

de afirmar que feliz é quem, graças à razão, não sente paixões nem temores, argumenta Sêneca que, embora as rochas e os animais não sintam temor ou tristeza, a verdade é que, por não terem noção da sua felicidade, também se não podem considerar felizes (*Dial.* 7.5.1).

1.1. Emoções, reacções involuntárias, inimputabilidade e desenvolvimento moral

No âmbito dos diferentes níveis de complexidade entre estímulo e resposta, desenvolveram os estóicos estudos no sentido de apurar que tipo de relações existiria entre as emoções e as reacções involuntárias, entre as emoções e os estados de inimputabilidade, e entre as emoções e o desenvolvimento moral.

Depois de sustentar o carácter actuante, útil e, por conseguinte, corpóreo do bem; de classificar como corpos os bens do corpo, os da alma, a própria alma, paixões como a cólera, o amor e a tristeza – uma vez que se reflectem em reacções físicas –; doenças da alma, como a avareza, a crueldade, os vícios empedernidos; a maldade, eventualmente traduzida em malevolência, inveja e soberba; e, de igual sorte, bens como a coragem que revigora o olhar, a prudência que reforça a atenção, o respeito que incrementa a modéstia e a calma, a alegria que aumenta a serenidade, a severidade que se traduz em maior rigidez, a ternura que reforça a sensação de bem-estar; e após citar Lucrécio 1.304, onde se lê: *Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res*, “Tocar e ser tocado – nada senão um corpo o pode fazer!”¹¹ – conclui Sêneca (*Ep.* 106.8-10):

Omnia autem ista quae dixi non mutarent corpus nisi tangerent; ergo corpora sunt. Etiam nunc cui tanta vis est ut impellat et cogat et retineat et inhibeat corpus est. Quid ergo? Non timor retinet? Non audacia impellit? Non fortitudo immittit et impetum dat? Non moderatio refrenat ac reuocat? Non gaudium extollit? Non tristitia deducit?

“Ora, tudo quanto eu referi não poderia alterar o nosso corpo se lhe não tocasse; por conseguinte, todos são corpos. Mais ainda: tudo

¹¹ Sigo a lição de Reinolds (1965: 106), e a tradução de Segurado e Campos (1991: 585).

quanto tenha em si força suficiente para nos impelir, forçar, deter ou impedir de nos movermos – tem de ser um corpo. Pois bem: o medo não nos detém? A audácia não nos impele? A coragem não nos incita e dá ânimo? A temperança não nos refreia e faz recuar? A satisfação não nos exalta? A tristeza não nos abate?¹²

Ao afirmar que o *timor* e o *pudor* não impediram Teseu de acompanhar Pirítoos na tentativa de raptar Perséfone (Séneca, *Phaed.* 96-7), o que Fedra ao cabo está a dizer é que seu marido não sentira nem um nem outro. Mas o que a ligação do *timor* a um valor tradicional romano como o *pudor* sugere, é que uma avaliação das emoções pelas consequências na acção das pessoas pode levar a uma ideia errada sobre a dimensão positiva ou negativa das referidas emoções. Embora geralmente se associe o medo à ausência de acção e à indolência (cf. texto citado; a justificação para o facto de se não ter dado sepultura a Laio, em *Oed.* 244-6; e *Ep.* 95.37), à fuga ou a certa precipitação (cf. reacção dos cavalos ao híbrido marinho, em *Phaed.* 1089; a situação de Édipo em 22 da peça homónima de Séneca; ou as palavras do próprio Séneca em *Dial.* 4.2.3.5), a verdade é que o medo também pode levar as pessoas a fazerem preces (Séneca, *Ag.* 510) e a reagirem violentamente: em *Ep.* 103.2, recomenda Séneca a Lucílio que não confie nas pessoas, pois o rosto humano das últimas contrasta com o instinto de feras, com a agravante de que, enquanto nestas a ferocidade decorre da fome e do medo, é o prazer que leva o homem a destruir o seu semelhante. Em *Dial.* 3.1.13.4, diz Séneca que, apesar de ao medo da morte se dever a audácia momentânea de certos abúlicos e a consequente participação destes indivíduos em batalhas pela sobrevivência, a verdade é que o temor não passa de um acicate vergonhoso e passageiro que, sob o pretexto de elevar um pouco o espírito do indolente, acaba por tomar o lugar da virtude¹³. Em *Thy.* 572, afirma o Coro: *peior*

¹² Em *Ep.* 106.8-10 cit., sustenta Séneca o carácter corpóreo do bem e do mal, mas, conforme se depreende de *Ep.* 113.6-7, não reconhece a virtudes, a vícios e a paixões como o medo, o estatuto de seres animados, porquanto todos constituem uma determinada conformação da alma, isto é, uma certa energia que sobre ela actua.

¹³ Antes, mais precisamente em *Dial.* 3.1.13.3, havia Séneca dito que, se com base no argumento de que tornaria a pessoa mais aguerrida se defendesse a utilidade da ira, também se teria de considerar a importância da embriaguez por tornar as pessoas mais insolentes e audazes na luta.

est bello timor ipse belli. “Pior é do que a Guerra o próprio temor da guerra.” E, em resposta a quantos dizem, como Nelson Mandela, que um homem valente, na iminência do perigo, pode sentir medo em dose moderada¹⁴ e que só um louco não sente medo ante o perigo, afirma Sêneca que, se não encarar o perigo como um mal e se pensar que só a imoralidade é um mal, não sentirá tal indivíduo medo, mas agirá com cautela (*Minime: non timebit illa sed uitabit; cautio illum decet, timor non decet. Ep.* 85.26).

Ora com base nos critérios “good” e “evil”, e “present” – entendido no sentido da presença de um verbo no acontecimento ou estado de coisas que é objecto de temor (*e.g.*, não se sente medo de um leão, mas de encontrar um leão), e do que se tornou real, inclusivamente a memória de um sucesso doloroso do passado – e a expressão “in prospect”, relativa ao que pode suceder num futuro próximo, procuraram os estóicos distinguir, com base no género, as *eupatheiai* das emoções vulgares:

	<i>present</i>	<i>in prospect</i>
<i>good</i>	JOY	WISH
<i>evil</i>		CAUTION

Figure 2. The genus-emotions

	<i>present</i>	<i>in prospect</i>
<i>good</i>	DELIGHT	DESIRE
<i>evil</i>	DISTRESS	FEAR

Figure 3. The genus-*eupatheiai*¹⁵

Procederam, além disso, à identificação das seguintes espécies no âmbito do *genus* precaução¹⁶:

Genus CAUTION

moral shame (*aidos*): caution against correct censure
 reverence (*hagneia*): caution against misdeeds concerning the gods

Do confronto do último passo senequiano citado com este quadro, o que se nota é que, embora o termo *cautio* se possa traduzir por “precaução” ou “cuidado”, e apesar das advertências de Graver relativamente à variabilidade no número de espé-

¹⁴ “Eu aprendi que a coragem não é a ausência de medo, mas o triunfo sobre ele. O homem corajoso não é aquele que não sente medo, mas aquele que conquista por cima do medo.”

http://www.citador.pt/citacoes.php?cit=1&op=10&idcit=20001&author=1492&fb_comment_id=fbc_10150155306490219_17200681_10150258782365219#f3bfd09b3cee88.

¹⁵ Graver (2007: 54).

¹⁶ Graver (2007: 56 e 58).

cies, a precaução contra o perigo ou a cautela com as mazelas de guerra não aparecem consideradas, pois, em contraste com a “correct censure” ou os “gods”, pontos de referência para uma correcta avaliação moral, não passa os perigos da guerra de um indiferente.

Em contraste com as espécies de “desire” (*epithumia*), podem encontrar-se, entre as de “wish”, “good intent (*eunoia*): a wish for good things for another for that person’s own sake”; “goodwill (*eumeneia*): lingering good intent” e “welcoming (*aspasmos*): continous good intent”¹⁷. Baseada no contraste entre o amor erótico egoísta e a impressão de beleza como reflexo da presença da virtude num jovem, e na preocupação com os juízos dos outros (*aidos*) e com o bem-estar dos outros (*eunoia*), concluiu Graver que “the rich affective life of the wise is being said to include some concern for other human beings that goes beyond disinterested service to the level of genuine affective involvement.” Apesar de Graver não considerar o uso de *timor* neste contexto, não deixa Séneca de, na acepção de “cuidado”, empregar o referido substantivo em *Ep.* 104.5, em *Phoen.* 533 e em *Tro.* 642, para designar, na primeira ocorrência, não só a preocupação de Paulina mas também a sua própria com a febre que sentira; na segunda, a de Jocasta com a iminência da guerra entre seus filhos Etéocles e Polínicos; e, na terceira, a indecisão de Andrómaca entre, de um lado, a salvação do filho e, do outro, a dispersão das cinzas de Heitor pelo mar e destruição completa do túmulo do marido. Não nos esqueçamos que Séneca já tinha considerado um rematado egoísta o indivíduo que, apesar de uma esposa ou um amigo lhe merecerem que permanecesse vivo, continuasse obstinadamente decidido a morrer (*Ep.* 104.3); e, ainda antes, recomendara: *Indulgendum est enim honestis adfectibus*. «Há que respeitar os afectos nobres.»

De regresso à insistência estoíca na natureza física de acontecimentos, emoções e outras respostas afectivas, e nas mudanças psicofísicas a elas associadas, não significa que as reacções físicas sejam absolutamente determinantes na definição das emoções – uma vez que, por exemplo, o rápido batimento do coração tanto pode indiciar felicidade como medo, e muito depende da teoria do valor –, nem que as respostas afectivas se possam reduzir a descrições de mudanças psicofísicas, porquanto a responsabilidade não é incompa-

¹⁷ Graver (2007: 58).

tível com o determinismo estóico: basta ter presente a coexistência de actos voluntários com a incapacidade de pôr termo a determinadas acções; as reacções refractárias a processos de conceptualização e de assentimento, como as pré-emoções ou os sentimentos decorrentes de estados de insanidade; ou a propensão de determinadas pessoas para experienciarem determinados tipos de sentimentos em detrimento de outros, e o modo como esses indivíduos evoluem consoante o contexto e a idade.

Quando se consideram os mecanismos que, segundo os estóicos, se registam entre a percepção e a resposta, o mais simples e o primeiro a ter em conta é a impressão (*phantasia*), que tanto pode decorrer da imposição de algo material aos órgãos sensoriais – de que resulta uma alteração da *psyche* material que se revela a si própria e, através dos obstáculos com que a *psyche* se depara, ao próprio objecto –, como da apresentação de um objecto pela simples descrição de um hipotético ou efectivo estado de coisas, e, ao cabo, por meio de conteúdos proposicionais.

A propósito do aspecto em apreço e ao reflectir sobre a passagem pela Cripta Napolitana, cuja descrição se pode encontrar em Estrabão 246bc, escreve Séneca, *Ep.* 57.3-6:

Aliquid tamen mihi illa obscuritas quod cogitare dedit: sensi quendam ictum animi et sine metu mutationem quam insolitae rei nouitas simul ac foeditas fecerat. Non de me nunc tecum loquor, qui multum ab homine tolerabili, nedum a perfecto absum, sed de illo in quem fortuna ius perdidit: huius quoque ferietur animus, mutabitur color. Quaedam enim, mi Lucili, nulla effugere uirtus potest; admonet illam natura mortalitatis suae. Itaque et uultum adducet ad tristitia et inhorrescet ad subita et caligabit, si uastam altitudinem in crepidine eius constitutus despexerit: non est hoc timor, sed naturalis adfectio inexpugnabilis rationi. Itaque fortes quidam et paratissimi fundere suum sanguinem alienum uidere non possunt; quidam ad uulneris noui, quidam ad ueteris et purulenti tractationem inspectionemque succidunt ac linquuntur animo; alii gladium facilius recipiunt quam uident. Sensi ergo, ut dicebam, quandam non quidem perturbationem, sed mutationem: rursus ad primum conspectum redditae lucis alacritas rediit incogitata et iniussa. Illud deinde mecum loqui coepi, quam inepte quaedam magis aut minus timeremus, cum omnium idem finis esset. Quid enim interest utrum supra aliquem uigilari ruat an mons? Nihil inuenies. Erunt tamen qui hanc ruinam magis timeant, quamuis utraque mortifera aequae sit; adeo non effectus, sed efficientia timor spectat.

Apesar de tudo, até a obscuridade do túnel me ofereceu tema de meditação: senti na alma um abalo, uma perturbação provocada, não pelo medo, mas pelo insólito e repulsivo deste espectáculo inédito. Nem sequer está em causa a minha pessoa – tão distante ela está de um grau de virtude aceitável, para já não dizer perfeito! –, mas mesmo um daqueles homens acima dos ataques da fortuna sentiria na alma um estremeção e mudaria a cor do rosto. Há certas sensações, meu amigo, a que nem mesmo a maior coragem consegue escapar: parece que é a natureza a recordar-nos a nossa condição de mortais! Por isso há quem se sinta arrepiado vendo uma cena de desolação, há quem sinta turvar-se-lhe a vista se, em pé na beira de um precipício, olhar lá para o fundo. Não se trata de medo, mas de uma impressão, inteiramente natural, sobre a qual a razão não tem poder. Por isso mesmo há homens valentes, dispostos sem hesitar a derramar o próprio sangue, que não suportam a vista de sangue alheio; alguns perdem as forças e desmaiam ao ver abrir e tratar uma ferida recente, outros, uma ferida já antiga e cheia de pus; outros há ainda que tremem ao ver uma espada mas aguentam bem os seus golpes. Mas, como estava dizendo, eu senti, não direi uma aflicção, mas pelo menos uma certa perturbação; e quando novamente pude ver a luz do dia invadiu-me uma irreflectida e incontrolável alegria. Comecei então a dizer a mim mesmo como é estulto reccar mais certas coisas do que outras quando quer umas quer outras produzem o mesmo resultado. Que diferença faz, por exemplo, que nos desabe em cima um torreão ou uma montanha? Nenhuma, e no entanto a muita gente mete mais medo o desabamento de uma montanha, embora em qualquer dos casos o efeito seja igualmente a morte. Quer dizer, o medo deriva não do resultado em si, mas das circunstâncias que geram esse resultado.

Além de constituir um bom exemplo de impressão, revela-se o passo assaz útil para percebermos as limitações das reacções psicofísicas na definição das emoções. No passo considerado, parece Séneca sustentar que entre a impressão descrita e a emoção do medo haveria em comum um “estremeção” na “alma” e uma mudança na cor do rosto. O conceito de “alma” tinha implicações teológicas e místicas que andavam algo arredadas do conceito estoíco de *animus*. Para *ferire* (*ferietur animus*), propõem o *OLD s.u.* e *E.-M. s.u.* respectivamente os valores de “strike” e “frapper”, que tanto podem ser entendidos no sentido de “estremecer” como de “contrair”. Ora

se, conforme se depreende das palavras de Jocasta em *Phoen.* 530 (*membra quassantur metu*), de *Dial.* 6.18.6 *infracit.* ou de *Ep.* 97.16, o tremor melhor descreveria a reacção dos membros tomados de medo ou a do corpo em geral, talvez fosse preferível, apesar da natureza corpórea da *psyche*, a opção por “contrair”, que, à luz de *Dial.* 6.18.6 (*corpora quoque nostra non aliter tremunt quam si spiritum aliqua causa perturbat, cum timore contractus est*¹⁸) poderia sugerir a sístole associada ao medo, em contraste com a diástole associada à esperança e à alegria¹⁹.

Quanto à afirmação final de que “o medo deriva não do resultado em si, mas das circunstâncias que geram esse resultado”, vale a pena observar que, do confronto do exemplo antes aduzido com *Ep.* 13.12, onde se afirma: *Nulla autem causa uitae est, nullus miseriarum modus, si timetur quantum potest.* “A vida perde qualquer sentido, a desgraça não conhecerá qualquer limite se nos pusermos a recluir tudo quanto pode acontecer.” – parece possível depreender-se a necessidade de interpretarmos a afirmação final de 57.3-6 numa perspectiva quantitativa, pois Séneca discorda não só de quantos temem mais determinados tipos de morte do que outros, mas também de quantos temem a própria morte²⁰. Importa, no entanto,

¹⁸ *Apud* Corcoran (1972: 180 e 182).

¹⁹ Vale, de resto, a pena notar que, na sequência do último passo citado, afirma Séneca que, com a idade, languidesce o ar de que compõe o corpo; com a gordura acumulada nas veias, fica com o vigor diminuído; com o frio, fica paralisado e com um acesso de febre, perde a regularidade do seu curso (*cum senectute languescit et uenis torpentibus marcet, cum frigore inhihetur aut sub accessionem suo deicitur*, 6.18.6).

²⁰ Não é, de resto, por acaso que, na *Ep.* 24, depois de passar em revista os indivíduos que, no passado ou no presente, mais ou menos conhecidos, munidos ou não de filosofia, souberam enfrentar a morte com coragem (4-11); consideradas as variações no aparato exterior da morte (12-14), e as diferentes provações a que a fortuna sujeita o indivíduo e os respectivos modos de serem encaradas (15-17); posta de parte a incredulidade epicurista nos castigos de Íxion, de Sísifo, ou na figura de Cérbero (fr. 341 Usener), por se tratar de medos infantis (18); comentado o carácter gradual da morte e recordado um verso do próprio Lucílio (19-21); e após citar os fr. 496 e 498 Usener, onde respectivamente critica Epicuro o desejo de morte de quem adopta um estilo de vida aborrecido e classifica como ainda mais ridícula a vontade de morrer decorrente da perturbação causada pelo medo da morte, acaba Séneca, em *Ep.* 24.23 e em claro eco do fr. 497 Usener de Epicuro, por qualificar de louco o suicídio decorrente do receio de morrer. Em *Ep.* 70.8, haverá Séneca de reiterar a ideia de que é insânia morrer por ter medo da morte, e aproveitará para

salvaguardar que, como o futuro pode suscitar na pessoa receio (cf. *Ep.* 5.9, 24.1), o mesmo pode suceder com o passado, uma vez que, no dizer do próprio Sêneca, “a memória reatualiza a tortura do medo” (*timoris enim tormentum memoria reducit*, 5.9²¹).

Ainda no âmbito da curta distância entre o estímulo e a reacção, tece Sêneca as seguintes considerações sobre as pré-emoções (*Dial.* 4.2.2.4-6):

Cantus nos nonnumquam et citata modulatio instigat Martiusque ille tubarum sonus; mouet mentes et atrox pictura et iustissimorum suppliciorum tristis aspectus; inde est quod adridemus ridentibus et contristat nos turba maerentium et efferuescimus ad aliena certamina. Quae non sunt irae, non magis quam tristitia est quae ad conspectum mimici naufragii contrahit frontem, non magis quam timor qui Hannibale post Cannas moenia circumsidente lectorum percurrit animos, sed omnia ista motus sunt animorum moueri nolentium, nec adfectus sed principia proludentia adfectibus. Sic enim militaris uiri in media pace iam togati aures tuba suscitatur equosque castrenses erigit crepitus armorum. Alexandrum aiunt Xenophanto canente manum ad arma misisse.

Algumas vezes nos instiga o canto e uma melodia rápida e o som marcial das trombetas; comove as mentes uma pintura aterradora e o sombrio aspecto dos suplícios mais justos. Esta é a razão por que nos rimos diante dos que se riem, nos entristece a turba dos desconsolados e nos excitamos com os combates alheios. Estas reacções não são ira, não mais que tristeza é o que faz franzir o cenho ante a visão de um naufrágio simulado. Não mais que temor é o que acorre ao espírito do leitor enquanto Aníbal assedia as muralhas depois de Canas. Pois

recomendar que nos não antecipemos ao carrasco, mas por ele esperemos. Em *Ep.* 74.3, escreve a seguinte máxima: *nisi hic timor e pectore eiectus est, palpitantibus praecordiis uiuitur*. “Quem não consegue expulsar do ânimo o medo da morte vive sempre com o coração em ânsias.”; e, em 74.11, afirma que quem se lamenta da brevidade da vida, acaba dominado pelo ódio à vida e pelo medo da morte.

²¹ Cf. *Ep.* 78.14-15, onde, com o argumento de ainda se não verificar e de já lhe não dizer respeito, recomenda Sêneca respectivamente a eliminação do medo do futuro e da recordação da desgraça já passada; *Ep.* 98.6, onde Sêneca coloca a dor por algo perdido ao mesmo nível do receio de o perder; *Ep.* 98.6-7, onde se afirma que a ansiedade do futuro causa a ruína do espírito e que o cúmulo da estupidez é sofrer por antecipação; e *Ep.* 101.8, onde se diz que da falta de tempo decorre o temor e o desejo do futuro que apenas corroem a alma.

bem, todas são comoções anímicas involuntárias, e não são paixões mas princípios que preludiam as paixões. Assim, em plena paz, o soldado já retirado aguça o ouvido ante o som da trombeta, e o ruído das armas põe em tensão os cavalos de guerra. Dizem que Alexandre, ante o toque de Xenofanto, lançou mão das armas.

Mas como se passa de uma pré-emoção a uma emoção?

Em resposta a quantos alegam que se não pode considerar medroso o homem que, em determinadas circunstâncias, sente medo, observa Séneca, em *Ep.* 85.15, que, se se admite aquela perspectiva, ter-se-á de reconhecer o perigo de, *usu frequenti* “com a repetição frequente”, se poder o *timor* transformar em *uitium*.

Dos últimos passos citados ou referidos, parece, com efeito, legítimo concluir, desde já, que as *pathe* “*affectus*”, “paixões”, podem, para Séneca, ter origem em avaliações erradas, ou falsos juízos, sobre o que pode suceder no futuro, na recordação dolorosa do passado ou no alinhamento do sentir de dois indivíduos. Ora o que são o *eleos* e a *sympatheia*, indispensáveis à *katharsis* aristotélica, senão respectivamente a “compaixão” e o “acto de sofrer com” e, ao cabo, um alinhamento entre o sentir da personagem e o do espectador, ou uma certa identificação entre ambos? E o que é o *phobos* senão o “medo” que o espectador sente de vir a incorrer no mesmo “erro trágico” (*hamartia*) da personagem principal? ²² Apesar da recente refutação desta perspectiva por Halliwell – que sustenta que, ao alinhar eticamente as emoções com a razão, a tragédia produz a

²² Sobre os conceitos aristotélicos referidos, *vd.* Rocha-Pereira (2003: 35-42). Se, à luz do que sabemos sobre o *pneuma* que tudo mantém em tensão no *continuum* estóico que é o universo e que está na base do princípio da causalidade, considerarmos a reflexão veiculada pela *Poética* aristotélica, verificamos que, se a *systasis* de factos, conducente a um *telos* e defendida pelo Estagirita, facilmente se coadunaria com a referida causalidade estóica, já os pressupostos e o propósito que devem, de acordo com a *Poética*, presidir à construção dos caracteres, parecem diametralmente opostos aos que os Estóicos defendem para as personagens dos dramas da sua preferência. Assim, em *Po.* 15. 1454a 16 ss., sustenta Aristóteles que os caracteres devem ser bons (*chresta*), apropriados (*harmottonta*), semelhantes a nós (*homoion*) e coerentes (*homalon*), para que, mediante a tentativa de cometer o erro trágico (*hamartia*, *hamartema*) ou a sua concretização efectiva, e pelo processo da já referida *sympatheia*, as personagens possam despertar no público a compaixão (*eleos*) pela situação em que, inconscientes da totalidade dos factos, incorreram; o temor (*phobos*) relativamente à possibilidade de se vir a encontrar em semelhante situação; e, por fim, uma purificação (*katharsis*) de tais paixões.

comiseração e o temor por meios apropriados, e, por conseguinte, não alimenta as emoções, mas harmoniza-as com as nossas percepções e juízos do mundo²³ –, a verdade é que se a algo com óbvias afinidades com a *katharsis* aristotélica associa Séneca pré-emoções que poderão evoluir para paixões, teremos de encetar outras vias de compreensão da pragmática teatral senequiana.

2. O MEDO ENQUANTO *AFFECTUS*, A PRAGMÁTICA TEATRAL SENEQUIANA E A IMPORTÂNCIA DO MEDO E DA IRA NA CARACTERIZAÇÃO DO TIRANO

Em notável reflexão sobre o modo como os estóicos encaram os *affectus*, já Martha C. Nussbaum demonstrou que a Platão remontam as origens de duas importantes teorias estóicas: a não-cognitiva, ou dualista, encetada por Diógenes da Babilónia, formulada por Posidónio e sustentada por Galeno, a partir da tripartição da alma humana (elemento racional, elemento concupiscente e elemento irascível) proposta por Platão, em *R.* IV; a partir das ideias, expressas no referido livro (441e) e em *Lg.* 672cd e VII, de que os jovens estão cheios de tendências não-rationais naturais e de que o ritmo e a harmonia podem acalmar o seu *thymos*; e, entre outros passos, a partir de *R.* X. 606a-d, onde se criticam os poetas por incrementarem nos espectadores a sede de pesar; e a teoria cognitiva, ou monista, provavelmente iniciada por Zenão, desenvolvida por Crisipo e adoptada por Epicteto, com base nas ideias, expressas por Sócrates em *R.* II-III, de que a erros de julgamento se deve a valorização, por parte dos deuses e heróis com quem os espectadores se identificam, de aspectos externos que jamais seriam objecto de preocupação para pessoas ou deuses realmente bons e auto-suficientes²⁴. A investigadora sintetiza nestes termos as diferenças entre as duas perspectivas²⁵:

²³ Halliwell (1986: 201).

²⁴ Nussbaum (1993: 104-9).

²⁵ O quadro aparece em Nussbaum (1993: 109).

<i>Non-cognitive view</i>	<i>Cognitive view</i>
tripartite soul	one-part soul
emotions are non-rational movements	emotions are evaluative judgments
emotions in humans and (most) animals	emotions in humans only
poetry educates by imposing structure on the non-rational movements	poetry educates by forming or changing judgments
emphasis on rhythm, harmony, melody	emphasis on cognitive structure: narrative, identification, character
reform by appropriate selection of rhythm, harmony, etc.	reform by disruption of identification, textual rewriting, allegorical interpretation, etc.
greatest interest in lyric poetry with musical accompaniment; hymns, dirges, etc.	greatest interest in drama and epic
favourite famous poets Pindar, Simonides, etc.	favourite famous poets Homer, Euripides, Menander, Publilius Syrus.

Da adesão de Séneca à perspectiva cognitiva diz bem a *Ep.* 95.8, onde, depois de considerar a possibilidade de a esperança, a ambição e o medo constituírem impedimentos à actuação livre das artes que se ocupam de elementos acessórios da vida e onde mais desculpáveis se mostram os erros cometidos de propósito, contrapõe Séneca a sabedoria, isto é, a arte que tem por objecto a própria vida na sua totalidade e onde a pior falta é a que decorre de erro voluntário. Mas o melhor será tentarmos perceber como este propósito paradigmático condiciona a estrutura dramática e a construção das personagens senequianas: para isso, consideremos uma peça que reflecte especificamente sobre o medo neurótico: o *Oedipus*.

Do confronto da figura do Édipo do *Tyrannus* de Sófocles – a tragédia preferida de Aristóteles – com o protagonista da *Oedipus* de Séneca, facilmente se depreendem as divergências entre as duas poéticas: enquanto Sófocles põe em cena, no início da peça, um rei justo e preocupado com o bem-estar da sua cidade, já Séneca lança

o leitor e/ou o espectador *in medios affectus*, isto é, neste caso específico, para um estado avançado e irreversível do medo neurótico que da sua personagem tomara conta, e, deste modo, obsta a qualquer tipo de identificação ou *sympátheia* entre a personagem e o público. Daqui decorre uma análise, por parte deste, menos emocional e mais racional.

Uma vez que o *affectus* decorre de uma opção deliberada, isto é, do consentimento de um ser racional, que, apesar das suas emoções, não só consegue traduzir, em linguagem intencional ou *lekta*, as razões que o conduziram à situação em que se encontra e o desfecho dos seus sentimentos ou reacções, como também, consumados os factos, fornecer boas razões para ter agido como agiu ou sentido o que sentiu,²⁶ costuma Séneca servir-se das personagens e do coro de cada tragédia para guiar o leitor e/ou espectador no estudo das motivações e da evolução do respectivo *affectus* das primeiras. No caso concreto de Édipo, começa a personagem por apresentar razões externas para o seu receio: a possibilidade de se concretizar o oráculo de Delfos, que lhe predissera o parricídio e o incesto com a mãe²⁷. Fosse, no entanto, Édipo uma personagem segura de si e autoconfiante, e nada disto lhe causaria pavor. Não é, porém, o que o próprio reconhece (23-7): *hoc ego penates profugus excessi meos: / parum ipse fīdens mihimet in tuto tua, / natura, posui tua. Cum magna horreas, / quod posse fieri non putes metuas tamen: / cuncta expauesco meque non credo mihi*²⁸. “Para aqui me expulsou o temor do trono de meu pai, / por isso eu próprio abandonei, em fuga, os meus Penates: / pouco confiante em mim mesmo, fui eu quem se pôs, / Natureza, ao abrigo das tuas leis. Diante de grandes receios, / o que se cuidaria impossível, acaba por se temer. / Tudo receio e não me fio em mim mesmo.” Esta desconfiança ou insegurança de Édipo em relação a si próprio é algo que pode ter duas leituras: a do próprio Édipo, que teme cometer os referidos crimes, e a do leitor, que percebe nesta personagem a falta de virtude e de auto-suficiência que Sócrates, em R. II-III, criticava nos heróis e deuses épicos e dramáticos.

²⁶ São, como sustenta Brad Inwood (1993: 166-7), alguns dos sentidos em que se pode dizer que as reacções afectivas são emocionais.

²⁷ Cf. recorrência de formas como *timeo* 15, *timor* 22, *profugus* 23, *horreas* 25, *metuas* 26, *expauesco* 27, *pavoris* 87, *ignaus metus* 87, *fugi* 93.

²⁸ *Apud* Zwierlein (1986).

A consciência da instabilidade a que a Fortuna sujeita os poderosos e a imunidade a uma peste que escassos seres poupa, são, para a personagem, outros dos indícios de que alguma desgraça se prepara para se abater sobre a sua cabeça. Ao comentar a frase: *fecimus caelum nocens*, observa Davis que a última forma “in this context clearly means ‘noxious’, but the word’s other meaning ‘guilty’ should not be forgotten, for Oedipus is convinced of his own guilt, that he is responsible for the plague.²⁹” Embora o texto revele certas suspeitas de Édipo nesse sentido (*sperne letali manu / contacta regna*, 77^b-78^a), convém não esquecer que muito do que, na tragédia em apreço, é incompreensível ou interpretado apenas de forma literal pelas personagens, tem, para o autor e o leitor/espectador que conhece os contornos gerais do mito, um significado mais profundo.³⁰

²⁹ Davis (1991: 155).

³⁰ A esta dupla leitura se prestam, por conseguinte, muitos dos elementos envolvidos na descrição da peste: ao ativarem, no espírito do ouvinte, a recordação das ímpias tochas nupciais (*impia... face* 21), que, segundo Febo, presidiriam à união de Édipo e de sua mãe – profecia que o público já sabe concretizada –, as alusões às chamas (*flammis* 38) e aos fogos (*ignes* 39) como que sugerem um nexo de causalidade e a continuidade entre todos estes lumes. A morte conjunta de pessoas das mais variadas idades e de ambos os sexos, de jovens e anciãos e de pais e filhos reflecte o assassinio de um pai e o incesto de um filho com uma mãe que lhes tinham estado subjacentes (52-5). A tocha única (*una fax* 55), que reduz a cinzas todos os casamentos e priva de amargos prantos e lamentos os funerais, poderá muito bem ser a mesma que fora ateadada quando do incesto entre Édipo e Jocasta. As lágrimas com que, em 33, continuamente se choravam funerais sem conta, e que, em 59 e no limite do sofrimento, se acabam, nunciavam as de sangue que correrão das órbitas donde o herói arrancará os olhos e que eternamente o defraudarão de mais lágrimas. A menção do pai e da mãe que levam seus respectivos filhos para a pira poderá indiciar que o crime de Édipo se deve a uma culpa hereditária, que, em boa verdade, não pode vir de Pólibo ou chegar até Édipo através de seu pai adoptivo. Não creio que o herói use estas palavras com a intenção de descrever o que sucederá, isto é a futura identificação de seu pai biológico, embora tal seja o verdadeiro propósito da ironia trágica senequiana. Na parte final da sua primeira intervenção, Édipo pede aos deuses que acelerem seus fados (*matura... fata* 72), para que seu funeral não seja o derradeiro do reino (*regni... mei* 74); e lamenta o facto de a morte lhe ser negada. Insta-se a renunciar ao reino que ele próprio contagiara, e a deixar as lágrimas e a peste que consigo trouxera (77-9). Ao recorrer à expressão *infaustus hospes* (80), para se definir, e ao incentivar-se a fugir (*profuge*), até para casa de seus pais (*uel ad parentes* 81), o herói não só se arrepende da atitude que, no início desta tirada, considerara um alívio para a terrível ameaça que sobre sua cabeça pairava, como, a concretizar o seu intento e mesmo consciente da possibilidade de ir ao encontro do seu pretenso destino, na realidade, mais deste

Se, no *Tyrannus* de Sófocles, incorre Édipo em erro por desconhecimento de parte da realidade passada que lhe diz respeito, já no *Oedipus*, põe Séneca a tónica na falta de autoconfiança do protagonista, de modo a sugerir ao leitor e/ou espectador que, se Édipo não tivesse dado tanta importância ao oráculo e não tivesse sentido tanto temor do futuro, não teria chegado à situação em que se encontra, isto é, nunca teria abandonado Corinto. Vale a pena notar ainda que, embora o destino efectivamente reserve a Édipo uma pena diferente da dos demais tebanos e seja efectivamente ele o responsável pela peste, a verdade é que, à luz da imunidade de Jocasta, Creonte, Tirésias, Manto e Forbas à peste, não tem o rei de Tebas razões que, de um ponto de vista meramente lógico, lhe permitam associar a sua imunidade a uma futura desgraça superior à que se abaterá sobre as demais personagens da casa real, ou à origem da própria peste. Mas, à luz de *Ep.* 97.14, onde se diz que o crime é o primeiro castigo para quem o comete, e que o medo permanente, o pavor, a desconfiança constante em situações de aparente segurança são penas de segundo grau ou colaterais, facilmente se depreende que, para Édipo, o medo reflecte um sentimento de culpa decorrente da falta de autoconfiança e dos traços tirânicos que vai revelando; e que, para o público, se trata de uma pena de segundo grau para os crimes de parricídio e incesto já cometidos.

No que se poderia considerar uma preciosa síntese das ideias filosóficas subjacentes ao acto I do *Oedipus*, escreveu Séneca, em *Ep.* 104.10, que, para o homem dominado pelo medo da morte, *ipsa pax timores sumministrabit; ne tutis quidem habebitur fides consternata semel mente, quae ubi consuetudinem pavoris improvidi fecit, etiam ad tutelam salutis suae inhabilis est. Non enim vitat sed fugit; magis autem periculis patemur aversi.* “A própria paz será um manancial de receios. Quando o espírito se deixa aterrorizar, uma vez que seja, deixa de confiar na segurança e, quando ganha o hábito do terror irracional, torna-se incapaz de assegurar a própria conservação. Não evita os perigos, foge deles. Ora nós estamos mais sujeitos ao perigo quando lhe viramos as costas!”

se apartaria. A estrutura em anel que preside a esta tirada mostra bem como o poder da Fortuna e do Destino sobre o Homem. Para mostrar a tensão entre o sentido das palavras de Édipo e o que pretende que o público nelas veja, não hesita o próprio Séneca em fazer Jocasta, a mãe biológica do herói, falar logo depois de seu filho, com o pensamento em Mérope e Pólibo, terminar com a sua intervenção com a forma *parentes*.

Depois de Creonte ter anunciado que a profetisa de Latona atribuíra a responsabilidade da peste em Tebas a um estrangeiro, assassino de Laio, conhecido de Apolo desde menino, gerador de guerra e transmissor da guerra aos próprios filhos, dispõe-se Édipo a oferecer às cinzas do rei falecido o que já lhes devia ter sido dado, para que se não instale um sentimento de impunidade relativamente a futuras violações, à traição, da santidade de um ceptro; e porque (242-3): *Regi tuenda maxime regum est salus: / quaerit peremptum nemo quem incolumem timet*. “Ao rei cabe zelar ao máximo pela segurança dos reis: / ninguém cuida de um morto a quem, em vida, teme.”³¹

Se os vv. 244-6, que se seguem, parecem traduzidos quase *ad uerbum* de Sófocles, *OT* 126-31, os 239-43 ecoam a solidariedade, já presente na peça grega, entre quem desempenha as mesmas funções e acrescentam uma desconfiança da lealdade dos súbditos, que, uma vez mais, quebra o mito sofocliano da solidariedade entre monarca e povo. A novidade senequiana vai, por conseguinte, ao encontro de *Dial.* 4.2.11.1, 3, 5.3.43.5 e *Ep.* 14.10, 47.17 e 18, onde Séneca ora afirma sentenciosamente: *periculosius est autem timeri quam despici*;

³¹ O passo ocorre entre duas observações de Édipo que parecem vagamente ecoar o binómio cegueira / conhecimento, estruturante em Sófocles. Depois de se dizer o único dotado de capacidade para conhecer o significado das palavras ambíguas que envolvem os mistérios de Apolo (215-16), Édipo pede a Tirésias que clarifique o sentido do oráculo (291ss.). Intimamente relacionado com aquele binómio andava, no modelo grego, um outro, luz / trevas, também reelaborado por Séneca, mas só na cena do *extispicium*, onde Manto nos diz que o touro, voltado para o Oriente e de cabeça levantada, não consegue suportar a luz do dia e volta a cara, horrorizado, para evitar os raios de sol (337-9). Se, como já notou D. Nisard no séc. XIX, a alusão, em 342-3, aos dois golpes que o touro sofre (*duos /... ictus*) prenuncia a futura agressão de Édipo contra seus olhos, é então natural que a dificuldade em encarar a luz pressagie, num futuro próximo, a relutância do protagonista em aceitar a verdade acerca da sua culpa.

Ao contrário, porém, do Tirésias sofocliano, que efectivamente desvenda a causa do miasma que afecta a cidade (cf. *OT* 366-462, esp. 413-14, 454-6), o de Séneca, no início da sua intervenção, adverte o protagonista de que quem não vê, não acede a uma grande parte da verdade (*Visu carenti magna pars ueri latet* 295), e, no fim desta cena, não consegue de facto identificar o assassino de Laio (390ss.). Quer isto dizer que binómios como luz / escuridão, aparência / realidade, visão / cegueira, e compreensão / ignorância, estruturantes no modelo grego, têm, em Séneca, um lugar secundário. A intenção senequiana de esbater aqueles contrastes e tensões torna-se ainda mais evidente no acto 3, onde ficamos a saber que, embora Tirésias, Manto e Creonte tivessem ouvido, do espectro de Laio, a identificação do regicida (595ss. e 629ss.), apenas o último comunica a Édipo o resultado da inquirição junto do rei assassinado.

ora cita uma máxima de Labério, *Mim.* 126 (361 Ribbeck²): *necesse est multos timeat quem multi timent*; ora recomenda: *non timori cuiquam, non periculo simus*; ora nota: *multis timendi attulit causas timeri posse*; ora aconselha: *colant potius te quam timeant*; ora conclui: *Qui colitur, et amatur: non potest amor cum timore misceri*.³²

Embora tenhamos de esperar por 519, para, no intuito de obter de Creonte a informação sobre a identidade do assassino de Laio, Édipo se dizer *iratus*, e a expressão *regis irati* sugira a Mader «an element of topical stylization»³³, a verdade é que o contraste entre, de um lado, o desejo do Édipo sofocliano de observação da lei e da δίκη (cf. publicação de edicto) na punição do assassino de Laio (*OT* 222-75), e, do outro, a inflamada maldição que o Édipo senequiano lança sobre o regicida, indícia, na personagem senequiana, um *dolor*, “ressentimento”, que se não presente no modelo grego e sede de vingança pessoal (247-75, esp. 257-73)³⁴. Como Édipo, também a Clitemnestra senequiana é outro exemplo da coexistência do medo com o *dolor* (*Ag.* 133). Convém, no entanto, ressaltar que, com o valor de ‘sofrimento’, não deve o *dolor* ser para o homem motivo de medo, porquanto a dor e a pobreza não tornam o homem pior e, por conseguinte, não podem ser consideradas males (*Ep.* 85.29-30).

Se, no entanto, se tiverem em conta as diferentes fases da evolução da *ira* discriminadas por Séneca em *Dial.* 4.2.1.3-4 e 4.2.4.1 (*species oblata iniuriae* “sensação de injustiça sofrida”; *approbatio mentis* “consentimento da mente”, isto é, estabelecimento de uma relação lógica entre crime e castigo; exasperação do *dolor*, ou seja, busca de motivos adicionais de vingança; desejo de vingança sem olhar

³² Partilhado com o *Satelles* o plano de vingança contra Tiestes, solicita Atreu ao Ministro segredo sobre os planos, e este diz-lhe que tudo guardarão no seu peito a lealdade e o temor, mas sobretudo a lealdade.

³³ Mader (1993: 114). Em nota às palavras citadas, o investigador recorda Horácio, *Carm.* 3.21.19-20, *post te neque iratos trementi / regum aspices neque militum arma*; Eurípides, *Med.* 119, *deina turannon lemata*; Séneca, *Dial.* 5.3.16.3, *atqui plerique sic iram quasi insigne regium exercuerunt, sicut Dareus...*; *Ep.* 47.20 e 114.24.

³⁴ É que o herói pede aos deuses, como castigos para o assassino supostamente ausente, os crimes que ele próprio procura a todo o custo evitar, mas que o público sabe terem já, embora inconscientemente, sido praticados pelo actual rei de Tebas e que deste fazem um autêntico *prodigium* ou *monstrum* (260-1). A ironia trágica pauta, uma vez mais, o registo discursivo, e, no tocante à análise dos *affectus* da personagem, começamos, por conseguinte, a notar que, além de Édipo continuar a buscar razões que fundamentem o seu medo, este começa a funcionar como estímulo para o aparecimento e a evolução da *ira*.

a motivos), talvez se possa estabelecer paralelo entre o oráculo de Apolo e o primeiro momento; entre as alusões à instabilidade a que a Fortuna sujeita os poderosos e às suspeitas decorrentes de a peste o poupar, e o segundo momento; entre o receio de Édipo de ser assassinado como Laio e o terceiro momento; e entre o desejo de vingança sobre o assassino de Laio e o quarto momento.

O próprio espectro dirá de Édipo que é um rei cruento que, por cruel assassinio, se apoderou do ceptro e do leito de seu pai (*sed rex cruentus, pretia qui saevae necis / sceptrum et nefandos occupat thalamos patris* 634-5), e esse traço será mais do que evidente no intenso diálogo que o protagonista manterá com Creonte no final do acto, onde, como sucedera no de Édipo com Tirésias no *Tyrannus* de Sófocles, o rei acusa o tio-cunhado de conluio com o adivinho para lhe usurpar o trono (*OT* 380ss. e *Oed.* 668-70). No episódio 2 do modelo grego, porém, quando se vê confrontado por Creonte, o protagonista invoca, para fundamentar a sua acusação de conluio, os factos de ter sido Creonte quem o aconselhara a consultar Tirésias (*OT* 555ss.), e de, na investigação que o adivinho e o irmão de Jocasta tinham levado a cabo logo após a morte de Laio – que ocorrera havia muito tempo –, o primeiro não ter feito qualquer menção da sua pessoa (*OT* 558-69). Não deixa de ser significativa a ausência, no *Oedipus* senequiano, de qualquer destas razões, e, ao cabo, a seguinte argumentação (695-708):

Cr. *Incognita igitur ut nocens causa cadam?*

Oe. *Num ratio uobis reddita est uitae meae? num audita causa est nostra Tiresiae? Tamen santes uidemur. Facitis exemplum: sequor.*

Cr. *Quid si innocens sum?*

Oe. *Dubia pro certis solent timere reges.*

Cr. *Qui pauet uanos metus, ueros meretur.*

Oe. *Quisquis in culpa fuit, dimissus odit: omne quod dubium est cadat.*

Cr. *Sic odia fiunt.*

Oe. *Odia qui nimium timet regnare nescit: regna custodit metus.*

Cr. *Qui sceptrum duro saeuus imperio gerit, timet timentis: metus in auctorem redit.*

Oe. *Seruare sotent saxeo inclusum specu. Ipse ad penates regios referam gradum.*

CREONTE – Hei-de eu, então, qual criminoso, cair sem culpa formada?

ÉDIPUS – Acaso vos pude eu prestar contas da minha vida? Acaso ouvidas foram minhas alegações por Tirésias? Contudo da culpa me não livro. Vocês dão o exemplo: eu sigo-o.

CREONTE – E se eu estou inocente?

ÉDIPPO – Dúbias «são as suspeitas que» por certas soem os reis temer.

CREONTE – Quem receia vãos medos, os fundados merece.

ÉDIPPO – Todo o que foi indiciado, uma vez absolvido, ódio sente «por quem o acusou»: abaixo com tudo quanto é dúbio!

CREONTE – Assim se criam os ódios.

ÉDIPPO – Ódios, quem em demasia os teme, reinar não sabe: aos reinos guarda-os o medo.

CREONTE – Quem o poder com crueza e severo mando exerce, teme os que o temem: o medo ao seu instigador torna.

ÉDIPPO – Guardem o criminoso recluso em gruta de pedra. Quanto a mim, aos penates régios reconduzirei meus passos.»³⁵

Deste Édipo se pode, com efeito, dizer, como de quem não escuta os outros e diz saber mais da vida alheia e dos outros do que da sua e de si próprio, que, em paráfrase do próprio Séneca, *Ep.* 109.16, está obcecado por um excessivo amor próprio ou é vítima de um receio que, perante as dificuldades, lhe rouba o discernimento da acção justa.

A associação, no passo trágico, da linguagem jurídica com os conceitos de medo e ódio só confirma a ideia de que Édipo atingiu uma fase avançada de ambos os *affectus*: o *metus* e a *ira*³⁶. Mas, para o propósito que anima esta reflexão, reveste-se o diálogo senequiano de particular interesse por dois motivos: por um lado, expande a reacção de um familiar e, ao cabo, subordinado à prepotência e à crueldade do tirano, e, por outro, revela, na incapacidade de Édipo de procurar argumentos mais lógicos para condenar Creonte, ou de instruir um processo e de ouvir conveniente os acusados, traços característicos do tirano. Quanto ao primeiro motivo referido, importa observar que, se a atitude de Édipo encontra paralelo na descrição do tirano em *Cl.* 1.12.4³⁷, a argumentação que Creonte já

³⁵ No modelo grego, porém, o rei de Tebas, inicialmente inclinado a punir o tio-cunhado com a morte (623), acaba, por intervenção de Jocasta e do Coro, por comutar aquela pena pelo exílio (668).

³⁶ Segurado e Campos (2001: 173) invoca este passo, bem como *Oed.* 696-8, onde o próprio Édipo também se queixara de não ter sido ouvido, antes de ter sido condenado, para falar da influência do direito romano na tragédia senequiana.

³⁷ *Contrariis in contraria agitur; nam cum invisus sit, quia timetur, timeri vult, quia invisus est, et illo execrabili versu, qui multos praecipites dedit, utitur: Oderint, dum metuant, ignarus, quanta rabies oriatur, ubi supra modum odia creverunt.*

havia utilizado para se defender tem óbvias afinidades com a utilizada por Sêneca no *specium principis* para mostrar a Nero que lhe não quer roubar o poder e inclusivamente para lhe manifestar gratidão pela segurança que a insegurança do imperador lhe proporciona³⁸. O último motivo referido constitui um claro indício de que estamos na terceira fase do *affectus* da *ira* decorrente do medo³⁹.

Embora a relação mutuamente incrementadora da *ira* e do medo ainda esteja subjacente às palavras de Atreu em *Thy.* 205^b-7^a: *Maxi-*

Temperatus enim timor cohibet animos, adsiduus vero et acer et extrema admoventis in audaciam iacentes excitat et omnia experiri suadet.

A partir de elementos contrários se vê levado a situações contrárias; quer dizer, ao ser odiado porque se teme, quer ser temido por ser odiado, e aplica aquele detestável verso que acabou com tantos: “que me odeiem contanto que me temam”, sem saber quão grande é a cólera que brota quando os ódios excederam todas as medidas.

Com efeito, o temor moderado mantém os espíritos sob controlo, mas, quando é constante, intenso e aponta a medidas extremas, provoca a audácia dos que estão subjogados e convence-os de que é preciso tentar de tudo.

³⁸ Em *Cl.* I.8.2, por exemplo, diz Sêneca que uma das suas prerrogativas é a de poder, sem temor, sem andar armado e sem escolta, passear por onde lhe apetercer, enquanto o governante tem de viver armado no meio da paz que lhe é devida. De igual sorte, sustenta Creonte que não tem de se expor aos cuidados e perigos associados ao mando (*solutus onere regio regni bonis fruor* 687) e pode usufruir das garantias oferecidas por um bom rei. Importa, no entanto, salvaguardar que, no caso da tragédia, as prerrogativas de Creonte não se justificam à luz de qualquer juízo de valor sobre o desempenho de Édipo como rei de Tebas, mas da proximidade de parentesco aos membros da família real. O contraste com a proximidade das ideias que o Creonte senequiano e o sofoclíano, em suas defesas, apresentam torna ainda mais flagrantes os propósitos de Sêneca. Se o Édipo de Sêneca anteriormente recordara ao tio-cunhado, para o convencer a falar, os laços de parentesco deste com a casa real tebana, agora é o segundo que especifica que é irmão de Jocasta (671). Nessa medida, tem diariamente as vantagens que o poder acarreta: sumptuosidade, mesa farta e a gratidão das pessoas salvas pela sua influência (687-93, esp. 691-2) –, sem as desvantagens: sujeição à instabilidade da Fortuna, o constante receio de ser vítima daqueles que oprime e o ódio que desse medo resulta (674-5 e 700-6).

³⁹ Marginalmente, valerá a pena notar que, no caso de este traço de Édipo pretender ecoar o comportamento de Cláudio conforme Sêneca o descreve em *Apoc.* 10.4, dificilmente se poderá conciliar a cronologia proposta por Nisbet (2008: 368) – que, com base em critérios adoptados por Fitch (1981: 291 e 303), estabeleceu, como *terminus ad quem* para a composição da peça, o ano de 54 – com uma possibilidade de actualização pública do drama. Mas, da conjugação destes dados com Tácito, *Ann.* 14.2, onde se situara pouco antes da morte de Agripina em 59, o início dos rumores de um eventual incesto entre mãe e filho, facilmente se poderia pensar numa actualização pública algures entre a morte de Cláudio e o início dos referidos rumores.

mum hoc regni bonum est, / quod facta domini cogitur populus sui / tam ferre quam laudare; e, conforme se depreende das sentenças e das palavras citadas, e de *Dial.* 3.1.20.4, 4.2.11.3 e *Cl.* 1.12.3-4 e 2.2.2, seja o motivo caro a Séneca na caracterização do tirano – a verdade é que no primeiro passo e em *Phoen.* 645ss. e 664 geralmente se reconhece a influência do fr. VI, 203-4 R² do *Atreus* de Ácio (*oderint, dum metuant*)⁴⁰; que, em *Cl.* 1.12.4 e 2.2.2, e *Dial.* 3.1.20.4, Séneca cita – num dos passos para caracterizar Calígula – as palavras acianas que Suetónio, em *Tib.* 59 e *Cal.* 30, coloca respectivamente nas bocas de Tibério e de Calígula; que já Platão, *R.* 9.580^a; Aristóteles, *Pol.* 5.1313b; Xenofonte, *Hier.* 1.12, 4.1-2, 6.4-8; Salústio, *Cat.* 7.1; Cícero, *Off.* 2.25; *Tusc.* 5.58-60, 63; *Amic.* 52; Horácio, *Carm.* 3.1.17-21, haviam incluído o medo, a suspeição e a desconfiança entre os traços tradicionalmente associados ao tirano⁴¹; e Lucrécio aludira ao papel da inveja (1125-32) e do medo (1140) na deposição, por assassínio, de tiranos. Do pensamento de Séneca, porém, não andará seguramente arredada a relação atribulada que manteve com Calígula e Cláudio, ou o progressivo afastamento da corte de Nero.

Se, do exposto, resulta óbvia a coexistência do medo com a *ira* e o estímulo que cada *uitium* representa para o outro, a verdade é que, ao considerar as estratégias da razão para vencer os *uitia*, não deixa Séneca de opor os dois (*Dial.* 3.1.10.1): *Ideo numquam adsumet ratio in adiutorium inprovistos et uiolentos impetus apud quos nihil ipsa auctoritatis habeat, quos numquam comprimere possit nisi pares illis similisque opposuerit, ut irae metum, inertiae iram, timori cupiditatem*. “Por isso nunca aceitará a razão, em sua ajuda, os impulsos cegos e violentos, sobre os quais nem a própria teria qualquer autoridade, aos quais nunca poderia submeter se outros iguais e semelhantes lhes não opusesse, como à ira o medo, à abulia a ira, ao temor o desejo.”

Esta variação no modo de encarar a relação entre o *timor* e a *ira* terá de ser entendida à luz das diferentes reacções, antes referidas, que o medo pode suscitar no indivíduo: acção repentina ou inibição momentânea de actividade.

Em *Dial.* 3.1.10.1 cit., ainda se admite, no combate ao temor, a possibilidade do recurso à *cupiditas*. Ao considerarem, com efeito, as

⁴⁰ Sobre as relações entre as ideias subjacentes ao verso citado e as palavras de Jocasta, em Séneca, *Phoen.* 654 ss., vd. Fantham (1997: 189).

⁴¹ Mader (1993: 111 n. 19).

espécies do género desejo (*epithumia*), referiam os estóicos: «Anger (*orge*): desire to punish a person who is thought to have harmed one unjustly»; «Heatedness (*thumos*): anger at its inception»; «Bile (*cholos*): anger that wells up»; «Hatred (*menis*): anger stored up to age», «Rancor (*kotos*): anger biding its time for revenge»; Exasperation (*pikria*): anger which breaks out suddenly»⁴². Não será, por conseguinte, de pôr de parte a possibilidade de, no passo citado, ter Séneca em mente a tradicional visão estóica da cólera como uma espécie do género desejo.

Mas como um estado de conflito entre vícios é algo que um *proficiens*, isto é, quem procura ser *sapiens*, deve tentar evitar, recorda o Filósofo, em *Ep.* 5.7 e com aprovação, que Hecatão recomendara o fim dos desejos como remédio para os nossos temores; em *Ep.* 56.5, precavê-se da seguinte forma contra o medo e, na aceção de “ambição”, a *cupiditas*: *Animum enim cogo sibi intentum esse nec avocari ad externa; omnia licet foris resonent, dum intus nihil tumultus sit, dum inter se non rixentur cupiditas et timor, dum avaritia luxuriaque non dissideant nec altera alteram vexet.* “É que eu obrigo o meu espírito a conservar-se atento a si mesmo sem se deixar aliciar pelo exterior. Pode haver lá fora todo o ruído que se queira, contanto que dentro do meu espírito não haja conflitos, não haja luta entre a ambição e o temor, não haja discussão entre a avareza e a dissipação, com uma delas a procurar impor-se à outra!”; e, depois de haver atribuído a *ambitio*, em *Ep.* 56.9, à capacidade de fazer regressar à vida política quem dela se arredara por temor ou fadiga, defende, em *Ep.* 75.17 e como forma de pôr termo ao desejo e ao medo, o corte com as obrigações sociais ou com os males inveterados. Ao advertir, em *Ep.* 85.11, de que quanto maior for a esperança despertada pela posse de futuros bens, mais intenso será o desejo, sugere Séneca uma íntima relação entre a ambição e a esperança.

3. A RELAÇÃO DO MEDO COM A *SPES*, E OUTRAS FORMAS DE COMBATE ÀS REFERIDAS PAIXÕES

Como a ira e o desejo, pode a esperança servir para refrear o medo (*Ep.* 13.12): *Hic prudentia prosit, hic robore animi evidentem quoque metum respue; si minus, vitio vitium repelle, spe metum tempera.*

⁴² Graver (2007: 56).

Nihil tam certum est ex his quae timentur ut non certius sit et formidata subsidere et sperata decipere. “Ajude-te neste ponto a tua capacidade de discernimento, e afasta para longe, com força de ânimo, mesmo um medo motivado. Se o não conseguires, então combate um vício com outro vício, e contrabalança o medo com a esperança. Por muito certos que sejam os nossos temores, mais certo ainda é que um dia o que tememos há-de cessar, tal como o que esperamos nos virá a decepcionar.”⁴³

Tal lenitivo parece pressuposto quando Jocasta, um *double, l'autre-face* e – ainda na terminologia de Segurado e Campos – uma *personnage-prolongement* de Édipo⁴⁴, lhe diz o que considera *regium* (82: “próprio de um rei”) (83-6): *Aduersa capere, quoque sit dubius magis / status et cadentis imperi moles laebet, / hoc stare certo pressius fortem gradu: / haud est uirile terga Fortunae dare.* “As adversidades aceitar, e quanto mais dúbia seja / a situação e, a ameaçar ruína, mais vacile a mole de seu império, / com tanta mais segurança e valentia se deve manter de pé firme: / não é de homem dar as costas à Fortuna.”

Davis e Barberis vêem na dificuldade de Édipo em aceitar e cumprir o seu destino, e na conseqüente fuga a esse mesmo destino os motivos da culpa voluntária do protagonista,⁴⁵ mas o passo citado interessa-nos sobretudo porque, depois de já ter assassinado o pai e de se ter unido à mãe, e após a confissão, em 23-7 *supracit.*, de falta de autoconfiança, não parece o protagonista ter condições e capacidade para alterar radicalmente o seu comportamento, e, conseqüentemente, não passam as palavras de Jocasta de uma esperança infundada. Esperança essa, de resto, que haverá de assomar, ainda que fugazmente, ao espírito do próprio Édipo, quando o Ancião de Corinto lhe vier dizer que, por morte de Pólibo, o povo o reclama para subir ao trono da cidade (789-91): *Genitor sine ulla caede defunctus iacet: / testor, licet iam tollere ad caelum pie / puras nec ulla scelera metuentes manus.* «Meu pai, por meio de crime algum, jaz defunto:

⁴³ A ideia presente no final do passo citado repete-se em *Nat.* 6.1.6: depois de perguntar se, perdida qualquer possibilidade de fuga do medo, haverá alguma coisa que venha, não em auxílio do indivíduo, mas sirva para o reconfortar, conclui Sêneca, depois de dar um conjunto de exemplos: *nullum malum sine effugio est.*

⁴⁴ Segurado e Campos (1982: 225-6).

⁴⁵ Davis (1991: 154-6) e Barberis (1996: 164 e 170). As palavras de Jocasta são, de resto, muito semelhantes às de Sêneca em *Ep.* 98.7.

/ fique claro, lícito já me é elevar piedosamente ao céu / as puras mãos, de crime algum receosas.»

Mas a relação entre medo e esperança não se afigura tão linear, pois se, nos passos considerados, a segunda modera o primeiro, não faltam outros, na obra senequiana, onde é a própria esperança que suscita medo e ansiedade: em *Ep.* 47.17, depois de dizer que um é escravo da sensualidade, outro da avareza, outro da ambição, conclui Séneca que todos são escravos da esperança e do medo; em 101.10, afirma que quem vive de esperanças, encara o dia seguinte como algo que lhe escapa e vive atormentado pela avidez de viver e pelo medo de morrer; em *Dial.* 9.2.7-8, surge o mal como fonte de descontentamento para o indivíduo, não por o ter desejado, mas por o não ter alcançado, e, em seguida, pela incapacidade de conviver com o fracasso, isto é, com um desejo que se não consegue satisfazer nem controlar; em *Ep.* 23.2, diz Séneca que, até para o homem a quem nunca as suas expectativas tenham iludido, se apresenta a esperança como factor de angústia e de insegurança.

Oscilante é ainda a relação da esperança com a cólera: se, em estado irreversível da sua paixão por Egisto e de *ira* relativamente a Agamémnon, e depois de se dizer baldeada por ondas contrárias (*fluctibus uariis agor*, 138), confessa, com efeito, Clitemnestra (*Ag.* 142-3^a): *Quocumque me ira, quo dolor, quo spes feret, / hoc ire pergam*; já, em *Dial.* 5.3.30.3, é a própria esperança quem suscita a cólera. Em qualquer dos casos, é a *spes* um *uitium* (*Ep.* 13.12) que, como o *timor*, o *dolor* e a *cupiditas*, é oposto à *uirtus* (*Dial.* 7.15.5, *Ep.* 95.8, 105.1); irracional (*Phoen.* 631s.) e ilusório (*Ep.* 13.12, 15.11); susceptível de tornar o homem mau avaliador dos seus deveres (*Ben.* 4.11.5, *Ep.* 95.8); e de suscitar o arrependimento, o pesar, a melancolia, o aborrecimento, o descontentamento e a inveja diante do progresso dos outros (*Dial.* 9.2.8 e 10). As esperanças no futuro tornam o homem ingrato no tocante às conquistas do passado (*Ep.* 99.5, e *Ben.* 3.4.2). Por isso, recomenda o Filósofo a restrição das esperanças vãs e exageradas (*Dial.* 5.3.7.2, 9.9.2), e sustenta que o homem sensato não fica refém deste sentimento (*Dial.* 2.9.2 e *Ben.* 7.2.4).⁴⁶ No caso concreto do *Agamemnon*, serve a *spes* para retardar o desfecho mais do que adivinhado, e para mergulhar Clitemnestra em *dolor* mais profundo.

⁴⁶ Para mais informações acerca do assunto, vide Motto (1970: 107-8).

Os estóicos discriminaram, entre outras, as seguintes espécies de medo:⁴⁷

Genus FEAR (*phobos*)

Reluctance (*oknos*): fear of impending activity

Trepidation (*agonia*): fear of defeat

Consternation (*ekplexis*): fear of an unfamiliar impression

Shame (*aischune*): fear of disgrace

Alarm (*thorubos*): fear which hastens with outcry

Superstition (*deisidaimonia*): fear of gods or supernatural beings

Fright (*deos*): fear of what is terrible

Panic (*deima*): fear out of reason

Além de ter genericamente falado do medo provocado por ideias erradas sobre o que poderia suceder no futuro, ou suscitado pela recordação de uma situação dolorosa ocorrida no passado, considerou Séneca não só o medo de determinados modos de morrer como da própria morte, o medo da dor, o medo da guerra, o cuidado inspirado pelo estado de saúde de algum familiar, o medo que se contagia, o medo provocado pela falta de autoconfiança, que leva a interpretações precipitadas e abusivas não só de oráculos divinos, mas também de desgraças presentes, o medo associado à caracterização do tirano e que suscita a cólera e por esta é suscitado, o medo que advém da participação na vida política, o que decorre das obrigações sociais, o que resulta da esperança em grandes bens futuros, e, em *Ep.* 14.2 e 85.26-27, o medo decorrente do excessivo interesse pelo corpo, que anda intimamente ligado ao medo da morte e nos faz desprezar o bem moral; o medo da prisão, do fogo, de cativeiros, de torturas, de cadeias, de miséria, de corpos dilacerados pela doença ou pelo sadismo.

Em *Ep.* 24.2, diz Séneca a Lucílio que, se se quiser libertar de toda e qualquer angústia, imagine que efectivamente sucederá tudo quanto possa acontecer, e chegará à conclusão de que o que teme é de pouca monta ou de curta duração. Depois de dizer que vale a pena a privação de duradouras alegrias se tal evitar os duráveis receios,

⁴⁷ Graver (2007: 56).

assegura Sêneca que, se nos aproximarmos do que nos perturba e se averiguarmos a natureza real do nosso medo, concluiremos que é diminuto, incerto e inofensivo o que receamos e que somos mais insensatos que as crianças que, no meio da escuridão, sentem receio (*Ep.* 110.4-6). A propósito do terramoto que varreu a Campânia provavelmente a 5 de Fevereiro de 62 d.C. e para libertar as pessoas do medo de perigos pouco frequentes (*Nat.* 6.1.2), observa Sêneca que não existe repouso eterno para nada, que o que pode perecer pode causar a morte, que temor sem remédio algum é tonto (6.2.1), e recomenda a quem nada queira temer que pense que tudo é temível (6.2.3), e que, dado que a pouca frequência aumenta o medo (6.3.2), se investiguem as causas com todo o empenho (6.3.4), pois não terá sido o medo, mas as pestes decorrentes do terramoto que terão levado à morte 600 ovelhas em Pompeios (6.27.1). Mas, em *Ep.* 85.11, após ter afirmado que a concessão de espaço à melancolia, ao medo, ao desejo e a outros maus impulsos, torna impossível o seu controlo, observa Sêneca que a contemplação prolongada e a curta distância das causas do medo o tornarão maior.

Considerada a inferioridade dos prazeres corporais, que a doença diminui e estimula, aos espirituais, que médico algum pode proibir, diz Sêneca que, para se suportarem os tratamentos que parecem intoleráveis a pessoas requintadas, basta deixar de se ter horror à morte; e que tal sucederá – e deixará a vida de causar fastídio – quando se conhecerem os limites do bem e do mal (*Ep.* 78.25). Perante o voto de Mecenas que à morte libertadora prefere a degradação, a decadência, a incapacidade física, a monstruosidade, a deformidade, a crucifixão, as feridas, o corpo distorcido no patíbulo e, ao cabo, tudo quanto lhe permita prolongar um pouco mais a existência, manifesta Sêneca a sua indignação através de um conjunto de perguntas retóricas de que destacamos (*Ep.* 101.13): *Quid timoris dementissimi pactio?* «Que significa esta contemporização com o medo estultíssimo da morte?»

No tocante ao medo da morte, diz Sêneca que não devem ser apenas os heróis das Termópilas (Leónidas e os Trezentos), mas todo o género humano a perdê-lo (82.23); aconselha a considerar o dia final não como um castigo, mas como uma lei natural (*Dial.* 12.13.2); a ver nesse dia o termo dos nossos receios (*Ep.* 24.11), e, na morte de familiares e amigos, uma decisão superior dos deuses e um reflexo da instabilidade da vida humana (*Ep.* 98.5); e, a propósito

da morte de uma criança, procura relativizar a duração da vida de um velho, e pergunta retoricamente quando dela se não gasta em lágrimas, angústias, desejo de morte prematura, doença e medo (*Ep.* 99.11). Quanto aos demais motivos de medo, como não são males em si, devem ser suportados de modo a não comprometermos a nossa liberdade (*Ep.* 85.28). Depois de afirmar que a existência de uma pessoa é, para a alma, o prelúdio de uma vida melhor e mais duradoura, e que nos espera outro nascimento e outra ordem de coisas (*Ep.* 102.23-24), conclui Sêneca que quem acredita na eternidade não recebe exército algum, se não assusta com qualquer clarim guerreiro, não sente medo de ameaça; e que até o que acredita na desintegração da alma está consciente de que, pelo bom exemplo, poderá ser útil para os vindouros (29-30). Do intrépido no meio do perigo, do insensível a desejos vulgares, do feliz no meio da adversidade, do tranquilo em plena procela, diz Sêneca que contempla os demais humanos de alto, olha os deuses olhos nos olhos e de temores e desejos vulgares se ri (*Ep.* 41.5-6). Em *Ep.* 104.10, surgem a ambição desmedida e o desejo da carreira das honras como pretextos se encarar a morte como um mal, quando, ao cabo, o mal é o medo que a própria inspira antes de chegar.

O sumo bem encontra-se, de acordo com Sêneca, onde o não alcançam o ressentimento, a esperança ou o temor, isto é, onde só a virtude poderá ascender (*Dial.* 7.15.5). Em *Ep.* 82.6, considera o autoconhecimento, isto é, a consciência de onde se vem e de para onde se vai, do bem e do mal, do que se deve alcançar e evitar, como algo indispensável ao domínio dos desejos e à aniquilação da ferocidade dos temores. Em *Ep.* 6.1-2, afirma Sêneca que a partilha com Lucílio dos seus próprios defeitos seria um importante passo para uma amizade mais segura, que nem a esperança, ou o temor ou a busca da utilidade poderia abalar. Em *Dial.* 12.13.3, esclarece que a razão não acaba com um único vício mas com todos de uma única vez. A filosofia é, de acordo com *Ep.* 17.6, garantia de liberdade e de ausência de receio por parte dos homens relativamente ao seu semelhante ou aos deuses.

No capítulo do tratamento a adoptar por caracteres mais débeis que, por medo, perdem o controlo de si mesmos e se comportam como loucos (*Nat.* 6.29.2) e por pessoas que se encontram sob o domínio do *dolor*, recomenda Sêneca, de forma muito prática, não fiquem entregues a si próprios, pois podem tomar decisões erradas,

ou assumir atitudes perigosas, tanto para si como para os outros, ou ainda ceder a tentações desonestas. E quanto o medo e o pudor lhes escondia no ânimo (o atrevimento, a sensualidade e a cólera), nem solidão que não confia segredos ou teme denúncias, consegue ocultar, pois o insensato acaba por se trair (*Ep.* 10.2).

No plano da moral prática, diz Séneca que nos não devemos sentir ofendidos com o que fazem os insensatos, sob pena de, por receio de ofensas ou por cansaço, prescindirmos das nossas obrigações (*Dial.* 2.19.2); e, ao considerar a relação entre pessoas de diferentes condições sociais, esclarece, em *Ben.* 4.14.1, que se não deve alegar o constrangimento do temor para negar ao escravo o título de benfeitor de seu senhor, uma vez que, sob o comando de um rei ou general, podemos, de igual sorte, ser seus benfeitores. Apesar disso, a mulher que repele o amante para o inflamar ou por temor da lei ou do seu marido, comete adultério (*Ben.* 4.14.1). Em contraste com a ingratidão, adverte Séneca, em *Dial.* 6.24.1, do perigo de, por temor da dívida, se cair no excesso de reconhecimento que leva um indivíduo a desejar alguma desgraça a determinada pessoa para ter oportunidade de lhe manifestar o seu reconhecimento.

Medo: de quê? Esperança: como? A proposta de Agostinho de Hipona

O objectivo que aqui me proponho é o de mostrar que a indagação acerca das categorias de “medo e esperança” na obra de Agostinho de Hipona, longe de se constituir como uma abordagem de superfície, permite conduzir a razão até à própria raiz da mundividência deste filósofo, a saber, a proposta de uma ontologia que compreende a presença dos seres no mundo e no tempo à luz da categoria filosófica de *relação*, na qual se inclui a *historicidade*.

A peculiar atenção a ambas as categorias – relação e historicidade – distinguem na essência o paradigma ontológico de Agostinho daqueles vigentes na Antiguidade Clássica e Tardia.

No que se refere ao posicionamento teórico perante as paixões da alma – medo, tristeza, alegria e desejo, na enunciação de Cícero, retomada por Agostinho – no âmbito das quais a esperança tem lugar, o modelo agostiniano, não obstante radicar o seu horizonte na filosofia tardo-antiga e remontar as suas categorias conceptuais ao neoplatonismo e ao estoicismo, fá-los sofrer uma efectiva inversão.

De uma forma simples, dir-se-ia que, na obra de Agostinho, o que está em causa na compreensão racional do binómio medo-esperança é a questão, inseparável do humano, acerca da conquista da felicidade pela posse do bem e pela fuga do mal. Esta é, afinal, a questão humana por excelência, transmitida quer pelos textos antigos sob forma de narrativa poética, mitológica, ou dramática, quer pelos escritos de filósofos como Platão, Aristóteles, Cícero e Séneca, Plotino ou Porfírio.

A chave hermenêutica da inflexão agostiniana sobre o paradigma clássico reside essencialmente no Livro de que Agostinho parte para construir a sua mundividência. Depois de muito ler – desde os antigos poetas e dramaturgos, passando por Aristóteles e Cícero, Mani e os seus sequazes, até arribar a Platão, Plotino e Porfírio – Agostinho opta pelo livro dos cristãos, a Bíblia. Em todos procurava a resposta à questão: como realizar o desejo de felicidade e apartar todo o incómodo na vida, necessário para tal conquista? A resposta mais coerente encontra-a na designada Escritura Sagrada, a Bíblia dos cristãos.

Em tal livro descobre duas linhas de argumentação que se deslocam totalmente do paradigma antigo ou daquele defendido por qualquer um dos nomes antes referidos: a ideia de uma criação num princípio eterno e com um começo temporal, por um lado, e a noção de liberdade aplicada quer ao ser divino, quer ao ser humano, por outro.

Deste modo, ao deparar-se com as categorias de “medo” e “esperança”, Agostinho irá descodificá-las no contexto da mundividência judaica-cristã. Medo: de quê, afinal? O único medo legítimo será o de não alcançar o fim próprio para que tende o ser humano, a posse da felicidade para sempre. Esperança: como? O domínio do eterno não pode ser alcançável pelo temporal. Mas todo o homem é temporal. Todo? Talvez não. A realidade histórica do Cristo incarnado reúne, numa mesma identidade, o tempo e a eternidade. Só este homem pode ser então reconhecido como o verdadeiro mediador entre tais instâncias, as quais efectivamente não se opõem, estando o tempo contido na eternidade, mas cuja relação de comunhão exige a efectiva iniciativa do divino sobre o humano, do superior sobre o inferior.

Uma tal forma de conceber o mundo contrasta efectivamente com o necessitarismo greco-romano, mergulhado no fatalismo cósmico. Por seu turno, o lugar consagrado à liberdade individual é, no Mundo Antigo, diminuto ou quase nulo. O mal e o bem existem por determinação dos deuses do Olimpo ou do Hades, nas mãos dos quais se configuram os destinos dos indivíduos e das Repúblicas.

Agostinho tem efectivamente uma outra concepção do indivíduo e do seu lugar no mundo. Por isso, em si mesma considerada, uma história dos homens – da guerra e da paz, dos Impérios e poderes terrenos – não lhe é particularmente interessante. Reconhece a sua utilidade para instrução dos homens e, a dar crédito ao presbítero

Orósio, o próprio Agostinho solicitara que a escrevesse em seu lugar¹. Porém, em nosso entender, a magna obra de Agostinho, intitulada *A Cidade de Deus*, não pode ser reduzida ao âmbito de uma análise das doutrinas políticas e de crítica de práticas e comportamentos sociais. É um facto que a história posterior e a organização política medieval muito dela se serviram, instrumentalizando-a, para fazer valer os seus ideais teocráticos.

O augustinismo político é um facto incontornável, ao lado do qual também se colocaram homens de cultura portugueses ou agindo em Portugal durante o período medieval, e do qual souberam tirar partido na apologia, teórica e prática, das suas concepções políticas². Porém, em nosso entender, *A Cidade de Deus* de Agostinho é portadora de uma hermenêutica do sentido da história que supera amplamente o domínio ético e político. Nela se contém uma Filosofia da Religião, que lê a presença dos homens no tempo à luz de uma destinação eterna.

Trata-se de uma concepção do tempo e da história onde o individual e o comunitário se enraízam na própria essência divina e se constroem no confluxo das liberdades. Nesta imensa sinfonia de vontades emerge um contraste de civilizações – a dos que colocam toda a sua esperança nos bens perecíveis, em oposição à dos que a colocam nos bens que não se perdem nem corrompem. Tal oposição supõe uma divergência acerca da noção de bem supremo e comum, afinal, acerca da natureza do divino. Por isso, o contraste civilizacional diagnosticado por Agostinho em *A Cidade de Deus* é revelador de uma discordância acerca do modo de conceber a relação do ser humano com o divino. Há religiões, como as do paganismo greco-romano, que edificam a sua ideia de deus nas representações do espírito humano. Inversamente, a religião cristã constrói-se com

¹ No Prólogo do Livro I das *Historiarum adversum paganos libri VII*, Orósio dá a entender que esta constitui uma resposta a um pedido do próprio Bispo de Hipona, que pretendia resolver a sua impossibilidade de elaborar uma narrativa de carácter historiográfico suficientemente completa e documentada. Agostinho terá porventura solicitado apenas uma recolha de dados, mas Orósio acabou por escrever uma obra completa, com cunho marcadamente pessoal e com uma compreensão das noções de providência e história divergentes face às do Hiponense. Sobre este assunto, vd. Silva (2009: 57-76).

² Sobre este assunto, amplamente documentado, vd. e.g. recente artigo Rosa (2010: 665-676). Sobre a influência de *De civitate dei* no hierocratismo medieval, veja-se Saranyana (2010: 643-652).

base na relação entre a mente e a Verdade que nela se revela. A primeira caminha na maior das confusões. Esta última dirige-se, na simplicidade do espírito, para o melhor dos bens.

São estas, basilarmente, as linhas de fundo da ontologia agostiniana, no seio da qual se vislumbra o modo como o Hiponense entende as categorias de *medo* e *esperança*. Procuraremos aqui ilustrá-las recorrendo a um conjunto de obras de Agostinho, cujas teses a este propósito são esclarecedoras e complementares, ao mesmo tempo que desafiamos o leitor a fruir directamente da leitura dos textos de Agostinho, onde a beleza da forma se conjuga com a densidade do conteúdo.

1. A OPÇÃO INTELECTUAL PELO LIVRO DOS CRISTÃOS.

Tomemos as *Confissões* de Agostinho como ponto de partida.

Esta obra é matricial para a compreensão da mundividência agostiniana. No caso da presente temática, esta abordagem manifesta-se igualmente oportuna, dado que as *Confissões* podem ser lidas como uma exposição dos medos e esperanças do homem Agostinho, a qual emerge ora como rememoração, ora como descrição da sua situação actual, ora como projecção de ideário futuro. As *Confissões* permitem também identificar alguns tópicos do percurso de conversão intelectual de Agostinho: as suas primeiras convicções e aquelas pelas quais viria a optar derradeiramente.

Estes elementos esclarecem, por um lado, o que o autor considera ser a origem e a finalidade do ser humano e, por outro, o modo como equaciona o máximo desafio feito à racionalidade humana, isto é, o de compreender o sentido da experiência humana das situações-limite que são o sofrimento e a morte.

De um modo simplificado, podemos assinalar o maniqueísmo, o neoplatonismo e o cristianismo como as três *formae mentis* com as quais Agostinho se confrontou para responder a estas questões fulcrais³. Do ponto de vista quer do suporte bíblico quer da transmissão oral de tais doutrinas, poderíamos identificar, para o maniqueísmo, a *Epistula de Fundamento* e os ensinamentos dos seus

³ Nas *Confissões* [*Conf.*], Agostinho descreve o seu itinerário intelectual alongando-se nele desde o Livro III ao Livro VII (pp. 83-317).

sequazes, como, por exemplo, a “pregação” de Fausto maniqueu, de que Agostinho foi assíduo auditor⁴; para o neoplatonismo, as traduções de Mário Vitorino, a que se refere em *Confissões* VII, 9, 13 com a expressão difusa *quaedam libri platonicorum*, e os diálogos tidos com os seus amigos intelectuais do círculo neoplatónico de Milão. Por último, iniciara-se no cristianismo desde o “sal do baptismo”, ainda em África, e confrontara-se já em Cartago com a Sagrada Escritura e, fundamentalmente, já em Milão, pela pregação de Ambrósio. Agostinho relata nas *Confissões* as etapas desse percurso: o encontro com o *Hortensius* de Cícero e com a Bíblia dos cristãos, que ocorre quase em simultâneo; a adesão ao maniqueísmo; o contacto com o neoplatonismo e, finalmente, o motivo de decisão pelo cristianismo.

Lida aos 19 anos, a obra de Marco Túlio, *Hortensius*, hoje perdida, continha, segundo o testemunho de Agostinho, uma exortação à filosofia, a qual lhe tornou vil toda a esperança vã, despertando nele o desejo de alcançar a imortalidade pela posse da sabedoria. Tal aspiração levou-o “a aplicar o espírito às Sagradas Escrituras e ver que tais eram. E eis que vejo uma coisa (...) humilde no começo, sublime na continuação e coberta de mistérios e eu não era pessoa que pudesse entrar nela ou inclinar a minha altivez para os seus passos (...).”⁵

Agostinho procurava a imortalidade mas era confrontado com o mal, o sofrimento e a morte. E como não encontrava resposta para esta contradição, recai nas mãos de uns homens que, retrospectivamente, descreve como “(...) orgulhosamente tresvariados, extremamente carnis, palradores, em cujas bocas estavam os laços do diabo e um visco amassado com uma mistura das sílabas do teu nome e do Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo...”⁶. Refere-se aos partidários da seita de Mani.

Prosseguindo o relato do seu itinerário intelectual, e descrevendo o período correspondente aos anos da sua estada em Milão, escreve:

⁴ Depois de aderir ao cristianismo, estas duas fontes de transmissão do Maniqueísmo serão objecto da crítica feroz de Agostinho, respectivamente nas suas obras *Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti* (p. 191-248) e *Contra Faustum Manichaeum* (p. 249-797).

⁵ *Conf.* III, 5, 9.

⁶ *Conf.* III, 6.10.

“(…) Proporcionaste-me uns certos *Livros dos Platônicos*, traduzidos da língua grega para a latina, nos quais li, não por estas palavras mas com muitas e variadas razões, que no princípio era o Verbo, ... que todas as coisas foram feitas por ele... e que é a luz que brilha nas trevas.”⁷

A mais-valia que Agostinho encontra no neoplatonismo reside na concepção de uma razão-Verbo, princípio imaterial, do qual procedem todas as formas. Porém, um tal princípio não se imiscuia com a realidade dele emanada, situando-se fora dela e não garantindo uma estrutura de participação ontológica, muito menos de comunhão de natureza com a realidade por ele formada.

“(…) Não li que o Verbo se fez carne e habitou entre nós. Isso não dizem esses livros.”⁸

Este novo elemento – a encarnação da razão/Verbo na pessoa humana de Cristo – pareceu a Agostinho essencial para equacionar os paradoxos da condição humana, de forma a garantir a consecução do fim dela, a felicidade, e a superação dos obstáculos a esse fim, o sofrimento e a morte.

Este brevíssimo excursus pelo itinerário intelectual de Agostinho permite identificar alguns dos principais elementos da sua mundividência. Entre eles evidenciamos, em primeiro lugar, a concepção de que o fim do homem é a busca da felicidade, a qual se alcança pela posse da sabedoria, e a consciência de que o sofrimento e a morte são os principais obstáculos à consecução daquele fim. Em segundo lugar, a procura de resposta à questão do mal na cosmofofia maniqueísta, que lhe oferece uma visão materialista e antropomórfica de Deus, remetendo a explicação da condição humana para a existência de um princípio absoluto, essencial e substancialmente mau, origem e justificação das más acções, eximindo o ser humano da responsabilidade das suas obras. Em terceiro lugar, o encontro com o neoplatonismo, de onde recolhe a concepção de um Deus imaterial e a recondução da origem de toda a realidade a um princípio Uno. Por último, a adesão ao cristianismo, por considerar que

⁷ *Conf.* VII, 9, 13.

⁸ *Conf.* VII, 9, 14.

esta visão do mundo explica melhor as lacunas encontradas nos sistemas antes referidos.

Com efeito, a filosofia cristã integra as teses neoplatónicas da espiritualidade de Deus e da unidade do princípio, reconduzindo a origem de toda a realidade a um princípio único de ser e de bem. Por sua vez, atribui a causa das acções humanas às vontades livres. Por fim, tem a resposta que Agostinho considera mais eficaz para resolver o problema do sofrimento e da morte, propondo um itinerário eficaz para alcançar o fim último do homem.

Estes são os princípios basilares de onde parte Agostinho, depois do seu itinerário intelectual – mediante uma leitura atenta, uma reflexão profunda, apaixonada, militante, de modelos culturais e de visões do mundo diversificadas – o ter levado a optar pelo cristianismo. Ao mesmo tempo, o distanciamento crítico com relação a cada uma das outras propostas permite-lhe identificar os limites e aporias de cada uma delas e, de modo particular, do maniqueísmo. Com efeito, a opção pelo cristianismo é feita não apenas na base de uma adesão fiducial, mas por um motivo racional e consciente. Agostinho reconhece ser essa a mundividência que responde de modo mais pleno e completo ao maior número de questões teóricas acerca do fim último dos homens e da sua possível realização individual e comunitária.

Esta é, a breve trecho, a formação intelectual de Agostinho, a qual se baseia em modelos literários, transmissores de cultura: a literatura clássica (Cícero, Séneca, Virgílio), nos anos de formação escolar em Tagaste e Cartago; a literatura e a oratória maniqueia, nos anos de profissão na seita; a literatura neoplatónica nos anos de Roma e Milão; finalmente, a literatura bíblica que move a adesão ao cristianismo. Trata-se sempre de *Livros* que transmitem visões do mundo e propostas de itinerários de vida feliz e de salvação, explanando uma concepção da relação do homem com o divino, isto é, uma *religião*. Todos eles exigem uma adesão aos seus pressupostos, baseada na fé: fé nas fabulações dos mitos clássicos romanos; fé nas fabulações maniqueístas, as neoplatónicas, finalmente fé na Sagrada Escritura.

Agostinho encontra, de facto, no cristianismo, e com o auxílio das categorias filosóficas neoplatónicas, a resposta que considera mais plausível à contradição paradoxal da condição humana – a convivência do desejo de imortalidade, num ser mortal; a existência

de um ser temporal que, consciente do eterno, deseja a eternidade; a experiência de uma vontade que deseja ser feliz, mas que não pode esquivar o sofrimento.

2. MEDO DE PERDER OS BENS CUJO SER É CAMINHAR PARA O NÃO SER

Num dos seus escritos de teor marcadamente filosófico, o *Diálogo sobre o livre arbítrio*, Agostinho demonstra que o desejo de felicidade é universal em todos os homens. A tese consiste em provar que a noção de felicidade está *impressa* na mente humana. Seguidamente, mostra como o objecto intencional desse desejo é a *posse da vida eterna em paz*.

O argumento de Agostinho para evidenciar que “todos os homens desejam a vida eterna em paz” é elaborado por recurso ao contra-argumento segundo o qual há homens que não querem viver, mas sim morrer⁹. Aparentemente, aquele que decide dar a morte a si mesmo não quer viver nem ser feliz, mas antes morrer e deixar de ser infeliz. Agostinho mostra que não é assim e que, mesmo nessa situação-limite, o ser humano busca a vida eterna em paz, em cuja posse está a felicidade. O raciocínio pode resumir-se como segue.

Todo aquele que quer, quer alguma coisa. Quem escolhe dar a morte a si próprio não escolhe o fim da vida, mas o fim dos tormentos e da instabilidade a que a sua vida está sujeita. Procura, portanto, a paz. Mas a vontade só obtém a paz quando possui bens imperecíveis e eternos. Portanto, quem, através da morte, procura o fim dos tormentos, procura viver para sempre em paz. É este o fim final da vontade humana – *vida eterna em paz* –, aquele que todos os homens procuram e aquele que corresponde à realização do desejo de felicidade. Para alcançar este fim, o ser humano tem de afastar o único obstáculo que se lhe opõe, a saber, a experiência do mal nas suas múltiplas formas e manifestações, entre as quais a mais incompreensível e contraditória é porventura a própria morte.

⁹ O argumento lê-se no *Diálogo sobre o livre arbítrio* III, 6, 18- 8, 2, onde Agostinho analisa a decisão humana implicada em qualquer forma de decisão voluntária sobre o fim da própria vida.

As contradições inerentes a esta situação maximamente paradoxal da condição humana geram em Agostinho um sem fim de perplexidades, cujo elenco apresenta do seguinte modo, nas *Confissões*:

“Onde está o mal e donde e por onde aqui se insinuou? Qual a sua raiz e qual a sua semente? Ou é absolutamente inexistente? Então por que tememos e evitamos o que não existe? *Ou se o tememos sem fundamento, por certo já o próprio temor é um mal tanto mais grave quanto não temos que temer, e tememos. Por isso, ou existe o mal, que tememos, ou este mal existe, porque o tememos.* E uma vez que Deus, sendo bom, fez todas as coisas boas, donde vem então o mal? (...) tais coisas revolviam no meu pobre coração, sobrecarregado de preocupações que me dilaceravam, motivadas pelo *temor da morte* e pela verdade não encontrada.”¹⁰

Conclui-se assim que o que provoca temor, para Agostinho, é essencialmente o mal, termo que identifica toda a forma de sofrimento e a morte. O temor, por seu lado, é obstáculo à felicidade, pois dilacera a alma e gera intranquilidade. Por isso, para o superar será preciso destruir o sofrimento e a morte. Para o fazer, é preciso encontrar um modelo de compreensão para estas realidades daninhas que responda às duas questões: Qual a origem do mal? Como construir, apesar da sua evidência, um itinerário de vida feliz?

Uma resposta a estas questões encontra-se novamente no *Diálogo sobre o Livre arbítrio*. No Livro I¹¹, Agostinho procura identificar a causa das más acções a partir da análise de três casos particulares, o homicídio, o adultério e o sacrilégio. Ao analisar a causa do homicídio, é avançada uma primeira hipótese: alguém mata outro homem por

¹⁰ *Conf.* VII, 5, 7 (sublinhado nosso).

¹¹ A redacção do *Diálogo sobre o livre arbítrio* foi iniciada em Roma, no ano 387-388, e interrompida por Agostinho, tendo sido terminado já em África, depois da ordenação de presbítero, cuja data consensual é o ano 391. Por isso, os argumentos do Livro I e dos demais correspondem a momentos diferentes da maturação intelectual do autor. O Livro I desta obra está imbuído de temas e problemas herdados do estoicismo. Não obstante Agostinho lhes reconheça alguma validade e eficácia, a condição aporética dos argumentos onde implicitamente se identifica a antropologia estoica obriga-o a revisitá-los e a levar mais longe a indagação sobre a origem do mal. Esta será encontrada não na lei – eterna, natural ou humana – princípio de algum modo ainda extrínseco às acções, mas num desvio da vontade, intrínseco à actividade humana, identificado com o termo *cupiditas*.

paixão (libido). Esta subdivide-se em *medo* e *desejo desenfreado (cupiditas)*¹². Por sua vez, ao analisar de que modo o *medo* intervém no acto criminoso (por exemplo, quando um escravo mata o seu senhor por temor ao castigo), numa passagem que é decisiva para entender a raiz do temor, Agostinho introduz esta distinção importante:

“ (...) Desejar viver sem medo é comum a todos, bons e maus. Mas há uma diferença: os bons desejam-no *afastando o amor daquelas coisas que não se podem ter sem perigo de se perder*; os maus, porém, desejam-no para *desfrutar destas coisas com segurança, esforçando-se por remover o que os impeça*.”¹³

Não obstante a doutrina de Agostinho acerca da origem do mal ser bastante mais complexa, ficam delineados neste *Diálogo* alguns dos seus elementos fundamentais. Antes de mais, o bem e o mal não são atributos das coisas, mas adjectivos que qualificam as acções humanas. Bem e mal são respectivamente perfeição e imperfeição da vontade em função dos objectos a que adere. No caso das *boas acções* para que, por meio delas, o ser humano alcance a felicidade e possa *viver sem medo*, a vontade deverá *afastar o amor das coisas que não se podem ter sem perigo de se perder*.

Notemos que as coisas que não se podem ter sem perigo de se perder são todas as que não são eternas e imutáveis. Portanto, a vontade dos bons (a boa vontade que conduz à obtenção de uma vida sem medo) afasta-se do amor das coisas temporais e mutáveis, para aderir às eternas.

“ (...) As realidades temporais têm esta característica: antes de começarem a ser, não são; quando são, esvaem-se e, na medida em que se esvaem, deixam de ser. Assim, quando hão-de vir a ser, ainda não são, quando passadas, já não são. Como hão-de possuir-se, então, de modo permanente, estas realidades cujo começar a ser coincide com o caminha para o não ser?”¹⁴

¹² Traduzimos por *desejo desenfreado* o termo *cupiditas*. De facto, no *Diálogo sobre o livre arbítrio*, Agostinho usa dois termos para explicar os domínios mais subterrâneos da acção livre – *cupiditas* e *libido* – os quais, sendo quase sinónimos, não têm exactamente o mesmo significado. A *libido* é *culpabilis cupiditas*, fazendo subentender que o desejo e o medo, enquanto movimentos da alma, não são necessariamente culpáveis ou nocivos para a alma.

¹³ LA I, 4, 10.

¹⁴ LA III, 7, 21.

Com efeito, só quando a vontade possui bens imperecíveis e eternos pode haver nela quietude e paz, pois tais bens não se corrompem nem mudam. Por isso, ao possuí-los, cessa o temor pela sua perda. A vontade que os possui (ou que tende a possuí-los) é designada por Agostinho como *boa*, pois cumpre o fim para o qual tende.

Por seu turno, a má vontade caracteriza-se por colocar todo o seu empenho em desfrutar das coisas que não se podem ter sem perigo de se perder e de as possuir, não de qualquer maneira, mas *com segurança*. E não de modo pacífico, mas *removendo todos os obstáculos que se oponham a essa posse dos bens perecíveis, terrenos e mutáveis*. Uma tal vontade é invejosa e belicosa.

Torna-se então evidente que a má vontade é contrária quer à construção temporal da paz, quer à posse da vida eterna em paz. Por seu turno, a posse de bens mutáveis com segurança é em si mesma contraditória, dada a condição mutável quer desse tipo de bens quer da vontade que os deseja possuir. E os obstáculos a serem removidos para que essa posse seja tranquila são também inúmeros. Uma existência que se oriente deste modo estará sempre rodeada do medo de perder aquilo que possui, sendo contrária ao desejo de felicidade e, afinal, contrária à própria essência do ser humano.

Desta muito breve análise acerca do modo como Agostinho concebe a origem do mal emergem dois modos de orientar a própria vida humana, dois modelos de constituição do ser humano, afinal, dois paradigmas de humanidade: o que segue os bens terrenos e o que segue os bens eternos. O primeiro, na esteira de S. Paulo, é apelidado por Agostinho como o homem terreno, carnal e exterior, ao passo que o segundo é designado como o homem celeste, espiritual e interior. O primeiro vive sempre intranquilo e amedrontado. O segundo construirá progressivamente a posse da vida eterna em paz.

3. ESPERANÇA NOS ÍDOLOS?

Como identificar os bens eternos e saber que a posse deles é o fim do ser humano? Agostinho responde que o ser humano conhece os bens eternos num movimento ascendente de reflexão que parte do conhecimento da realidade exterior e de si próprio, até à descoberta, no seu interior, de noções eternas e imutáveis.

Considera, assim, que o modo de ser humano consiste na estrutura relacional que se estabelece entre a temporalidade da sua natureza e a eternidade dos princípios que identifica no interior de si mesmo. Deste modo, o ser humano constitui-se como *tensão interior* – *intentio animi* – que se gera entre a condição temporal, contingente, que a mente humana é, e o ser eterno, imutável, para o qual tende por um movimento interior do espírito. Sendo assim, para alcançar o seu fim próprio – a posse do eterno –, o ser humano não se basta a si próprio. Como lhe seria possível transpor o abismo entre tempo e eternidade? Necessita, por isso, de um Mediador que reúna ambas as características: que seja eterno e temporal, que esteja fora do tempo e inserido nele. Agostinho identifica esta figura com a pessoa do Cristo histórico.

Agostinho descreve inúmeros itinerários para mostrar que noções eternas e imutáveis – como unidade, verdade, bem, felicidade – estão presentes no íntimo da razão humana e são a condição de possibilidade do exercício racional. Tais itinerários seguem o modelo neoplatónico do *regressus animae*: das realidades exteriores, para as interiores e destas para o gume da alma – para as superiores¹⁵.

Porém, nem todos realizam este processo e é esse facto que identifica duas espécies de “homens”. Cabe, então, perguntar pela causa desta dualidade de modos de exercer uma mesma humanidade. De facto, se o ser humano, temporal, é essencialmente uma religação com o eterno, e se tem todos os meios ao seu alcance para o fazer, por que razão não o faz? Qual a causa de o homem carnal, terreno, exterior, não ascender às realidades eternas e permanecer orientado para os bens que se podem perder?

As razões dadas por Agostinho para esse facto são múltiplas. Evidenciaremos aquela que consideramos conter o âmago do problema. A causa da frustração da destinação humana é o preenchimento das faculdades humanas de conhecer e querer com realidades que não ocupam o lugar supremo na hierarquia ontológica, isto é, com realidades desajustadas ao fim último do ser humano.

¹⁵ O problema epistémico tem de ser resolvido. Os bens eternos não são visíveis com os olhos do corpo, mas apenas com a mente e o espírito. Para os alcançar exige-se, portanto, uma ascense do corpóreo ao incorpóreo, do carnal ao espiritual. Essa ascense é possível, pois os bens eternos são interiores à mente humana (Verdade, Bem, Felicidade são noções que, sendo imutáveis e eternas, estão no interior da mente humana, mutável e temporal).

O objecto que preenche adequadamente o desejo de felicidade da vontade humana é o ser supremo e eterno. Quando, para colmatar esse desejo, a vontade escolhe aderir a bens que, na hierarquia ontológica, são inferiores ou iguais a ela própria, fixa-se em realidades que pode perder. Construída sobre estas opções, a vida humana fica cimentada no medo.

No caso da inteligência humana, o objecto próprio dela é a contemplação da verdade, eterna e imutável, que está simultaneamente no interior da mente e acima dela. Quando a inteligência humana se fixa nas imagens obtidas pela sensibilidade, ou forjadas pela imaginação, ela coloca, no lugar da Verdade, cópias ou reproduções da própria verdade. Uma, construídas pelos sentidos do corpo e pelos sentidos internos, outras criadas pela própria razão. Agostinho designa tais representações com o termo *idolae*. Elas também conduzem ao medo pois dado que não passam de simulacros daquilo que é, conduzem à insegurança da mente acerca do conhecimento do mundo e de si mesma.

E quando o ser humano apresenta tais simulacros à vontade para que adira a estas representações como se fossem a verdade, fazendo com que a mente humana se una de algum modo a elas, esta torna-se idólatra, vive no erro e na superstição. Uma existência fundada nestas vãs convicções produzidas pela mente, fundamentada em falsas crenças, rege-se também pela lei do temor, manifesto no medo de que os (para Agostinho, falsos) deuses não sejam favoráveis, se revoltem contra o homem, mudem de humores e de vontades....

Numa obra intitulada *A Verdadeira Religião* – dedicada a Romano, que Agostinho incitara a aderir ao maniqueísmo, na tentativa de o trazer para a religião católica – identifica a causa da falsidade e do erro humano acerca do bem supremo:

“A falsidade (...) nasce do engano da alma quando procura o verdadeiro deixando e descurando a verdade. Estes espíritos contemplam o universo e procuram o seu fazedor com os sentidos corpóreos. E como Deus não se pode ver com os sentidos corpóreos, confundem as obras com o fazedor delas.”¹⁶

Em derradeira análise, a causa de que o ser humano permaneça no amor dos bens temporais é o facto de os *confundir* com os eternos,

¹⁶ *De vera religione* [VR] 36, 67. PL 34, 152. Nossa tradução.

trocando o Artífice pelas obras. Os que incorrem numa tal confusão identificam o Deus soberano com todo o tipo de realidades perecíveis: a alma humana, os anjos, a vida capaz de gerar, os animais, os corpos celestes, o próprio universo. Enfim, conclui Agostinho, “não conheceram o autor e criador de todas as coisas. Por isso precipitaram-se para os simulacros e das obras de Deus descem até às suas próprias obras, que contudo ainda são visíveis.”¹⁷

E o texto prossegue, denunciando a mais perversa das idolatrias:

“Há uma idolatria ainda mais culpável e degradante, a dos que adoram as ficções da sua fantasia e quanto imaginaram no seu espírito transviado, soberbo e apegado às formas corpóreas (...).”¹⁸

Estes são os que veneram como deuses os produtos da sua própria imaginação: os mitos, representados nos espectáculos; as fábulas e relatos da vida dos deuses, que mais não são do que criações do espírito humano. A propósito deste culto idólatra, escreve Agostinho:

“Sem reparar nisso, desviam-se para os bem temporais, com a esperança de encontrar felicidade neles. Mas forçosamente, quer o queira quer não, o homem é servo das coisas nas quais põe a sua felicidade. Pois para onde quer que as levem, ele segue-as e olha com receio aquele que lhas possa arrebatá-las. E elas podem ser arrebatadas por uma simples centelha de fogo, ou por um ínfimo animalejo. Enfim, omitindo as inumeráveis adversidades, necessariamente o tempo leva consigo tudo o que é transitório. Sendo pois este mundo o palco das coisas temporais, escravizam-se a tudo quando haja nele aqueles que, para não se tornarem escravos, consideram que a nada se deve prestar culto.”¹⁹

4. A QUEDA DE ROMA: MEDO E ESPERANÇA NA COMUNIDADE HUMANA

Este excuro por alguns argumentos considerados matriciais para elucidar os fundamentos da ontologia de Agostinho teve por objectivo criar as condições para compreender o modo como o

¹⁷ VR 37, 68. PL 34, 152. Nossa tradução.

¹⁸ VR 38, 69. PL 34, 153. Nossa tradução.

¹⁹ VR 38, 69. PL 34, 153. Nossa tradução.

Hiponense os transporta para o plano não já da história pessoal, mas da história global ou civilizacional. Esta explanação é feita na obra de Agostinho *A Cidade de Deus*.

Esta obra é impulsionada pelo acontecimento histórico da invasão de Roma pelos bárbaros de Alarico, no ano 410, a qual foi percebida pelos contemporâneos como “o fim do Mundo”, sendo este conotado com o “fim de Roma”, considerada Eterna.

O acontecimento, afinal, comprovava o acerto das teses de Agostinho acerca das fontes do medo e da esperança. Aqueles – e fora toda uma civilização – que colocaram a esperança na eternidade do Império são agora abalados pelo terror. Aqueles que colocaram a esperança no Deus Eterno suportam tais acontecimentos, se não sem temor, ao menos sem desespero.

O facto é que um dos argumentos dos habitantes de Roma que estaria na base da devastação da Urbe era de ordem religiosa. Os cristãos foram acusados de, ao substituírem os deuses pagãos pelo seu deus, desprotegerem a Cidade, colocando-a à margem do favor dos deuses.

Agostinho toma como mote esta crítica e constrói a sua Filosofia da História, ampliando ao domínio civilizacional e cultural as teses que acabámos de expor. Analisará as formas de *relação com o divino* – ou religião – que constitui o modo de ser humano, propostas pelas filosofias vigentes ao seu tempo. E mostrará como, de entre elas, o cristianismo é a única que contém uma solução válida para o problema essencial da religião, que considera ser o da mediação entre o plano humano e a instância divina.

Ao analisar o fundamento da cidade de Roma, verifica que ele está no homicídio fratricida de Remo por Rómulo: a cidade terrena está, desde as suas fundações, dividida contra si mesma, pois se rege pelo domínio e conquista do poder terreno. Por sua vez, no relato da morte de Abel por Caim, que se encontra na origem da história do “povo consagrado ao senhor”, o que esta em causa é a inveja de um pelas oferendas apresentadas por Abel, no culto divino. Agostinho vê nele a oposição entre a Cidade de Deus e a dos homens²⁰.

²⁰ *A Cidade de Deus*, 15, 5: “Roma foi, na verdade, fundada no dia em que Remo foi morto pelo seu irmão Rómulo, como o atesta a história romana. Mas, no caso, ambos eram cidadãos da cidade terrestre, ambos procuravam a glória fundando o Estado Romano, mas não podiam ambos ter tanta glória como teriam se fosse só um, o que a queria encontrar no poder, menos poder teria

Em todo o caso, há, em ambas as Cidades, um princípio comum, na atitude de ambos os fraticidas, o facto de verem, no irmão, *uma ameaça*, isto é, o medo de perderem o primado, no primeiro caso perante os homens, no segundo perante Deus.

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho elabora uma hermenêutica da história da humanidade à luz dos pressupostos ontológicos assumidos nas suas obras anteriores. A dicotomia “homem terreno/ homem celeste” transforma-se agora na dicotomia cidade terrena/cidade celeste. O que as distingue é aquilo que move a vontade do conjunto das liberdades que constituem a comunidade humana.

Uma civilização que se rege pela adesão da vontade aos bens terrenos, sejam de que tipo for, está na origem da cidade terrena e rege-se pelo medo, considerando o outro humano e o entorno como ameaça a eliminar ou a submeter. Por isso, na sua origem, a cidade terrena é essencialmente belicosa e destrutora. Inversamente, a cidade de Deus constrói-se no fundamento da paz e da concórdia entre todos os elementos que nela intervêm (Livro XIX, 1), pois a adesão das vontades individuais, que a edificam, não está no bem próprio, mas no Bem Comum.

Este é, em linhas muito gerais, o posicionamento de Agostinho quanto à orientação da vontade do género humano para o bem e que pode resumir-se na célebre afirmação que abre o Livro XIV de *A Cidade de Deus*:

“ Dois amores moldaram duas cidades, a saber, a terrena, o amor de si até ao desprezo de Deus; inversamente, a celeste, o amor de Deus até ao desprezo de si”²¹.

O mesmo se diga da orientação da razão para a Verdade.

Para discernir qual a noção de “bem supremo”, ou de Deus, que preside às religiões do seu tempo, Agostinho enfrentará abertamente as concepções de divindade do paganismo romano, transmitidas quer pelas ficções dos poetas, quer pelos filósofos e sábios do seu tempo (fundamentalmente, platónicos e neoplatónicos).

se o partilhasse com o seu irmão vivo. Para, portanto, deter o poder sozinho, suprimiu o seu companheiro – e cresceu, com o crime, para pior, o que com a inocência, teria sido um bem melhor, embora menor.”

²¹ CD 14, 28.

A crítica de Agostinho centra-se no facto de o politeísmo greco-romano se basear em deuses construídos pela fantasia humana e criados à imagem do homem. O culto de tais entidades é idólatra – um culto ao próprio homem e às imagens/ imaginações produzidos pelos humanos. Agostinho tece uma dura crítica aos filósofos que alcançaram pela razão a concepção de um princípio Uno como Bem Supremo, mas, por medo ao confronto com os costumes da *polis*, propuseram o culto politeísta e aderiram aos cultos antigos de purificação das almas por meio de ritos teúrgicos²². Deste facto resulta o absurdo, que denunciava já em *A verdadeira religião*, filósofos com doutrinas divergentes acerca do Princípio e de Deus partilham templos comuns²³.

Entre os neoplatónicos, Agostinho detém-se, no livro VIII de *A Cidade de Deus*, numa longa análise da demonologia de Apuleio, descrita em *De Deo Socratis*. Esta crítica evidencia a diferença entre o conceito de *mediação*, proposto pela Cidade Terrena, e aquele defendido pela Cidade Celeste²⁴.

A crítica de Agostinho insiste no facto de Apuleio propor, como mediadores eficazes entre Deus e os homens, realidades criadas pelo homem, à imagem das misérias humanas: deuses que, como os homens, sofrem e estão sujeitos às paixões do corpo e da alma; deuses que, mais infelizes que os homens, possuem um corpo imortal, onde sofrem essas mesmas paixões, as quais persistirão pela eternidade. Como podem estes seres, eles próprios totalmente incapazes de ser felizes, e com uma estrutura ontológica em si mesma pervertida, servir de mediação para a felicidade humana? A argumentação de Agostinho é exaustiva e vale a pena ler todo o livro VIII, a este propósito.

Que tem Agostinho em mente, com esta crítica? A proposta do único mediador, na qual se fundamenta *a esperança* dos cidadãos da Cidade Celeste.

²² Cf. *CD* 10, 9.

²³ Cf. *VR*, 1, 1

²⁴ A obra *De Deo Socratis*, cuja sobrevivência se deve em boa parte às longas citações que dela faz Agostinho em *A Cidade de Deus*, trata do problema essencial de que aqui temos vindo a tratar: a mediação entre tempo e eternidade, sem a qual o desejo de felicidade não se pode cumprir e os obstáculos a ele não se podem superar.

Recordando o que antes dissemos acerca do percurso intelectual de Agostinho, aquilo que o fizera optar pelo cristianismo em detrimento do neoplatonismo fora o facto de, mais além da noção neoplatónica de Verbo – primeira emanção do Uno, puro intelecto – o cristianismo acrescentar a encarnação deste mesmo Verbo, a sua vivência entre os homens, a sua submissão a todos os males e sofrimentos humanos e o seu retorno à vida.

Ao contrário da demonologia neoplatónica, segundo a qual os deuses são criados pelo homem à imagem do homem, o mediador da religião cristã é criado por Deus, à imagem de Deus. Se os primeiros doze livros de *A Cidade de Deus* têm por pano de fundo a crítica das propostas religiosas veiculadas pela literatura clássica, pelas quais se rege a “cidade terrena” (Varrão, Cícero, Séneca, Platão, Apuleio, Plotino, Porfírio) Agostinho volta-se, nos livros XII a XXII, para uma descrição do modo como a história dos homens é vista à luz da Bíblia dos cristãos.

Os temas são basicamente os mesmos, indagando as vias para alcançar a felicidade e a vida eterna, para superar o sofrimento e a morte. Contudo, na interpretação de Agostinho, a explicação do cristianismo é mais completa e racional.

Os cristãos rejeitam a emanção e propõem a criação do universo num único princípio. A racionalidade e inteligibilidade do universo deve-se ao facto de ele ter sido criado no Verbo Eterno, Deus. O sofrimento e a morte humanos são consequência de uma opção livre do homem, a qual vai ao encontro de uma opção livre de seres superiores ao homem, os anjos. Uns e outros quiseram amar-se a si próprios e não ao ser supremo. Esta é a origem da cidade terrena. Em consequência, embora numa submissão apenas parcial, o género humano ficou na posse da vontade perversa dos anjos maus. Esta sujeição é justa e ordenada (o superior reina sobre o inferior: o anjo sobre o homem). Mas igualmente justo e ordenado é o facto de Deus estar acima dessa sujeição: anjos e homens continuam sob seu domínio.

Como, então, pode a humanidade alcançar a sua finalidade, quer no plano individual, quer enquanto comunidade humana? Seria necessária a introdução, na história dos homens, de uma entidade que fosse simultaneamente Deus, onnipotente e eterno, e homem, débil e sujeito à condição humana. Só um tal mediador reúne as condições necessárias para servir de ponte entre a eternidade e o tempo, pois ele mesmo participa de ambas as categorias.

Recordando que a sujeição do ser humano à morte é efeito de estar sob o jugo de criaturas superiores a ele e por conversão às quais rejeitou uma primitiva condição de felicidade, Agostinho indica que esta situação não é apenas *de facto*, mas também *de iure*. Na realidade, a conversão do primeiro homem às criaturas que vivem em estado permanente e definitivo de *aversio dei*, como são as criaturas angélicas pervertidas, faz com que o ser humano esteja dominado por elas *por justiça*. Por um lado, elas são-lhe superiores. Por outro, essa sujeição tem por base uma decisão livre e voluntária do ser humano.

Esta situação é também irrefragável. Libertar-se dela exigirá a acção de uma realidade superior aos próprios anjos pervertidos. Por sua vez, para libertar a humanidade no seu conjunto e não um ser humano singular, o Mediador necessita de reunir em si não uma expressão singular de humanidade, mas o senhorio sobre todas as formas humanas. Ora, tal prerrogativa é exclusiva do Verbo criador. Contudo, a missão não será efectuada sem a assunção definitiva de todas as consequências decorrentes do estado actual do ser humano: o sofrimento e a morte.

Nestas condições, a acção do Mediador, para assumir a condição histórica do ser humano, teria de passar por tais circunstâncias humanas. Sendo ele mesmo o Justo, e não estando submetido a nenhuma criatura, a missão libertadora do Mediador teria de assumir, espontaneamente, a totalidade da natureza humana, dotada de corpo e alma. Com igual liberalidade e senhorio assumiria o sofrimento e a morte, inerentes à situação histórica do homem.

Sem este movimento de aproximação do divino ao humano, este jamais poderia recuperar a liberdade original, mediante a qual, percorrendo o único itinerário que lhe permite assemelhar-se à Deidade – a união com o Verbo –, e construir um itinerário que lhe permita alcançar o seu fim próprio e atingir a felicidade²⁵.

²⁵ Enquanto acções da Deidade sobre o Universo, tanto a Criação do cosmos, como a morte de Cristo manifestam a essência do Absoluto, não obstante cada uma destas acções a desvelar a seu modo. Em última instância, a liberalidade divina, na Incarnação do Verbo e em ordem à libertação da humanidade tem a finalidade de unificar o Divino e o Humano. É esta missão que se realiza no Cristo histórico.

Contudo, quando propõe à humanidade a esperança numa tal proposta de libertação, Agostinho não postula o regresso às origens. O processo de *conuersio a deo* não é um apelo à conquista do paraíso perdido, mas à construção, já no percurso temporal, da *ciuitas dei*. Na óptica de Agostinho, a mediação de Cristo é o único itinerário de esperança, pois – suposta a adesão voluntária a esse projecto de libertação – orienta cada indivíduo e toda a humanidade para a edificação de um novo advento de Cristo, no final do curso dos tempos. Esta continuação da missão de Cristo no tempo é acção do Espírito de Deus. Daí a sua dimensão absolutamente arcana, inefável, incompreensível às mentes que estão mergulhadas no curso dos tempos. Porque a sua realização plena é trans-histórica e escatológica, a cidade de Deus caminha na esperança. Por conseguinte, é também nessa dimensão escatológica que se realiza a beatitude plena de todas as coisas, segundo a definição consagrada por Agostinho, no Livro XIX da *Cidade de Deus: a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem*.

Esta paz ordenada pela concórdia realiza-se quando todas as formas repousarem, finalmente, no seu lugar próprio. No caso das criaturas espirituais, este lugar é aferido de acordo com a qualidade de dilecção que pesa nas suas mentes, a qual se define em função da maior ou menor unidade com o Mediador. Assim, na multiplicidade e diversidade de itinerários que cada ser humano terá trilhado na história, se o fez em união com o Verbo, mediante o Espírito, terá reproduzido, no tempo e na história, no momento e no lugar geográfico no qual lhe correspondeu exercer a sua forma própria, uma expressão do bem comum. Ao fazê-lo, não pode alhear-se da união com o semelhante e com todas as criaturas, pois a mediação do Verbo realiza-se sempre, para Agostinho, nessa dupla dinâmica, singular e comunitária, sendo esta última, inclusivamente, cósmica.

Inversamente, se um ser humano percorreu durante a sua existência temporal, um itinerário de aversão ao Verbo ocupará, no final dos tempos, um lugar distante, em relação ao Mediador. Um tal ser degrada-se, não pelo peso do seu corpo, mas pela falta de consistência do seu espírito. E, contudo, ocupa o seu lugar próprio, na hierarquia ontológica. Por isso, também nessa forma humana se realiza uma dimensão de paz, máxime em face da totalidade dos seres. Para Agostinho, é no confronto do ser humano consigo

mesmo que se gera a intranquilidade e a instabilidade eternas, as quais decorrem da permanência eterna, no interior da mente, de um apelo ao *sabbath* que a vontade sempre rejeitou.

No curso dos tempos, ambos itinerários – de medo e esperança – se cruzam: caminham *permixtos* e nenhum ser imerso no tempo, ou mesmo apartado desta realidade, pode avaliar a qualidade das vontades e a densidade ontológica dessa ordem que se constrói no tempo, a caminho da eternidade. Os que caminham em união com o Verbo caminham na esperança e constroem a paz. Os que caminham em aversão com ele caminham no medo e espalham a discórdia.

Antígona, “a razão suprema da liberdade”: intertexto e metateatro na recriação de Carlos de la Rica (1968)

1. O MITO DE ANTÍGONA NA ESPANHA FRANQUISTA

Marcada por uma sangrenta guerra civil e por uma cruel ditadura, no período compreendido entre 1936 e 1977¹, a história de Espanha foi propícia à revisitação do mito de Antígona. De facto, ao aflorar os principais conflitos da condição humana (*oikos/polis*, humano/divino, mulher/homem, juventude/velhice, mundo dos mortos/mundo dos vivos), este tema arquetípico da tragédia grega é dotado de uma “ductilidade semântica”² que lhe concede uma inextinguível capacidade de reconfiguração e, em consequência, um sentido sempre actual, de acordo com os diferentes espaços e momentos em que é recriado. Como afirma Ragué Arias (1994: 63), “o carácter aberto dos mitos” – e deste, em particular, acrescentamos nós – “torna possível a sua utilização em momentos de crise, para convertê-los em símbolo de valores alternativos à ordem estabelecida”³.

¹ Incluímos neste intervalo, o período de transição para a democracia, que se processou entre a morte de Franco (20 de Novembro de 1975) e a realização das primeiras eleições democráticas (15 de Junho de 1977).

² Vide Duroux & Urdician (2010: 13).

³ Pelas razões apontadas e, segundo esta mesma autora (1992: 140), Antígona foi da tragédia grega a personagem feminina mais utilizada no teatro espanhol do século XX.

Ocultando-se por detrás da máscara de Antígona, a fim de ludibriarem a apertada e feroz censura, dez dramaturgos espanhóis escreveram, ao longo deste período, outras tantas peças em catalão, castelhano e galego, que exploram, do arquitéxto sofocliano, os mitemas da fraternidade, do amor e do protesto contra a decisão injusta e autoritária de Creonte⁴, com o objectivo de afirmarem a sua contestação ao franquismo e o seu desejo de reconciliação, de perdão e de paz, depois da guerra fratricida que flagelou a Espanha em finais da década de trinta.⁵

2. LA RAZÓN DE ANTÍGONA (1968; 1980): PELA LIBERDADE E PELA DEMOCRACIA

Entre estes autores está Carlos de la Rica (1929-1997). Sacerdote em Carboneras del Guadazaón (Cuenca), desde 1959 até à sua morte em 1997, dedicou-se igualmente às lides literárias, sendo a sua escrita comprometida e de vanguarda, “impregnada de uma filosofia humanista, igualmente mediterrânica, ou seja, judaico-cristã e grega”⁶. Simpatizando desde jovem com as correntes do postismo⁷,

⁴ A propósito deste assunto, *vide* Fraisse (1978: 18).

⁵ De acordo com o estudo de Bañuls Oller & Crespo Alcalá (2008), neste período, recriaram o mito, com objectivos marcadamente políticos, dez dramaturgos: Salvador Espriu, *Antígona* (1.^a: [1939] 1955; 2.^a: [1963-1964; 1967] 1969; sobre esta peça, *vide* Morais (2012) 325-328); José Bergamín, *La sangre de Antígona* ([1955] 1983); Manuel Bayo, *Ahora en Tebas* (1963); Josep Muñoz i Pujol, *Antígona* (1965); María Zambrano, *La tumba de Antígona* (1967); Carlos de la Rica, *La razón de Antígona* ([1968] 1980); José Martín Elizondo, *Antígona y los perros* (1969; esta peça veio a ter outros dois títulos: em 1980, *Antígona 80*; em 1988: *Antígona entre muros*); Alfonso Jiménez Romero, *Oración de Antígona* (1969); Xosé María Rodríguez, *Créon... Créon* (1975); e Manuel Lourenzo, *Tragicomedia do vento de Tebas namorado dunha forza* (1977).

Por se afastarem das propostas de leitura acabadas de elencar, não incluímos nesta lista duas outras recriações do mito produzidas neste período: a *Antígona* de José María Pemán (1945), que se enquadra nitidamente “dentro do marco ideológico e da proposta cultural do regime de Franco” (Azcue, 2009: 35); e a de Joan Povill i Adserà, *La tragèdia d'Antígona* (1961), que, tal como a de Pemán, nos oferece uma leitura cristã do mito de Antígona, despida de qualquer propósito político. Sobre este assunto, *vide* ainda Ragué ARIAS (2005: 18); Bañuls Oller & Crespo Alcalá (2008: 379-384); e Camacho Rojo (2012: 16-17).

⁶ Palavras do autor, transcritas em Gómez Bedate (1999: 274).

⁷ Sobre o postismo, veja-se Pont Ibáñez (1986: 37-38); e Polo de Bernabé (1977: 579-582).

evoluiu para o realismo mágico⁸, tendo colaborado, então, nas revistas *Deucalión* e *El Pájaro de Paja*, com os amigos Ángel Crespo, Gabino Alejandro Carriedo e Federico Muelas. Em meados dos anos sessenta, derivou para o “realismo mitológico”⁹, acabando por regressar, já no final da carreira, às suas origens vanguardistas.

Da designada fase do realismo mitológico, fazem parte as suas obras poéticas *Édipo el Rey* (1965) e *Poemas junto a un pueblo* (1977) e ainda a peça que aqui nos propomos analisar – *La razón de Antígona*. Escrita em 1968, mas publicada apenas em 1980¹⁰, pela editora “El Toro de Barro”, por si fundada, esta obra de teatro é dedicada “a los pueblos oprimidos y a cuantos luchan por la libertad y la democracia” (p. 11) e, inspirada nos movimentos contestatários da época, apresenta-se como “un alegato contra el capitalismo y las sociedades de consumo” (p. 17). Não obstante os doze anos transcorridos entre a escrita, em plena ditadura franquista, e a publicação, já nos alvares da democracia, a peça não perde qualquer actualidade, uma vez que Tebas, o espaço onde decorre a trama, simboliza “cualquier parte del mundo donde la tiranía y la dictadura imperen” (p. 13).

Dividida em duas jornadas, que representam ora o passado, ora o presente e o futuro¹¹, a acção desenrola-se durante o ensaio de uma “versão” da *Antígona* de Sófocles (hipotexto), cuja cena IV – aquela em que o guarda revela a Creonte que alguém, transgredindo as suas ordens, sepultou Polinices (pp. 19-21 ~ S. *Ant.* 223-331) – serve de *Leitmotiv* para o desenvolvimento da “obra” (hipertexto)¹², que

⁸ Sobre o realismo mágico, *vide* Bowers (2004).

⁹ A designação é usada pelo próprio autor, na entrevista dada a Gómez Bedate (1999: 274-275).

¹⁰ Igual processo conheceu a peça de José Martín Elizondo, *Antígona y los perros*. Escrita em 1969, durante o exílio em Toulouse, só viria a ser publicada em 1980, com outro título: *Antígona 80*. E, em 1988, com o propósito de ser publicada e estreada no Festival de Teatro Clássico de Mérida, acabaria por receber novo título: *Antígona entre muros*.

¹¹ Na carta astral, que serve de preâmbulo à peça, Angel Crespo sustenta que os dois actos em que se divide a tragédia simbolizam o passado e o futuro (p. 9). Como evidenciaremos, a segunda jornada remete também e muito para o presente, ou seja, para época em que foi escrita a peça. Por isso, preferimos afirmar que a segunda Jornada simboliza o presente e o futuro.

¹² Para o estabelecimento desta dicotomia, servimo-nos dos conceitos do “autor” que, em resposta à ordem do Director para que se prossiga com o ensaio da cena seguinte, afirma: “*si no era eso, amigo mío; no era eso. Salvo que todo lo*

explora intertextualmente os principais temas do arquétipo sofoclano, por demais conhecidos do espectador/leitor.

2.1. Primeira Jornada: o passado

Nesta “oficina teatral” (p. 17) de pendor pirandelliano, a inter-relação entre estes três planos (protótipo, ensaio da recriação e obra/ensaio), que chegam a sobrepor-se e a confundir-se, faz-se sobretudo através das personagens que, um pouco à maneira da tragédia grega, se vão transmutando: o Autor desempenha o papel de Hémon (e igualmente o de narrador/intérprete, em muitas das didascálias); o Director, o de Creonte; o Espectador, o de Etéocles e o de Polinices; e, por último, o Coro, porque representa a nação inteira, com as suas diferenças de classes e de opinião face ao conflito trágico, desdobra-se em múltiplas personagens¹³. Mas a articulação deste complexo diálogo cénico entre os três planos é-nos proporcionada igualmente por comentários paratextuais, sobretudo nas didascálias da primeira jornada, por citações de textos bíblicos e da épica grega que servem para motivar a acção e ajudar à sua exegese, e ainda por diálogos metateatrais sobre o sentido mais profundo da tragédia de Antígona.

O primeiro e, porventura, o mais importante destes diálogos é o que é protagonizado pelo Director e pelo Autor que reflectem sobre este mito e seu sentido, na sequência do ensaio da adaptação da já referida cena do guarda (pp. 19-21), interrompido pelo Autor para que se prossiga com a sua “obra”, veiculadora de uma mensagem atual e empenhada. Se para o primeiro, que evita sempre comprometer-se, o mito deve manter-se inamovível, para o segundo, pelo contrário, deve ser vivificado para se tornar realmente útil (p. 22)¹⁴. Com este objectivo, constrói uma peça que associa a actuação

contrario. Es **mi obra**, ¿entiendes? **Mi obra. Mi versión** queda para otras ocasiones y no toma al caso repetirla ahora” (p. 21).

¹³ Assim escreve o Autor, a abrir (p. 13), no elenco de personagens da peça: “Del Coro [...] proviene el Pueblo, la Estrofa y Anti-estrofa, la Masa, los guardianes del orden y oficiales; ministros políticos, capitalistas, periodistas; vendedores de periódicos, voceadores, lector; obreros, marginados, hippies, pacifistas; tramoyistas y carpinteros, chicos, muchachos e muchachas, jóvenes, cantantes; eclesiásticos, guerrilleros, espectadores y diversos, según se indquea en cada escena”.

¹⁴ O Autor volta a insistir nesta ideia, na p. 36: “Lo que hace falta es que jamás un mito se inmovilice tanto que lo convirtamos en estatua quieta y fría de cualquier parque”.

rebelde da heroína grega, que se insurge contra o iníquo decreto de Creonte, às ideias de igualdade, de justiça e de liberdade contra toda e qualquer forma de opressão, tentando assim, com a esta sua mensagem, acicatar as consciências dos que se acomodam quer por egoísmo quer por cobardia (p. 23):

AUTOR – *Soy tu forma, tu expresión de ahora, Antígona. Es tu mensaje lo que deseo entiendan todos. Provocas con tu grito de rebeldía el progreso y la libertad de los que son incapaces de ser libres porque por encima de todo buscan en cada momento el dorado pesebre. Antígona es la razón suprema de la libertad.*

Eterno símbolo de esperança e de liberdade, o grito de rebeldia desta “criatura viva, inalterável, de todos os tempos, sem idade nem circunstância”, reveste-se, como em Sófocles, não de ódio, mas de amor — a única linguagem que conhece, aquela “com que se salva e redime, se liberta e se engrandece”, como sublinha o Autor, em comentário paratextual que precede esta sua intervenção (p. 22). No entanto, Antígona está ciente de que o seu amor vai ser fonte de discórdia, de confronto e de contenda civil, tal como a de Caim e Abel, na tradição judaico-cristã. A sua reflexão, reforçada por esta comparação, desencadeia uma imediata intervenção de um coreuta que recita, na mesma linha temática e em igual registo bíblico, o Evangelho segundo S. Mateus, 10, 34-39 (p. 24):

No os imaginéis que vine a poner paz sobre la tierra; no vine a poner paz, sino espada. Porque vine a separar al hombre contra su padre... Quien halla su vida, la perderá; y quien pierda su vida por mi causa, la hallará.

Por analogia, será por amor à liberdade, a fim de a conquistar para os vindouros, que Antígona, sendo causa de dissensões, perderá a sua vida. Todas estas referências motivam a trama inovadora que se segue e as várias alusões ao regime ditatorial de Franco, saído de uma violenta guerra civil, que fracturou a sociedade espanhola, representada pelo multifacetado Coro.

Dividida em “Pueblo” e Masa”, esta personagem, bem diferente da correspondente sofocliana, dá voz, em versos livres, ora aos que, opondo-se à situação política, vêem morrer a sua esperança de justiça e de igualdade, ora aos que aclamam e apoiam incondicionalmente o novo regime (pp. 25-26), liderado por Creonte, criptónimo de

Franco, “tirano e chefe de Estado por decreto” (p. 26), que “recusou o título real porque a sua missão vai para além da coroa” (p. 27). A esta evidente menção à história de Espanha do segundo terço do século vinte podemos juntar ainda duas outras – uma no discurso de investidura do Director-Creonte (p. 26), a outra numa intervenção periodística do Autor (p. 27) –, que nos remetem para os primórdios do franquismo: a instituição do dia da vitória (alusão ao dia 1 de Abril), para que sejam lembrados e honrados todos os que deram a vida pela nova ordem contra os “eternos inimigos da pátria e seus companheiros de viagem dessa confabulação internacional”, ou seja, os maçónicos e os comunistas; e ainda o anúncio da construção de um monumento que perpetue a memória destas façanhas e seja um mausoléu dos caídos em guerra e o repouso de Creonte e de Etéocles, o que constitui uma evidente referência ao *Valle de los Caídos*¹⁵.

Ainda que a imprensa anuncie que os agitadores tinham sido neutralizados e julgados e que a ordem fora restabelecida, sendo total a paz na cidade (p. 32), mantém-se latente a tensão entre os que, frequentando os círculos do poder (o capital e a alta sociedade), vivem felizes no conforto do palácio ou no centro da “brilhante e magnífica” Tebas e os pobres e explorados que sobrevivem nas barracas de um bairro da cintura da cidade.

Os primeiros são representados por um capitalista e pelo presidente das Empresas Associadas, preocupados tão-só com os lucros e com a segurança do seu dinheiro, e ainda por Eurídice e suas convidadas: uma embaixadora e a esposa de um ministro. Numa cena burlesca em casa do tirano, em que participa também Antígona, estas três damas da alta sociedade, por entre futilidades, à hora do chá, preocupam-se com obras de caridade, com inaugurações e obras de fachada, deixando escapar críticas aos sacerdotes “vermelhos”, que se dedicam a actividades políticas e não se circunscrevem às prédicas sagradas, e aos jovens contestatários que inutilmente anseiam por justiça e liberdade. Contrariando-as sistematicamente, Antígona remete-as para outras realidades que se recusam a ver.

¹⁵ Memorial franquista aos mortos na Guerra Civil Espanhola, inaugurado a 1 de Abril de 1958. Nele, além dos milhares de combatentes caídos durante a sangrenta guerra civil (1936-1939), estão sepultados o caudilho Francisco Franco, apesar de não ter sido vítima da guerra, e José António Primo de Rivera, fundador da Falange Espanhola, a quem muito provavelmente alude o Autor, quando refere que o mausoléu servirá também de repouso a Etéocles.

Numa atitude intrépida que exaspera e, simultaneamente, preocupa Eurídice, assume-se, na senda de Polínicos, como voz e esperança dos oprimidos, dos descamisados e dos rotos, representados pelo segundo grupo que vive conformado, dominado pelo medo e alienado, nos subúrbios da cidade (pp. 33-34)¹⁶.

Para pôr um freio na sua língua e acalmar a sua rebeldia, causa de convulsões sociais, o casamento com Hémon poderia ser a solução. E essa foi a decisão do poder, como relata um dos jornalistas que acompanha os preparativos da boda: “para callar la palabra es necesario juntar las bocas” (p. 36). Mas Antígona não se deixa amordaçar e encontra no filho de Creonte um precioso aliado. Disposto a tudo para conseguir o seu amor, ele é, neste conflito, “a palavra e a resposta de Antígona” (p. 38).

Pressionado pela opinião pública e pela imprensa, Creonte comunica à cidade, pela televisão, a sua decisão de condenar a sobrinha por desobediência e insurreição, cancelando assim os preparativos para o casamento com o seu filho Hémon. Face à iníqua decisão do “caudilho”, a jovem mantém-se determinada e não cede aos rogos do Coro para que estrategicamente recue na sua atitude. E, na sua caminhada para o cárcere, entre o Coro dos “mal trajados” e o dos “bem vestidos”, que ora aprovam, ora condenam a sua conduta, assume-se como a “consciência de Tebas”, “a palavra não dita da [sua] ira silenciosa”, e deixa-lhes o amor como testamento, convidando os que estão com a sua causa à revolta, como forma de servir a consciência (p. 43):

*Mis manos son el Pueblo. Adiós,
me sois testigos. Honré al caído.
El amor os dejo en testamento. Servid
a la conciencia. Del pesebre dorado
alejaos, huid a los montes.*

¹⁶ Mergulhado numa extrema pobreza, este grupo de explorados, ainda que conformado e alienado, vai denunciando, em surdina, o analfabetismo, a dificuldade de acesso à educação, o trabalho precário, a exploração da mão-de-obra infantil e a natalidade sem controlo. Neste grupo que vive na cintura da cidade, há um com consciência de classe que, inspirado na revolta dos estudantes e dos ferroviários, apela à união para vencer os capitalistas.

2.2. Segunda Jornada: o presente e o futuro

O amor que Antígona deixa em testamento, no final da primeira parte, será a ideia motora da segunda jornada deste palimpsesto. Prosseguindo com o modelo de “teatro no teatro” e com igual recurso a personagens transteatrais, o autor remete-nos, agora, para a Espanha de finais dos anos sessenta. Esta viagem no tempo, do passado para o presente, é-nos proporcionada por dois espectadores que dialogam na plateia, no final do intervalo do “ensaio teatral”: um velho que viveu a guerra civil e se identifica com o poder instalado, a quem não agrada este teatro de intervenção; e um jovem, nascido já depois da guerra, para quem a actual sociedade espanhola – “un animal monstruoso que se ha valido de la moral, de la patria, de lo que llama tradición y de otros pretextos para alienarse” (p. 48) – está a necessitar deste tipo de teatro de protesto, opinião que lhe vale o epíteto de “marxista cristão”, desprezivelmente atirado pelo primeiro.

Pela mão do autor, estas duas personagens passam da plateia para o palco e, num ambiente de magia e de sonho, vão interpretar, de acordo com as posições assumidas no diálogo metateatral anterior, os fantasmas de Etéocles e de Polínicos. O primeiro, enquanto defensor da ordem estabelecida e do capital e admirador declarado do consumismo, será protagonizado pelo velho. O segundo será desempenhado pelo jovem, na medida em que simboliza a rebelião e o inconformismo, mesmo que de forma algo ingénua.

E é este jovem/Polínicos que, com a sua ideia de que a mudança e a renovação pelo amor constitui a essência da vida (pp. 50-51), vai inspirar o movimento revolucionário, representado por um Coro constituído por políticos, mulheres, estudantes, *hippies* e marginais. Trazendo à memória do espectador o Maio de 68 e as ocupações da Sorbonne e do Odéon, todos clamam por paz, justiça e liberdade, inspirados na razão de Antígona que, imbuída de princípios da filosofia *hippy* e de valores dos sectores progressistas do catolicismo da época¹⁷, proclama, tal como a sofocliana, que só nasceu

¹⁷ Cf. Ragué Arias (1992: 67); e Bañuls Oller & Crespo Alcalá (2008: 396). Refira-se que Carlos de la Rica foi sensível aos princípios deste movimento. “El hippy”, publicado em 1977, em *Poemas junto a un Pueblo*, é um dos seus poemas mais famosos: “*Muchacho de cabello verde y extenso como selva / de hombros cubiertos de higuera como una colina; / muchacho con los dedos cantando guitarras / con las piernas altas como un muro / muchacho desnudo en la orilla de un río. // muchacha con*

para o amor (p. 56 ~ S. Ant. 523). *Eros* assume, assim, um papel fundamental nesta nova sociedade emergente, como bem sublinha o fantasma de Polinices (p. 57) que assistiu à evolução deste agitado Coro, que interpreta, nas palavras do Autor/comentador, a “dança da revolução” (p. 51). E, levados por esta onda revolucionária alimentada pelo amor universal, os jovens vão entoando, pelas alfurjas da cidade, a popular canção dos Pop Tops, *The Voice of Dying Man* (*La voz del hombre caído*), composta em 1968 sobre um tema de J. S. Bach e dedicada a Martin Luther King (p. 63), em contraponto ao *Te Deum*, cantado nas cerimónias oficiais que celebram o dia de Acção de Graças, em honra dos vencedores (p. 59):

The Voice of Dying Man

*I've seen the flame of confusion
I've broke the chain that was once
Binding me, to fear, a fear that
You and I, could never be here.*

*So now that I must be leaving
Keep up fñg, don't give up
Anytime at all, until, you break the wall
Of hate and depression.*

*You need no kind, helping hand
This is your home it's your land
But soon they all will understand
Were the words of the dying man.*

Esta é igualmente a balada que inspira os rebeldes comandados por Hémon/Autor, que adopta a causa de Antígona, manietada e amordaçada pela ditadura de Creonte. Mais na qualidade de camarada e de companheiro do que na de noivo, o jovem assume a

benevolencia de aldea / y como de vino hecha / muchacha de tersura como de terciopelo / muchacha pálida propicia como la flor en el cerezo / como un cántaro antiguo / como el rocío en las espaldas / igual que un manto lleno de ágatas / como el viento soplando por los caminos. //muchacho y muchacha unidos por el amor / a las demás criaturas / con polvo y hierba y perro y cordero e insecto / ave piedra y cielo / con espléndidos ojos mansos al mundo contemplando.”

revolução e refugia-se na serra à frente dos *maquis*, de onde lança ataques, como aquele que é dado a conhecer pela rádio, informando que os guerrilheiros haviam assaltado a aldeia de “Árbol Tranquilo”, tendo aprisionado uma companhia das tropas nacionais (p. 63) – uma referência que provavelmente nos remete para a célebre tomada de Valle de Arán, em Outubro de 1944¹⁸. Estas acções vitoriosas do príncipe rebelde contra o poder ditatorial transformam-no igualmente aos olhos do povo em “mito e lenda” (p. 63) e deixam Creonte, seu pai, profundamente inquieto, porque se sente a perder o controlo da situação e a ser abandonado por aqueles que dele se serviram¹⁹.

Face ao clima de insegurança e de instabilidade que se vive em Tebas, Tirésias, tal como acontece no arquétipo sofocliano, entra em cena para aconselhar Creonte a libertar Antígona, uma vez que o povo, em surdina, condena a sua néscia decisão, prejudicial à cidade, porque engendra violência e ódio. Para este velho, que, pela aparência, evoca o Papa João XXIII, símbolo do ecumenismo e da reconciliação, e não o cego profeta da tragédia sofocliana, em Tebas deve imperar a lei do Amor, porque essa é a verdadeira razão do universo (pp. 67 e 73). E só a libertação de Antígona, que não encarna a violência, pode proporcionar esse amor, bem como a reconciliação, a esperança e a paz.

Por orgulho, tal como acontece no modelo sofocliano, Creonte mantém-se obstinado e resiste às pressões de Tirésias e do Coro que o secunda. Só cede, quando do palácio chega uma donzela a relatar um terrível sonho de Eurídice, que recomenda a devolução de Antígona ao povo (p. 75).

Libertada, a princesa entra em cena rodeada de jovens com flores e símbolos de paz. A seu lado, um leitor vai recitando o canto XXII da *Ilíada*, vv. 168-185, relativo à perseguição de Heitor por Aquiles, e dois espectros iniciam um jogo de xadrez. As suas intervenções intercalam-se com as de Antígona que confirmam as palavras recentes de Tirésias e toda a sua anterior acção. Parafraseando dois passos bíblicos, um do livro de Isaias (2. 3-4), que advoga o fim da violência entre os povos, e outro do Evangelho segundo S. Mateus,

¹⁸ Mais à frente, um oficial que integra o Coro, informa igualmente que as aldeias do Oriente passaram para os guerrilheiros (p. 73).

¹⁹ Veja-se o diálogo entre as três personagens “ilustres, bem trajadas e elegantes”, que representam interesses instalados (pp. 61-62) e, no final da peça (p. 81), as palavras de Creonte, destroçado, abandonado e vencido.

5, 8-10, em que Jesus, no Sermão da Montanha, bendiz os puros de coração, os que trabalham pela paz e os que são perseguidos por causa da justiça, a jovem princesa, sempre alheada do que a rodeia, faz um apelo veemente à paz, que nasce da justiça, convicta de que só o amor pode salvar os homens:

Violencia engendra violencia. Pero el amor vencerá al fin (p. 75)

Sembrad sobre la justicia la flor de la paz (p. 76)

Contudo, Hémon não acredita que, depois de longos tempos de espera, de escravidão e de miséria, esta seja a solução. E não será de facto. As propostas subversivas de Antígona não interessavam aos capitalistas, nem aos que detinham o poder ditatorial.

Assim, tal como o destino de Heitor se decidiu na balança doirada de Zeus, depois de uma perseguição sem fim, encetada por Aquiles (*Il.* 22. 208-213), também a sorte de Antígona se vai resolver num jogo de xadrez, depois de uma sucessão de jogadas, sempre na perseguição do rei, que conduzem ao xeque-mate. Antígona, como tudo fazia prever, morre com um tiro, às mãos do vencedor do jogo do xadrez político (p. 79)²⁰. A sua morte, da mesma forma que a de outros pacifistas como Luther King²¹, transforma-se assim em símbolo de liberdade, de paz e de amor, conforme sublinha o Autor, num dos seus vários comentários paratextuais (p. 80):

La muerte de Antígona es la muerte de King, de la de cualquier otro pacifista, líder de los derechos humanos, de tantos otros que mueren asesinados por esa mafia internacional del dinero y el poder. La muerte de los pacifistas es un auténtico grito de rebeldía, sólo que sin pistolas y con un arma infinitamente más poderosa, el amor. Pero todo es necesario en este cambio del mundo, hasta la apatía de ese gran batallón de indiferentes pasivos del rebaño. Los decididos tienen la palabra...

²⁰ Para Banñuls Oller & Crespo Alcalá (2008: 398-399), “estos jugadores de ajedrez recuerdan a los jugadores de dominó de *La joven Antígona va a la guerra* (1968) del mexicano José Fuentes Marel, obra con la que guarda no pocas similitudes”.

²¹ Esta significativa referência surge depois de uma primeira alusão indirecta a Luther King, através da já mencionada popular canção dos Pop Tops, *The Voice of Dying Man* (*La voz del hombre caído*), entoada pelos jovens e guerrilheiros. Como afirma Gómez Bedate (1999: 260), o pacifista americano pertencia à hagiografia deste tempo, sendo um dos ícones do movimento *hippy*.

Sem Antígona, “é impossível o triunfo do amor”, porque a sua morte acaba de anular a solução pacífica do conflito (p. 80). Assim, no entender de Hémon cujo papel é significativamente desempenhado pelo Autor, “só a revolução poderá salvar quem não possui nada” (pp. 77-78). Esse é o único caminho que poderá libertar o povo da tirania (p. 81).

3. CONCLUSÃO: DA *LYSIS* ABERTA AO *EXEMPLUM* INTEMPORAL DE ANTÍGONA

A peça de Carlos de la Rica, sacerdote e escritor que cedo abraçou as causas do antifranquismo e do socialismo cristão, só não cumpriu a sua função na altura em que foi escrita, uma vez que, por causa da censura, só haveria de ser publicada em 1980, como referimos já. De igual modo, a “obra ensaiada”, por causar desassossego e não ter sido registada na censura, acabou suspensa pela polícia que, entrando em palco no final da peça, não permitiu que se completasse a sua função. A solução do conflito trágico ficou assim em aberto. O jogo segue fora de cena. Aos vindouros, quer pertençam ou não a esse “batalhão de indiferentes passivos do rebanho” (p. 80), cabe a decisão de optar entre o pacifismo ou a violência, entre Antígona ou Hémon, como formas alternativas de salvar o mundo de qualquer forma de opressão²².

Contudo, a razão de Antígona perdura como doutrina e como *exemplum* de amor, de esperança e de liberdade suprema. Intemporal, “rompe silêncios e grillhões” (p. 39) e é “um girar contínuo”, “uma ideia obsessiva e perene no coração dos inquietos” (p. 36).

28 de agosto de 2013,
50 anos depois do discurso de M. L. King

²² São estas as palavras do Director, no final da peça: “*Señoras y señores, que el final lo haga cada cual a su gusto. Está claro que la función ha sido suspendida por la censura... Mas el juego prosigue; pero fuera, fuera. Ese era el pensamiento central. ¿Hasta cuándo durará? Las nuevas generaciones tienen la palabra. Y la solución igualmente. Nosotros sabemos que hay pereza, dormición y tedio. Muchos se cansan de andar a pesar de sus pocos años y de ellos poco se puede esperar. ¿Pacifismo o violencia? He aquí un difícil dilema. El mundo se tiene que salvar y tenemos Salvador y doctrina. ¡Hagan juego, señores! A la calle a jugar... Hemón o Antígona... Que el tiempo les acompañe...*” (p. 83)

Bibliografia

Edições

- CORCORAN, T. H. (1972). *Seneca in ten volumes, X, Naturales quaestiones, II*. Cambridge (Mass.) – London.
- ESPIRITO SANTO, A., BEATO, J. e PIMENTEL, M. (1999). *Santo Agostinho. Confissões*. Lisboa.
- PEREIRA, J. D. (1993). *Santo Agostinho. A Cidade de Deus*. Vol. II. Lisboa.
- REYNOLDS, L. D. (1965). *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*. Oxonii.
- RIBBECK, O. (1962). *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*. Hildesheim. (R²)
- SEGURADO E CAMPOS, J. A. (1991). *Lúcio Aneu Séneca. Cartas a Lucílio*. Lisboa.
- SILVA, P. O. (2001). *Santo Agostinho. Diálogo sobre o livre arbítrio*. Lisboa. [LA]
- ZANGMESITER, C. (1889). *Pauli Orosii. Historiarum adversum paganos libri VII*. Lipsiae.
- ZYCHA, J. (1891). *S. Aurelii Augustini. Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti*. Vienna.
- (1891). *S. Aurelii Augustini. Contra Faustum Manichaeum*. Vienna.
- ZWIERLEIN, O. (1986). *L. Annaei Senecae Tragoediae*. Oxonii.

Estudos

- ADKINS, A. W. H. (1960). *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values*. Oxford.
- (1972). *Moral values and Political Behavior in Ancient Greece from Homer to the end of Fifth Century*. London.
- ALBERTO, P. F. (2002). “Notas sobre Ovídio, *Pont.* 4.16”, in Aires A. Nascimento (coord.), *De Augusto a Adriano* (Actas do Colóquio de Literatura Latina). Lisboa, 121-129.
- ALSINA, J. (1970). “Historia y política en Tucídides”. *Emerita* 38. 2, 329-349.
- AZCUE, V. (2009). “Antígona en el teatro español contemporáneo”. *Acotaciones*, 23, julio-diciembre, 33-46.
- BAÑULS OLLER, J. V. & CRESPO ALCALÁ, P. (2008). *Antígona(s): mito y personaje. Un recorrido desde los orígenes*. Bari.
- BARBERIS, G. (1996). “Una punizione al di là della vita e della morte. La poesia della colpa nell’*Oedipus* di Seneca”. *Paideia* 51, 161-70.

- BRAUND, S. M. & GILL, C. (1997). *The Passions in Roman Thought and Literature*. Cambridge.
- BRUNDSCHWIG, J. & NUSSBAUM, M. C. (eds.) (1993). *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*. Cambridge.
- BECK, F. (1975). *Album of Greek education: the Greeks at school and at play*. Sydney.
- BELARDINELLI, A. M. & GRECO, G. (edd.) (2010). *Antigone e le Antigoni: storia forme fortuna di un mito. Atti del Convegno internazionale Roma 13, 25-26 Maggio 2009, Sapienza Università di Roma*. Le Monnier Università studi. Milano.
- BOSCH, M. C. (1980). “Les nostres Antigones”. *Faventia* 2, 93-111.
- BOSCH MATEU, M. (2010). “El mito de Antígona en el teatro español exiliado”. *Acotaciones*, 24, enero-junio, 83-104.
- BOWERS, M. A. (2004). *Magic(al) Realism*, New York.
- BURKERT, W. (1991). *Mito e mitologia*. Lisboa.
- CAEIRO, A. C. (2004). *Aristóteles: Ética a Nicómaco*. Lisboa.
- CAMACHO ROJO, J. M. (2004). *La Tradición Clásica en las Literaturas Iberoamericanas del siglo XX: Bibliografía analítica*. Granada.
- (2012). “Recreaciones del mito de Antígona en el teatro del exilio español de 1939. I: María Zambrano, *La tumba de Antígona*”, in María Nieves Muñoz Martín & José A. Sánchez Marín (eds.), *Homenaje a la Profesora María Luisa Picklesimer (In memoriam)*. Coimbra, 15-40.
- CRANE, G. (1992). “The fear and pursuit of risk: Corinthian Athens, Sparta and the Peloponnesians (Thucydides 1. 68-71, 120-121)”. *TAPhA* 122, 227-256.
- DAMÁSIO, A. R. (2001). *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*. Lisboa.
- DAVIS, P. J. (1991). “Fate and human responsibility in Seneca’s *Oedipus*”. *Latomus* 50, 150-63.
- DESMOND, W. (2006). “Lessons of fear: a reading of Thucydides”. *CPh* 101. 4, 359-379.
- DUROUX, R. et URDICIAN, S. (2010). *Les Antigones Contemporaines (de 1945 à nos jours)*, Clermont-Ferrand.
- ERNOUT, A. & MEILLET, A. (1959). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris. (E. -M.)
- FANTHAM, E. (1997). “Envy and fear the begetter of hate”: Statius’ *Thebaid* and the genesis of hatred”, in Braund & Gill (1997) 185-212.
- FERGUSON, J. (1958). *Moral Values in the Ancient World*. London.
- FERREIRA, A. (2012). *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas*, Coimbra.

- FITCH, J. G. (1981). "Sense-pauses and relative dating in Seneca, Sophocles and Shakespeare". *AJPh* 102, 289-307.
- FRAISSE, S. (1974). *Le mythe d'Antigone*, Paris.
- GARVIE, A. F. (2009). *Aeschylus. Persae*, with introduction and commentary, Oxford.
- GILL, C. (1983). "The Question of Character Development: Plutarch and Tacitus". *CQ* 33, 469-481.
- GLARE, P. G. (ed.) (1982). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford (*OLD*).
- GÓMEZ BEDATE, P. (1999). *Poetas Españoles del siglo veinte*. Murcia.
- GRAVER, M. R. (2007). *Stoicism and Emotion*. Chicago & London.
- HALLIWELL, S. Halliwell, S. (1984). "Plato and Aristotle on the Denial of Tragedy". *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 30, 49-71.
- (1986). *Aristotles' Poetics*. London.
- HAMMOND, N. G. L. & SCULLARD, H. H. (2nd 1992). *Oxford Classical Dictionary*, Oxford. [*OCD*]
- HARENT, S. (1924). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Tome V, 1^{ère} partie. Paris.
- HARRIS, H. A. (1964). *Greek Athletes and Athletics*. London.
- HARRISON, T. (2000). *The Emptiness of Asia: Aeschylus' Persians and the History of the fifth Century*, London.
- HATZFELD, J. (1940). *Alcibiade*. Paris.
- HUALDE PASCUAL, P. & SANZ MORALES, M. (2008). *La literatura griega y su tradición*. Madrid.
- HUNTER, V. (1982). *Past and process in Herodotus and Thucydides*. Princeton.
- INWOOD, B. (1993). "Seneca and Psychological dualism", in Brunschwig & Nussbaum (eds.) (1993) 150-183.
- JABOUILLE, V. et al. (2000). *Estudios sobre Antigona*. Mem Martins.
- JACQUEMET, G. (1956). *Catholicisme Hier, Aujourd'hui, Demain*, Paris.
- KURKE, L. (1999). *Coins, Bodies, Games and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton.
- LEVENE, D. S. (1997). "Pity, fear and the historical audience: Tacitus on the fall of Vitellius", in Braund & Gill (1997) 128-149.
- LITTMAN, R. J. (1970). "The Loves of Alcibiades". *TAPhA* 101, 263-276.
- LÓPEZ, A. & POCIÑA, A. (2010). "La eterna pervivencia de Antigona". *Flor. Il.* 21, 345-370.
- LÓPEZ, A., POCIÑA, A. & SILVA, M. F. (coords) (2012). *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura*. Coimbra.
- MACDOWELL, D. (1962). *Andokides on the Mysteries*. Oxford.
- MADER, G. (1988). "Fluctibus uariis agor: an aspect of Seneca's Clytemnestra portrait". *AClass* 31, 51-70.
- (1993). "Tyrant and tyranny in act III of Seneca's *Oedipus*". *GB* 19, 103-28.

- MOLINARI, C. (1977). *Storia di Antigona (de Sofocle al Living Theatre). Un mito nel teatro occidentale*. Bari.
- MORAIS, C. (coord.) (2001). *Máscaras Portuguesas de Antígona*. Aveiro.
- MORAIS, C. (2012). “Mito e Política: variações sobre o tema da *Antígona* nas recriações de António Sérgio e de Salvador Espriu”, in A. López, A. Pociña & M. F. Silva (coords), *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura*. Coimbra, 319-330.
- MOTTO, A. L. (1970). *Guide to the thought of Lucius Annaeus Seneca in the extant prose works*. Amsterdam.
- NAGY, B. (1994). “Alcibiades’ «Second Profanation»”. *Historia* 43, 275-285.
- NISBET, R. G. M. (2008). “The dating of Seneca’s Tragedies, with special reference to Thyestes”, in J. G. Fitch (ed.). *Oxford readings in Classical Studies: Seneca*. Oxford – New York.
- NUSSBAUM, M. C. (1986). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge.
- (1987). “The Stoics on the Extirpation of the Passions. *Apeiron*, 20, 129-177.
- (1992). “Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity”. In Annas (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol.X, Oxford, 107-159.
- (1993). “Poetry and the passions: two Stoic views”, in Brunschwig & Nussbaum (eds.) (1993) 97-149.
- PARRY, A. (1972) “Thucydides” historical perspective”. *YCS* 22, 47-62.
- PELLING, C. (1990). “Childhood and Personality in Greek Biography”, in C. Pelling (ed.), *Characterisation and Individuality in Greek Literature*. Oxford, 213-244.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. (1994). “Precisiones a la Doctrina de Plutarco sobre el Carácter”, in *Ideas Religiosas*, in M. G. Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Español sobre Plutarco* (Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo). Madrid, 331-340.
- PIANACCI, R. E. (2008). *Antígona: una Tragedia Latinoamericana*. Irvine.
- POLLAKOFF, M. B. (1987). *Combat and Sports in the Ancient world: Competition, Violence and Culture*. London.
- POLO DE BERNABÉ, J. M. (1977). “El postismo como aventura del lenguaje en la poesía de postguerra en España”, in *Actas del VI congreso de la AIH*. Toronto, 579-582.
- PONT IBÁÑEZ, J. (1986). “El postismo: genesis, teoria y obra”. *Scriptura* 1, 37-48.
- SERRA, J. P. (2002) “Presenças de *eros* em Ésquilo”. *Humanitas*, LIV, 35-48.
- (2006). *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega*, Lisboa.
- SILVA, M. F. (2004). “El don de la inmortalidad. Sófocles y algunas Antígonas del siglo XX”, in A. P. Jiménez, C. A. Martín, R. C. Sánchez, *Sófocles el Hombre, Sófocles el Poeta*. Málaga, 89-100.

- (2010). “Le mythe d’Antigone sur la scène portugaise du XX.e siècle”, in R. Duroux et S. Urdician (eds.), *Les Antigones Contemporaines (de 1945 à nos jours)*. Clermont-Ferrand, 287-294.
- RAGUÉ ARIAS, M. J. (1990). *Els personatges femenins de la tragèdia grega en el teatre català del XX*. Sabadell.
- (1991). *Los personajes y temas de la tragedia griega en el teatro gallego contemporáneo*. A Coruña.
- (1992). *Lo que fue Troya: los mitos griegos en el teatro español actual*. Madrid.
- (1994). “La ideología del mito. Imágenes de la Guerra Civil, de la posguerra y de la democracia surgidas a partir de los temas de la Grécia Clásica en el teatro de siglo XX en España”. *Kleos* 1, 63-69.
- (1996). *El teatro de fin de milenio en España (de 1975 hasta hoy)*. Barcelona.
- (2005). “Del mito contra la dictadura al mito que denuncia la violencia y la guerra”, in M. Francisca Vilches de Frutos, *Mitos e identidades en el teatro español contemporáneo*, Amsterdam, 11-21.
- RICOTTI, E. (1995). *Giochi e giogattoli*. Roma.
- ROCHA PEREIRA, M. H. (2003). “O drama grego: paradigma ou catarse?”. *Euphrosyne* n.s. 31, 31-42.
- ROMILLY, J. (1956). “La crainte dans l’oeuvre de Thucydide”. *Class. et Mediaev.* 17. 1-2, 119-128.
- Saranyana, J.-I. (2010). “Por qué *De ciuitate dei* dio lugar a propuestas hierocráticas en el Medievo”, in P. Roche Arnas (Coord.) (2010). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid, 643-652.
- SCHIESARO, A. (1997). “Passion, reason and knowledge in Seneca’s tragedies”, in Braund & Gill (1997) 89-111.
- SEGURADO E CAMPOS, J.A. (1982). “Sur la typologie des personnages dans les tragédies de Sénèque”, in J. M. Croisille & P. M. Fauchère (eds.). *Neronia 1977. Actes du 2e colloque de la Société Internationale d’Études Néroniennes (Clermont-Ferrand, 27-28 mai 1977)*, 223-232.
- (2001). “Tragédia e justiça no teatro de Séneca,” in M. F. Brasete (coord.). *Máscaras, vozes e gestos: nos caminhos do teatro clássico*. Aveiro, 153-177.
- SILVA ROSA, J. M. (2010). “O *augustinismo político* na génese de Portugal como nação ibérica independente”, in P. Roche Arnas (Coord.) (2010). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid, 665-676.
- SILVA, P. O. (2009). “*Finis saecula*. Uma leitura do sentido da história em Orósio e Apríngio de Beja”. *Eborensia*, Ano XXII, n° 43, 57-76.
- STADTER, P. A. (1989). *A Commentary on Plutarch’s Pericles*, Chapel Hill and London.
- STEINER, G. (1984). *Antigones*. Oxford.
- SWAIN, S. (1989). “Character Change in Plutarch”. *Phoenix* 43, 62-68.

- VERNANT, J. P. (1982). *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Paris.
- VILCHES DE FRUTOS, M. F. (2005). *Mitos e identidades en el teatro español contemporáneo*. Amsterdam.
- (2006). “Mitos y exilios en la construcción de la identidad colectiva: Antígona en el teatro español contemporáneo”. *Hispanística XX*, 24, 71-124.
- WEST, M. (1992). *Aeschylus.Prometheus*, Leipzig.
- WESTLAKE, H. D. (1968). *Individuals in Thucydides*. Cambridge.
- Wetzer, J. (1871). *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique*, Paris.

Fontes digitais

- http://www.citador.pt/citacoes.php?cit=1&op=10&idcit=20001&author=1492&fb_comment_id=fb_c_10150155306490219_17200681_10150258782365219#f3bfd09b3ceeb88 (31.5.2011)
- <http://www.sing365.com/music/lyric.nsf/drive-lyrics-incubus/791c2deb16069c-72482568d800177bb3> (1.6.2011)



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).

ANA FERREIRA

ANA FERREIRA É PROFESSORA AUXILIAR DA FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO. TEM ESTUDADO SOBRETUDO A OBRA DE PLUTARCO. PUBLICOU TRABALHOS COMO *O HOMEM DE ESTADO ATENIENSE EM PLUTARCO: O CASO DOS ALCMEÓNIDAS* (COIMBRA, 2012) E *PLUTARCO: VIDA DE PÉRICLES* (S. PAULO, 2012).



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: 978-989-8648-37-2



U. PORTO

FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO