

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

FABRIZIA NICOLI DIAS

O ENCÔMIO PARADOXAL NAS CARTAS LAUDATÓRIAS DE FRONTÃO

VITÓRIA

2021

FABRIZIA NICOLI DIAS

O ENCÔMIO PARADOXAL NAS CARTAS LAUDATÓRIAS DE FRONTÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.
Orientadora: Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite

VITÓRIA

2021

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

D541e Dias, Fabrizia Nicoli, 1997-
O encômio paradoxal nas cartas laudatórias de Frontão /
Fabrizia Nicoli Dias. - 2021.
223 f.

Orientadora: Leni Ribeiro Leite.
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Literatura latina. 2. Retórica antiga. 3. Elogio. I. Leite, Leni Ribeiro. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 82

Fabrizia Nicoli Dias

O encômio paradoxal nas cartas laudatórias de Frontão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Letras.

Aprovada em 29 de novembro de 2021.

Comissão Examinadora:

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite (UFES)
Orientadora e Presidente da Comissão Examinadora

Prof. Dr. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho (UFES)
Examinador Interno

Profa. Dra. Charlene Martins Miotti (UFJF)
Examinadora Externa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
LENI RIBEIRO LEITE - SIAPE 1373475
Departamento de Linguas e Letras - DLL/CCHN
Em 11/01/2022 às 23:00

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/343371?tipoArquivo=O>

AGRADECIMENTOS

Se as matérias celebradas por Frontão podem ser concebidas paradoxais, os objetos deste texto de agradecimento não devem ser entendidos como tais. De antemão, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela bolsa cedida. Demonstro sincera gratidão, ainda, à minha orientadora, Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite, primeira leitora de meus trabalhos, pela solicitude evidenciada no que diz respeito aos assuntos deste estudo e à minha trajetória acadêmica desde a graduação, bem como pelos momentos desprentensiosos compartilhados que, em sua despreensão, ensinam. Dedico este espaço também à manifestação de meus agradecimentos à Profa. Dra. Charlene Martins Miotti e ao Prof. Dr. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho por terem aceitado compor as bancas de qualificação e de defesa desta dissertação, pela leitura, tempo e arguição dedicados, o que em muito contribuiu para o aprimoramento desta pesquisa. Estendo meus reconhecimentos a Profa. Dra. Marihá Barbosa e Castro e ao Prof. Dr. Jefferson da Silva Pontes por terem se disposto a participar da banca como suplentes: a ambos, muito obrigada. Acrescento, ainda, os colegas integrantes do grupo de pesquisa Limes (Fronteiras Interdisciplinares da Antiguidade e suas Representações), os quais, compartilhando referências, materiais e orientações, me ajudam diariamente a compreender o que é ser professora e pesquisadora.

Além disso, não posso deixar de me referir aos meus familiares e amigos: não somente àqueles que se dispuseram a discutir sobre as *nugalia* concernentes a este estudo, mas também aos que comigo dividiram horas ociosas, as quais, por sua vez, me proporcionaram o fôlego exigido para prosseguir. Desses, destaco Taynah, pelo estímulo à compreensão de mim mesma, ao que antes havia dedicado não mais que uma atenção inconsciente; Fabiana, pelos diálogos, que, em meio a minhas desalinhadas ideias, viabilizaram a clareza imprescindível para a escrita; Fernando, que, preparando-se para o vestibular, foi minha companhia em momentos de trabalho; e Matheus, que, junto a cafés e água, me trouxe igualmente tranquilidade. Por fim, se possível, agradeço às linhas frontonianas: se, por um lado, por sua condição de recorte desta análise, causaram-me certas inquietações, por outro, convenceram-me da necessidade de fruir das pausas para, então, persistir nas obrigações.

RESUMO

O encômio paradoxal, variedade de elogio na qual se aplicam as mesmas técnicas epidíticas do repertório retórico comum a matérias pouco enaltecidas tradicionalmente, foi exercido por Marco Cornélio Frontão, um dos únicos autores romanos que se inseriu nessa prática laudatória. O orador produziu cartas que costumam ser apresentadas sob os títulos de *Os elogios da fumaça e da poeira* (*Laudes fumi et pulveris*), *Os elogios da negligência* (*Laudes neglegentiae*) e *Dos feriados em Álsio 3* (*De feriis Alsiensibus 3*), na qual, por sua vez, é possível enxergar uma elevação do sono e, de modo mais geral, do ócio. Por vezes se constata, na fortuna crítica existente sobre a modalidade elogiosa em questão, uma perspectiva segundo a qual as composições lúdicas seriam vazias de sentido, de forma que a noção de jogo retórico acaba por ser vinculada à de gratuidade. Diante desse cenário, este trabalho propõe discutir as possíveis aplicações desempenhadas pelo encômio paradoxal na literatura latina a partir do exame do *corpus* de análise constituído pelas epístolas frontonianas acima discriminadas. Para tanto, abordam-se pressupostos contemplados na teoria retórica antiga, sobretudo no que diz respeito às percepções sobre o gênero epidítico (ou demonstrativo), o elogio e, mais especificamente, o louvor paradoxal. Quanto a essas considerações, apresentam-se as de Aristóteles, Pseudo-Anaxímenes, do anônimo de *Retórica a Herênio*, Cícero, Quintiliano, Pseudo-Aristides, Menandro de Laodiceia, Élio Teão, Hermógenes, Aftônio, o Sofista, e Nicolau, o Sofista. Ademais, para discutir o conceito de Segunda Sofística, nos remetemos sobretudo a Flávio Filóstrato, que é considerado quem cunhou a expressão. Com tais reflexões antigas, intercalamos especialmente os comentários modernos de Pernot (1993), Dandrey (1997; 2015), Bowersock (1969), Anderson (1993) e Goldhill (2009). Como conclusão, do caso de Frontão, compreendemos que a elevação da experiência retórica é comum às três missivas estudadas, que estas veiculam parte da concepção do retor de acordo com a qual o exercício da eloquência é integrante da vida cívica imperial e que, por fim, o encômio paradoxal, segundo a ótica frontoniana, desfaz a correlação habitualmente realizada entre o caráter lúdico e a frivolidade.

Palavras-chave: Gênero epidítico. Encômio paradoxal. Marco Cornélio Frontão.

ABSTRACT

The paradoxical encomium, a variety of praise in which the same epideictic techniques of the common rhetorical repertoire are applied to matters traditionally less exalted, was performed by Marcus Cornelius Fronto, one of the only authors who was involved in this laudatory practice. The orator wrote letters that are usually presented under the titles *Eulogy of smoke and dust* (*Laudes fumi et pulveris*), *Eulogy of negligence* (*Laudes neglegentiae*) and *On the Alsiian holidays 3* (*De Feriis Alsiensibus 3*), in which, in turn, it is possible to observe an elevation of sleep and, more generally, of idleness. In the current critical fortunes on that eulogistic modality, sometimes there is a perspective according to which the ludic compositions would be meaningless, so that the notion of rhetorical game is linked to that of gratuity. Given this scenario, this research aims at discussing the possible functions performed by the paradoxical encomium in the Latin literature from the examination of the analysis corpus, constituted by the frontonian epistles mentioned above. Therefore, assumptions contemplated in the ancient rhetorical theory are approached, especially concerning the perceptions of the epideictic (or demonstrative) genre, praise and, more specifically, paradoxical encomium. Are presented, with respect to these considerations, those of Aristotle, Pseudo-Anaximenes, the anonymous Rhetoric to Herennius, Cicero, Quintilian, Pseudo-Aristides, Menander of Laodicea, Aelius Theon, Hermogenes, Aphthonius, the Sophist, and Nicolas, the Sophist. Furthermore, to discuss the concept of the Second Sophistic, we refer mainly to Flavius Philostratus, who is considered to have coined this expression. With such ancient reflections, we especially intersperse the modern comments of Pernot (1993), Dandrey (1997; 2015), Bowersock (1969), Anderson (1993) and Goldhill (2009). In conclusion, from the case of Fronto, we understand that the elevation of the rhetorical experience is common to the three letters studied, that they convey part of the rhetor's conception according to which the exercise of eloquence is an integral part of the imperial civic life and that, finally, the paradoxical encomium, according to the frontonian perspective, undoes the correlation made usually between the ludic nature and frivolity.

Keywords: Epideictic genre. Paradoxical encomium. Marco Cornelius Fronto.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O EPIDÍTICO E O ENCÔMIO PARADOXAL	21
1.1 O DEMONSTRATIVO E O LOUVOR PARADOXAL NA TEORIA RETÓRICA ANTIGA	22
1.2 A PRÁTICA DOS DISCURSOS LAUDATÓRIOS PARADOXAIS	46
2 O MOVIMENTO SOFÍSTICO	61
2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O TERMO “SOFISTA”	61
2.2 A SEGUNDA SOFÍSTICA E FRONTÃO	65
2.3 AS CELEBRAÇÕES PARADOXAIS E A SOFÍSTICA	89
3 OS ELOGIOS PARADOXAIS NAS MISSIVAS FRONTONIANAS	109
3.1 OS LOUVORES DESTINADOS À FUMAÇA E À POEIRA	109
3.1.1 Tradução dos <i>Elogios da fumaça e da poeira</i>	109
3.1.2 As <i>Laudes 1</i>: teoria e prática do elogio paradoxal segundo Frontão	116
3.2 AS ELEVAÇÕES À NEGLIGÊNCIA	137
3.2.1 Tradução dos <i>Elogios da negligência</i>	137
3.2.2 As <i>Laudes 2</i>: a reiteração da defesa da retórica	141
3.3 A EXORTAÇÃO AO DESCANSO	155
3.3.1 Tradução da carta <i>Dos feriados em Álsio 3</i>	155
3.3.2 A epístola <i>Dos feriados em Álsio 3</i>: uma ode ao ócio e às leis naturais	165
CONSIDERAÇÕES FINAIS	195
REFERÊNCIAS	200
APÊNDICE – Tradução das cartas que compõem o <i>corpus</i> de análise	208

INTRODUÇÃO

Esta dissertação possui como objetivo investigar três cartas do orador e preceptor de retórica Marco Cornélio Frontão segundo o viés do conceito de elogio paradoxal, modalidade laudatória a partir da qual matérias à primeira vista indignas de elevação são exaltadas. A tríade epistolar frontoniana constituinte de nosso *corpus* de análise são *Os elogios da fumaça e da poeira* (*Laudes fumi et pulveris*), *Os elogios da negligência* (*Laudes neglegentiae*) e *Dos feriados em Álsio 3* (*De feriis Alsiensibus 3*),¹ na qual, por sua vez, concebemos haver um louvor destinado ao sono e, mais amplamente, ao ócio.

As evidências confiáveis referentes à vida de Marco Cornélio Frontão são poucas e turvadas por incertezas (CHAMPLIN, 1980, p. 137-142; FLEURY, 2003, p. 11).² A despeito disso, comentadores modernos têm algum consenso quanto a determinadas datas, mencionando períodos mais ou menos demarcados. Estima-se que Frontão nasceu pouco antes do fim do primeiro ou no início do segundo século de nossa era,³ em Cirta, colônia romana da Numídia, situada no norte africano⁴ (cf. CHAMPLIN, 1980, p. 137-138; KENNEDY, 1994, p. 196, FLEURY, 2003, p. 11-13). No que tange à formação do autor, pode-se conjecturar que recebeu alguma instrução em Alexandria,⁵ averiguar que se mudou jovem para Roma, onde foi orientado pelo retor Dionísio e pelo filósofo Atenódoto⁶ e, ainda, que se tornou advogado, tendo logo alcançado reconhecimento (FLEURY, 2003, p. 13).

Por volta de 139 d.C., a educação dos herdeiros do trono, isto é, do futuro imperador Marco Aurélio e de Lúcio Vero, foi atribuída a Frontão por Antonino Pio (HAINES, 1919, p.

¹ As abreviações utilizadas por Hout (1988) para a referência das cartas frontonianas, as quais também empregamos nesta dissertação, são as de *Laudes 1*, *Laudes 2* e *Fer. Als. 3* respectivamente.

² Para uma discussão sobre as controvérsias da datação de nascimento e morte de Frontão, cf. Champlin (1980, p. 137-142).

³ Sobre o nascimento do retor, Champlin (1980, p. 138) entende que deve ter sido mais próximo de 90 do que de 100 d.C., demarcando o fato aproximadamente em 95, ano para o qual Fleury (2003, p. 13) também concebe ser mais aconselhável antecipar o ocorrido. Por outro lado, conforme Kennedy (1994, p. 196), a data teria sido por volta de 100 d.C.

⁴ A identificação do local de origem do retor também envolve alguma complexidade, tendo em vista que, segundo Champlin (1980, p. 6), no século II d.C., Cirta era, na verdade, um conjunto de quatro colônias, configuração singular dentro da organização imperial. De maneira mais abrangente, dentre outras fontes, a origem africana de Frontão pode ser confirmada pela menção à região existente no próprio excerto *M. Caes. 2.3.5* da correspondência, no qual o missivista afirma ser um líbio, descendente de nômades líbios.

⁵ O trecho *Ad Pium 8.1* contribui para a corroboração desse dado, pois, nele, o autor (Fronto, *Ep. Ad Pium 8.1*) revela ter conhecido próximos na referida cidade.

⁶ De acordo com Fleury (2003, p. 65, nota 28), sobre esse Dionísio, nada sabemos exceto o fato de ele ter sido um retor e preceptor de Frontão. Este (*Ep. De eloqu. 5.4*) apresenta o homem como seu mestre, afirmando que ele escreveu, contra os filósofos, uma fábula acerca da videira e do carvalho. Em *De eloqu. 1.4*, é sugerido que Atenódoto, por seu turno, dominava tanto a retórica quanto a filosofia e, a partir de *M. Caes. 4.12. 2*, sabemos que ele foi professor e amigo de Frontão (*meus magister et parens*).

xxiv; KENNEDY, 1994, p. 197; PEREIRA, 2014, p. 23).⁷ Não se sabe quando se findou a relação entre Marco Aurélio e seu preceptor, porém, podemos presumir que, após a ascensão do pupilo ao trono, apesar de as cartas ainda contarem com discussões sobre conceitos oratórios, Frontão, a essa época, já havia deixado o ensino oficial destinado ao príncipe (FLEURY, 2003, p. 13). Anos mais tarde, em 143 d.C., sob o governo de Pio, Frontão foi designado como *consul suffectus*, posto que logo deixou, tendo-o ocupado por apenas dois meses (HAINES, 1919, p. xxiv; KENNEDY, 1994, p. 196-197; PEREIRA, 2014, p. 18).⁸

Além da correspondência, que nos foi legada de modo fragmentário, sabemos, a partir dela, que o autor latino também produziu composições judiciais, dentre as quais se pode citar o discurso contrário a Herodes Ático (cf. Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.3), e produções epidíticas, como a *Gratiarum actio* a favor dos cartagineses (Fronto, *Ep. Pro Carthag*), da qual apenas cinco linhas foram conservadas até os nossos dias. Tanto se baseando no epistolário do retor quanto em testemunhos posteriores, M. van den Hout (1988, p. 277) inclui, em sua edição crítica, uma relação dos escritos frontonianos que desapareceram, denunciando o parco conhecimento atual sobretudo quanto às obras forenses do autor. Na listagem, além dos discursos (*orationes*), são também explicitados os trabalhos filológicos, isto é, notas a outros trabalhos, excertos sobre variados temas e um conjunto de imagens (HOUT, 1988, p. 277).

Conforme Champlin (1980, p. 3), diversos indícios revelam que a organização atual do conjunto epistolar resulta de trabalhos de editores de divergentes períodos e com distintos propósitos. Diferentemente do que, em geral, ocorre a editores de outros autores antigos, aqueles que buscam publicar os textos frontonianos devem estudar o destino de um único códice (HOUT, 1988, p. viii) que foi dividido em duas partes e teve suas folhas reaproveitadas, junto a outras, para a cópia de atas de conselhos (CHAMPLIN, 1980, p. 3). Para a maioria dos filólogos, os dois são, na verdade, duas porções complementares (o *Ambrosianus* E 147 e o *Vaticanus* 5750) de uma mesma variante do texto, preservadas em lugares diferentes (FLEURY, 2003, p. 36). Além desses, Fleury (2003, p. 36) também menciona um terceiro, o *Parisinus* 12161, que é também parcial e parte de outra tradição manuscrita (FLEURY, 2003, p. 36). Com essa separação, muitas porções do texto original desapareceram e a ordem das folhas

⁷ Kennedy (1994, p. 196-197) sugere ter ocorrido a atribuição dessa tarefa após 143 d.C., quando Frontão já teria sido nomeado como *consul suffectus*. Já Pereira (2014, p. 23) afirma que tal designação foi em 139 d.C., ao passo que Fleury (2003, p. 13) entende ter acontecido antes do período de 135-136 d.C. de modo específico, pois, em 139, foi o presumido início da troca de missivas entre Marco Aurélio e seu mestre, como sugerem os trechos *M. Caes.* 4.1.2 e *De eloqu.* 4.5, além de que a suposta abertura da correspondência, na epístola *M. Caes.* 3.9, já revela a existência de uma intimidade entre os interlocutores.

⁸ Nas missivas *M. Caes.* 2.2; 2.4; e 2.12, Frontão se autodenomina como cônsul nas saudações. Para outras menções ao consulado, cf. *M. Caes.* 2.13, 1-2; *Anton.* 4.2.3.

conservadas é, com frequência, incerta (CHAMPLIN, 1980, p. 3). É, portanto, difícil o estado de legibilidade da correspondência. Angelo Mai (1823), por exemplo, o primeiro editor, foi acusado de ter deteriorado ainda mais o manuscrito, devido, como nos informa Hout (1988, p. xxiii-xxiv), ao manejo de substâncias químicas, método a partir do qual buscou otimizar a leitura dos palimpsestos.⁹

Importa, ainda, tratar, em linhas gerais, do conteúdo da correspondência, seguindo como nos é transmitida na edição de M. van den Hout (1988), cuja versão do texto estabelecido aqui utilizamos. Nela, as cartas são agrupadas principalmente de acordo com os critérios dos interlocutores e do tema versado nas composições. Disso, resulta que, ao mesmo tempo em que as epístolas são divididas em quatro grandes grupos — sendo dois destinados a Marco Aurélio (*M. Caes.; Antonin.*); um conjunto a Lúcio Vero (*Ad Verum*); um a Antonino Pio (*Ad Pium*); e outro, ainda, a diversos amigos (*Amic.*) —, outras são organizadas tendo em vista o tópico tratado na carta. Estas últimas são dispostas em *corpora* epistolares que se relacionam à atividade retórica (*De eloqu.*); à estadia de Marco Aurélio na cidade de Álsio (*Fer. Als.*); à morte do neto do referido imperador (*De nepote*); havendo, ainda, dois elogios (*Laudes*) e um apêndice sem título de diversas cartas (*Additam.*). As demais missivas são arranjadas de maneira isolada e são as seguintes: *Sobre os discursos (De orat.)*; *Os princípios da história (Princ. hist.)*; *Sobre a guerra parta (Bell. Parth.)*; *Arion*, narrativa mitológica sobre um lirista que acaba salvo por um golfinho; e a *Gratiarum actio* a favor dos cartagineses (*Pro Carthag.*).

Como sugerem os correspondentes das missivas, houve uma relação próxima entre Frontão e os membros da família imperial e que se inseriam nesse entorno. De fato, o remetente era um homem rico que esteve ao redor do poder imperial e usou desse contato para recomendar seus amigos. Podemos constatar, com Aulo Gélio (cf. *NA.* 2.26; 13.29; 19.8; 19.10; 19.13),¹⁰ o missivista literalmente cercado por pessoas importantes, instruídas e abastadas. Ademais, Champlin (1980, p. 29-44) nos revela que os interlocutores das cartas foram, à época do retor, personalidades notáveis tanto literária e quanto politicamente.¹¹ Como explica Johnson (2010, p. 147), essa competência que possuiu o autor antigo em promover a carreira de seus amigos

⁹ Para uma discussão de maior fôlego sobre a origem do códice, sua história e os editores cf. Hout (1988, p. viii-xxviii).

¹⁰ Em uma das menções a Frontão, Aulo Gélio (*NA.* 19.10.1) nos relata que, em uma visita ao retor, que sofria do distúrbio de gota, encontrou-o recostado em uma espreguiçadeira grega e que, à volta do preceptor, estavam sentados muitos homens reconhecidos, seja por sua sabedoria, estirpe ou fortuna.

¹¹ Para além dos correspondentes imperiais, Fleury (2003, p. 14) considera como sendo os interlocutores de Frontão mais conhecidos o orador grego Herodes Ático (*M. Caes.* 2.1) e o historiador Apiano (*Additam.* 4 e 5), mencionando também Cn. Cláudio Severo (*Amic.* 1.1), pertencente à família dos *Claudii Severi*, cujo um dos integrantes se casou com a filha de Marco Aurélio; o general C. Avídio Cássio (*Amic.* 1.6); e C. Afídio Victorino (*Amic.* 1.7), genro de Frontão, que tinha carreira proeminente.

eruditos e, ainda, daqueles a estes relacionados evidencia como, nos dias de Frontão, a cultura literária se configurava um fator para a obtenção de status social e econômico, não sendo, portanto, algo apenas benéfico ao nível nocional. Ainda para Johnson (2010, p. 147), é possível que a própria condição de poder da qual desfrutava o orador tenha sido resultante dessa rede de vínculos sociais, construída, por sua vez, a partir de conexões entre aqueles que se consideravam doutos.¹²

Assim como a data de seu nascimento, a relativa à morte de Frontão também é imprecisa. Alguns comentadores a situam em 175 d.C., em virtude de uma referência a uma moeda de Cômodo no excerto *De orat.* 14 da correspondência (CHAMPLIN, 1980, p. 139; FLEURY, 2003, p. 15-16). No entanto, Champlin (1980, p. 139) assume que o orador morreu em ou próximo de 167 e Fleury (2003, p. 16), consonante, em certa medida, com esse pesquisador, entende que o fato deve ser demarcado entre os anos de 166 e 168, admitindo ambos os estudiosos o estado não consensual dessa discussão.¹³

O conjunto epistolar frontoniano tem sido estudado tanto sob uma ótica predominantemente histórica quanto segundo perspectivas mais literárias.¹⁴ Quanto ao primeiro tipo de abordagem, dentre os trabalhos de maior fôlego, destacamos o de Edward Champlin (1980), cujo título, *Fronto and Antonine Rome*, já denuncia o objetivo do pesquisador, isto é, buscar situar o autor antigo na conjuntura social que o formou (CHAMPLIN, 1980, p. 3-4).

¹²De acordo com Johnson (2010, p. 143), o balanceamento entre os estudos literários, a instrução oratória e o vínculo com homens importantes subjaz às referências frontonianas ao *contubernium*. Em suma, os *contubernales*, participantes do *contubernium*, eram jovens que se preparavam para a vida forense e outros amigos, grupo que, para um literato como Frontão, correspondia a uma reunião de pessoas com ávidos interesses por matérias literárias (JOHNSON, 2010, p. 145). Com efeito, em cartas constituintes do *corpus* epistolar *Ad amicos*, vemos Frontão efetuando recomendações com base nos conhecimentos dos recomendados relativos à retórica, literatura e às artes como um todo (cf. Fronto, *Ep. Amic.* 1.1.2; 1.2.1; 1.3.2; 1.4.1-2; 1.5.2; 1.7.2; 1.8.1; 1.10.1; 2.11.1).

¹³ Para os debates sobre os motivos que levam esses autores a situar a morte de Frontão no período em que a localizam, cf. Champlin (1980, p. 139-142) e Fleury (2003, p. 15-16).

¹⁴ Dentre as investigações mais antigas sobre Frontão e sua produção literária, podemos citar a obra *Studies in Fronto and his age*, de Madeline Dorothy Brock (1911). Nesta, são contemplados diferentes assuntos concernentes ao estudo da correspondência, quais sejam: o período no qual viveu o retor; os arcaísmos e helenismos, frequentemente presentes em suas cartas; os imperadores Marco Aurélio e Lúcio Vero; a posição de Frontão como historiador e crítico literário; a oposição à filosofia, evidente no epistolário; a concepção de religião do orador; sua teoria oratória; seu vocabulário; estilo, e, inclusive, sua personalidade. Há algumas discussões que, para o nosso olhar recente, pode fazer com que o estudo de Brock seja, em algumas ocasiões, datado. A título de exemplo, podemos mencionar a atribuição, por parte da autora, da resistência frontoniana à filosofia e especificamente ao estoicismo, a uma questão de ordem cognitiva. A comentadora (BROCK, 1911, p. 79) afirma que a “[...] mente [de Frontão] inteiramente prática rejeitou como inútil aquilo que ele não conseguia entender, enquanto sua interpretação literal do estoicismo em seu lado ideal só poderia confirmá-lo quanto à sua opinião de que isso [o estoicismo] era um absurdo” ([...] *intensely practical mind rejected as useless that which he could not understand, while his literal interpretation of Stoicism on its ideal side could only confirm him in his opinion that it was absurd*). No entanto, uma coisa é chamar atenção para esse aspecto da análise de Brock; outra é, a partir disso, invalidar completamente seu estudo, não o considerando como construção da fortuna crítica de seu próprio tempo. Não buscamos realizar essa exclusão em nossa dissertação, na medida em que algumas pontuações da autora serão aproveitadas, como será identificado ao longo deste trabalho.

Champlin, nos primeiros dois capítulos de sua obra, investiga os cenários africano e itálico de produção das missivas, passa pela discussão sobre o que concebe ter sido uma sociedade literária romana à época de Frontão e versa, ainda, sobre o orador segundo as posições que este ocupou de homem letrado, advogado, senador, amigo e preceptor de imperadores. Ainda que, nessa modalidade de análise, a dimensão literária das epístolas não seja aquela contemplada preminentemente, há considerações interessantes a esta dissertação, como aquela na qual Champlin (1980, p. 44) chama atenção, em especial a partir das cartas de recomendação frontonianas, para a indissociabilidade existente entre a atividade literária e o mundo político e social do império, entendendo a interdependência dessas duas esferas como um dos traços mais marcantes dos dias do orador.

No contexto dos estudos que lidam com a correspondência mediante um viés sobretudo literário, considerando os trabalhos de maiores proporções, situa-se a obra de Pascale Fleury (2006), denominada *Lectures de Fronton: un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique*. Nesta, dentre outros temas, discutem-se os seguintes: o cenário epistolar no qual as missivas frontonianas se inserem, as imagens como procedimentos e instrumentos de escrita, empregadas pelo autor ao longo de toda a sua produção,¹⁵ a atividade oratória do retor,¹⁶ e os limites e usos dos louvores sofisticos por ele elaborados.¹⁷ A pesquisadora (FLEURY, 2006, p. 222-223) indica ser contrária à perspectiva em geral adotada conforme a qual esses elogios são percebidos como composições destituídas de fins, obras gratuitas, meros jogos e exibições de habilidades oratórias, pois, para a comentadora, é evidente que o processo persuasivo integra essa modalidade laudatória. Talvez seja válido acrescentar a isso, que, para nós, conceber os elogios paradoxais como jogos retóricos e/ou demonstrações de virtuosismo oratório não significa concluir necessariamente, a partir de tal entendimento, que esses discursos laudatórios são frívolos e desprovidos de seriedade. Acreditamos que a reflexão sobre o caráter lúdico dessa modalidade elogiosa não é a mesma que o debate acerca de seu suposto traço gratuito, embora eles estejam relacionados. Fleury (2006, p. 254 e ss.) já concebe *Os elogios da fumaça e da*

¹⁵ Com frequência, Frontão comunica suas concepções de teoria retórica a partir de imagens (*imagines, eikóna*). Em *M. Caes.* 3.8.1, o mestre fornece um modelo de construção desse recurso a Marco Aurélio. Ademais, o retor (Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.8.2) introduz instruções mais diretas sobre a descoberta de *imagines*, dentre as quais se pode citar o ensino sobre os fins de tais artifícios: adornar, deturpar, equiparar, diminuir, ampliar alguma coisa ou, ainda, tornar provável aquilo que é pouco crível. Cabe assinalar também que o missivista (Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.8.2) compara esse processo de invenção das imagens à pintura.

¹⁶ No que diz respeito à prática oratória frontoniana em particular, cumpre mencionar o trabalho de Maria Laura Astarita (1997), *Frontone oratore*. Nesse estudo, busca-se investigar não o epistolário do autor, mas, antes, os poucos fragmentos conservados de seus discursos.

¹⁷ Fleury (2006, p. 221, nota 2) pretere a terminologia “elogio paradoxal” em prol da de “elogio sofisticado”, tendo em vista que a origem dessa variedade elogiosa reporta a Górgias e à Primeira Sofística e, por outro lado, porque o qualificativo “paradoxal” possui uma conotação ambígua, podendo aludir a uma ideia moderna de paródia.

poeira, Os elogios da negligência e a composição *Dos feriados em Álsio* 3 segundo o viés do elogio sofisticado, como prefere nomear os louvores paradoxais (cf. nota 17 desta introdução). Logo, as reflexões de tal pesquisadora (FLEURY, 2006) são de suma importância para este trabalho. Ao mesmo tempo, é válido explicitar que não nos ateremos apenas aos excertos do epistolário por ela utilizados em sua argumentação. Com isso, esperamos que, em linhas gerais, endosseemos o entendimento da autora moderna.

No que diz respeito ainda ao cenário de estudos sobre Frontão e sua correspondência, convém citar também uma investigação efetuada segundo uma perspectiva de análise mais filosófica, que possui, como título original, *Rhétorique spéculative*, de Pascal Quignard (1995). O texto foi traduzido para a língua portuguesa em 2012 e, nessa versão, foi intitulado *Marco Cornélio Frontão: Primeiro Tratado da Retórica especulativa*. Nesse ensaio de tom altamente especulativo, o autor (QUIGNARD, 2012, p. 17) concebe ter surgido, com Frontão, em 139 d.C., a discussão teórica daquilo que chama de “retórica especulativa”, isto é, como define, “[...] a tradição letrada que percorre toda a história ocidental desde a invenção da filosofia”. Mais adiante, o conceito é melhor delineado: ressalva-se que o orador antigo não foi pioneiro de uma tradição ocidental antimetáfrica e antifilosófica que teve consciência de seu antagonismo quanto à origem da filosofia, entretanto, o missivista é, segundo a visão de Quignard (2012, p. 19-20), o primeiro a explicitar claramente “[...] a existência de uma oposição irreconciliável com a tradição filosófica”.¹⁸

No contexto lusófono, podemos citar a dissertação *O afecto na relação entre Frontão e Marco Aurélio*, de Ana Cristina Pereira (2014). Nesse estudo, objetiva-se, como já prenuncia o título, examinar as missivas frontonianas segundo o tema da relação de afeto, evidenciada no epistolário, entre Frontão e Marco Aurélio (PEREIRA, 2014, p. 3). Pereira tece reflexões sobre o período no qual viveu o retor, dados biográficos relativos ao preceptor e seu aluno, para além de apresentar um breve percurso editorial da correspondência, realizando, ainda, o exame de seu *corpus* de análise a partir do assunto explicitado. O trabalho conta também com a tradução para o português de uma seleção de cartas que comporta conteúdos relevantes ao objeto delimitado.

Além dos estudos de maior extensão, vale lembrar, aqui, dos artigos e capítulos de livros que versam predominantemente sobre as missivas constituintes de nosso recorte. Em seu texto

¹⁸ Concordamos que, ao longo do epistolário, a retórica e a filosofia são, com frequência, colocadas em posição dicotômica. No entanto, falar em um dissenso com a tradição filosófica talvez seja ir longe demais, tendo em vista que, mais do que rejeitar a filosofia, Frontão parece, na verdade, resistir a uma prática dialética específica: aquela que não considera o exercício da retórica (cf. Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.13-14; *De eloqu.* 4.4; *Ad Verum* 2.1.22).

“Le De otio de Fronton et les loisirs de Marc-Aurèle”, Jean-Marie André (1971) examina exclusivamente a epístola *Fer. Als. 3* — a seu ver, um pequeno tratado sobre o ócio (ANDRÉ, 1971, p. 230) —, concentrando-se mais nas noções romanas de *otium* e *negotium*. Já Antonio Ramírez de Verger (1973), em “Fronton y la Segunda Sofística”, além de considerar a narrativa mitológica sobre Arion (*Ep. Arion*) e a carta acerca da guerra parta (*Ep. Bell. Parth.*), investiga as *Laudes 1* e *2*, a partir do argumento de que, a fim de entendermos os autores latinos do século II d.C. com propriedade, é preciso ambientá-los na corrente intelectual da Segunda Sofística (VERGER, 1973, p. 115-116). Anos mais tarde, o mesmo comentador (VERGER, 1985), no capítulo “La ‘Fabula de Somno’ de Frontón”, se remete a *Fer. Als. 3* e enfoca, porém, não essa missiva como um todo, mas a fábula sobre a origem do deus Sono, reconhecendo, em alguns trechos, recursos que aludem a uma enunciação própria das formulações mágicas (VERGER, p. 1985, p. 66-68).

Segundo outro ângulo, Pascale Fleury (2002), em seu artigo “L’éloge paradoxal, entre virtuosité et construction idéologique: le cas de l’Éloge de la négligence de Fronton”, se dedica sobretudo às *Laudes 2* e, comparando-as com outras partes da correspondência frontoniana, entende o encômio como peça integrante da dicotomia entre a filosofia e a retórica, oposição que, como já anunciado, perpassa o epistolário. Além da citada composição, a mesma autora (FLEURY, 2006), no capítulo intitulado “Paradoxe et persuasion: limites et utilisation de l’éloge sophistique”, contempla também as *Laudes 1* e a carta *Fer. Als. 3* e as evidencia como elogios sofísticos, considerando, para isso, a prática dessa variedade laudatória e a percepção desta na Antiguidade. Por fim, deve ser destacado o trabalho “Il Sogno nel De feriis Alsensibus di Frontone”, de Silvana Fasce (2011), no qual a comentadora delimita, como recorte, apenas a epístola *Fer. Als. 3*, contribuindo para os estudos dessa carta mais a partir da reflexão sobre a abordagem frontoniana do tema do sonho, de modo a revelar os diálogos literários estabelecidos entre o missivista latino e outros autores antigos.

Observa-se que o *corpus* epistolar de Frontão foi investigado segundo temas, recortes e perspectivas variados. Diante desse cenário, deve-se dizer, primeiramente, que este trabalho se alinha ao conjunto de estudos nos quais as missivas frontonianas são contempladas sob um ângulo predominantemente literário, o que não quer dizer que, nesta dissertação, nos furtemos a comentários mais concernentes aos âmbitos histórico e filosófico. Ao mesmo tempo, embora alguns autores¹⁹ insiram noções presentes na tratadística retórica antiga em suas discussões,

¹⁹ No estudo de Verger (1973, p. 116, nota 5), o conceito de *laus* é apresentado em uma nota. Já as discussões de Fleury (2006) sobre os entendimentos retóricos de elogio se resumem em breves considerações da tratadística concernentes à elaboração dos louvores paradoxais especificamente (FLEURY, 2006, p. 226) e, ainda, na listagem,

esse processo é efetuado de maneira mais pontual, sobretudo no que tange ao gênero demonstrativo, isto é, os discursos elogiosos e vituperantes. Nesse sentido, além de seguirmos o estudo de Fleury (2006), no qual as epístolas de nosso recorte já são consideradas como elogios paradoxais, contribuímos com uma discussão de maior dimensão sobre essas missivas no quadro sobretudo das concepções retóricas antigas de louvor e censura. Ademais, como evidenciado, poucas são as análises existentes em língua portuguesa e, mais especificamente, no cenário brasileiro, nas quais Frontão e seu epistolário são abordados. Sendo assim, é possível que este trabalho venha a ser parte de um esforço inicial para que esse autor antigo seja mais considerado na área dos Estudos Clássicos no Brasil.

Um dos conceitos principais presentes neste estudo é o de gênero epidítico ou demonstrativo. Para a discussão de tal noção, nos servimos principalmente de um conjunto de reflexões fornecidas pelos próprios preceptistas antigos e nos *progymnasmata*, exercícios preliminares de Retórica. Destes últimos, apresentamos ponderações de Élio Teão, Hermógenes, Aftônio, o Sofista, e Nicolau, o Sofista. Quanto aos tratadistas, utilizamos considerações de Aristóteles, Anaxímenes — a quem a *Retórica a Alexandre* é em geral atribuída —, o anônimo de *Retórica a Herênio*, Cícero, Quintiliano, Pseudo-Aristides e Menandro, o retor. De maneira geral, nessas preceituações, um dos gêneros retóricos antigos relacionados é o demonstrativo (*demonstrativum*) ou epidítico (*epideiktikós*), que acomoda o elogio e a censura de alguma coisa ou de alguém (Arist. *Rh.* 1358b; *Rhet. Her.* 1.2; Cic. *De or.* 1.141; Quint. *Inst.* 3.4.12; Men. *Rhet. Tratado 1.1.331*). Essa categoria integra, na Retórica Antiga, uma divisão tripla dos gêneros retóricos,²⁰ que correspondem, por sua vez, ao deliberativo, constituído do conselho e da dissuasão; ao judiciário, que abarca a acusação e a defesa; e ao demonstrativo ou epidítico (Arist. *Rh.* 1358b; *Rhet. Her.* 1.2).

Dessas três partes, é a terceira o foco de nossas ponderações, tendo em vista que aqui tratamos de uma de suas formas, o encômio ou elogio paradoxal. A fim de se elucidar esta categoria, por sua vez, utilizamos o conceito presente no primeiro tratado de retórica epidítica, normalmente atribuído a Menandro de Laodiceia (Men. *Rhet. Tratado 1. 2.346*), e, além disso, classificações do anônimo de *Retórica a Herênio* (*Rhet. Her.* 1.5), Cícero, no *Da Invenção* (Cic. *Inv. rhet.* 1.20) e Quintiliano, na *Instituição Oratória* (Quint. *Inst.* 4.1.40-41), pois, conforme

também de maneira marginal, de preceptivas sobre o gênero de causa admirável (*admirabile*) (FLEURY, p. 239, nota 33), as quais, como veremos, estão relacionadas à definição antiga de encômio paradoxal.

²⁰ As categorias constituintes dessa divisão tripla são chamadas de espécies de retórica ou gêneros de discursos retóricos (Arist. *Rh.* 1358b), gêneros de causa (*Rhet. Her.* 1.2; Quint. *Inst.* 3.4.1), tipos de causa (Cic. *De or.* 1.14) ou, ainda, de partes ou tipos da retórica (Men. *Rhet. Tratado 1.331.5*). Independentemente da nomenclatura adotada, essa sistematização em três partes é em geral presente nos tratados de Retórica Antiga.

Pernot (1993, p. 537), a descrição de Menandro ilustra a aplicação, ao demonstrativo, de um desenvolvimento em geral sobre as causas forenses.

A terminologia de elogios paradoxais apenas é contemplada com uma definição teórica no primeiro tratado de Retórica epidítica atribuído a Menandro de Laodiceia (século III ou IV d.C.). A delimitação dessa noção é parte de uma classificação quaternária, que confina, além do conceito de encômios paradoxais (*parádoxa enkômia*), as distinções dos encômios de boa reputação (*éndoxa*), os de nenhuma (*ádoxa*) e os ambivalentes (*amphídoxa*) (Men. Rhet. *Tratado I. 2.346*).²¹ Sobre o primeiro grupo laudatório, Menandro (*Tratado I. 2.346*), após citar como exemplos desse tipo encomiástico os louvores da Morte, de Alcídamas, e o da Pobreza, de Proteu, o Cínico, afirma ser o bastante, para os fins dessa espécie de encômio, que se possa encontrar uma defesa para os assuntos considerados paradoxais.

Os elogios paradoxais frontonianos foram produzidos no período da Segunda Sofística (*deútera [sophistikè]*), termo cunhado por Flávio Filóstrato, em sua obra do século III d.C., intitulada *Vidas dos Sofistas* (KENNEDY, 1994, p. 230; GOLDHILL, 2009, p. 228). Em linhas gerais, esse trabalho é constituído de biografias referentes a filósofos que parecem praticar a sofística e aos que são sofistas propriamente ditos (Philostr. *VS. 1.479*). Cabe, pois, comentar sobre a acepção filostratiana. Diferenciando a segunda corrente intelectual sofística da primeira, Filóstrato (*VS. 1.481*) delimita que, na “Antiga Sofística” (*arkaía sophistikè*), versava-se, com eloquência e extensão, sobre assuntos filosóficos, como a coragem, a justiça, heróis, deuses e a organização do universo, sendo Górgias de Leontinos o iniciador do fenômeno. Já na Segunda, inaugurada por Ésquines de Atrometo, apresentavam-se discursos nos quais as figuras do pobre, do rico, do nobre e do tirano eram personificadas pelo orador, além de outras questões consagradas na História (Philostr. *VS. 1.481*). Ademais, ainda quanto às temáticas manipuladas pelos praticantes, o biógrafo (Philostr. *VS. 1.481*) afirma que, se os discípulos de Ésquines, orientavam-se conforme a arte sofística, os de Górgias se fundamentavam em suas opiniões. Referindo-se a essa elucidação filostratiana, Brener e Martins (2017, p. 12) interpretam que a sofística clássica se interessava pela retórica filosófica, ao passo que a posterior pela retórica propriamente dita. De fato, essa leitura converge com outras considerações modernas a partir das quais se concebe o exercício da eloquência como dimensão essencial do movimento seguinte (PERNOT, 2005, p. 186-187; ANDERSON, 2007, p. 339).

No que diz respeito à demarcação cronológica do fenômeno, Filóstrato (*VS. 1.481*) entende que a Segunda Sofística não deve ser chamada de nova, pois ela também é antiga. Sobre

²¹ Tanto a classificação sobre o gênero epidítico de Menandro, quanto aquelas acerca dos tipos de causa judiciais serão explicitadas mais detalhadamente no primeiro capítulo deste trabalho.

tal problemática, trataremos, em maior detalhe, no segundo capítulo desta dissertação. Por ora, é suficiente dizer que, sob a ótica de pesquisadores modernos que lidam com o assunto, esse evento, de modo geral, se refere ao período compreendido entre os séculos I e III d.C. (PERNOT, 2005, p. 187; ANDERSON, 2007, p. 339; GOLDHILL, 2009, p. 228).

A tradição sofística teve uma imagem negativa que lhe foi imputada, forjada segundo o interesse de discursos outros. Um deles foi e é o discurso construído pela tradição filosófica, a partir da qual as práticas foram organizadas a ponto de que as críticas ao seu caminho fossem desprezadas como sendo não filosóficas, de modo que os textos sofísticos foram excluídos e passaram a ser um modelo daquilo que foi ignorado e tornado ininteligível (CASSIN, 2014, p. 1-2), discussão que será melhor desenvolvida no item 2.3 do segundo capítulo deste trabalho. Essa concepção vai ao encontro da perspectiva de Dandrey (1997, p. 15-16) que, discutindo o *Banquete* de Platão e os encômios paradoxais de modo específico, evidencia como esse autor toma esse tipo laudatório como um dos elementos da retórica que a filosofia utiliza para se estabelecer por contraste. Desse processo, resulta uma visão recorrente que restringe os elogios direcionados a matérias menos benquistas a composições vazias. Essa visão, além de reduzir as elevações paradoxais à gratuidade, exclui da ideia de jogo oratório a significação e o convencimento, quando, na verdade, como defende Fleury (2006, p. 227), “o procedimento que consiste em acumular [...] os diversos argumentos, pode, até um certo ponto, ser considerado como um procedimento retórico que visa à persuasão”.²² O contexto de produção das missivas frontoninas e as propriedades dos discursos sofísticos presentes nas cartas nos levam a crer que esta dissertação integra, de determinado modo, um esforço recente de rever e refutar a percepção a partir da qual os discursos elogiosos paradoxais seriam meras composições gratuitas e tendenciosas.

A opção pela discussão sobre o encômio paradoxal, um dos temas centrais desta análise, foi em geral efetuada com base em nosso interesse em dar continuidade ao estudo relacionado ao gênero epidítico, iniciado desde a graduação. Selecionado o assunto, identificamos o nosso *corpus* de investigação pensando no intuito de investigar elogios paradoxais latinos, tradição laudatória que conhecíamos, até então, apenas em língua grega.²³ Além disso, acreditamos que, das cartas do epistolário, as *Laudes* 1, as *Laudes* 2 e *Fer. Als.* 3 constituem um recorte

²² [...] le procédé consistant à accumuler [...] les divers arguments peut, jusqu'à un certain point, être considéré comme un procédé rhétorique visant la persuasion (FLEURY, 2006, p. 227, tradução nossa).

²³ O próprio Frontão (*Ep. Laudes* 1.2) faz referência à inexistência de obras latinas suficientemente reconhecidas semelhantes à composição que está prestes a elaborar, com exceção de alguns trabalhos das comédias e farsas atelanas.

conveniente ao nosso objetivo de examiná-las segundo o viés da categoria de encômio paradoxal.

As *Laudes* 1, além do encômio à fumaça e à poeira propriamente dito, contam com uma apreciação teórica preliminar sobre o tipo de composição a ser elaborado pelo missivista. No louvor, Frontão (*Ep. Laudes* 1.7) reitera a natureza incomum dos objetos que elogiará, tendo em vista que anuncia, desde o início da carta (*Laudes* 1.1), a existência de uma opinião prevalecente negativa sobre os assuntos a serem elevados. Além disso, o retor (Fronto, *Ep. Laudes* 1.1) sugere ser específico da obra à qual se dedicará o que, no item 2.3 desta dissertação, constataremos ser característico da exaltação paradoxal, isto é, seu caráter ambivalente: a despeito do tema, em geral, indigno de celebração, os mesmos preceitos retóricos tradicionais referentes ao elogio são manipulados nessa modalidade laudatória. Nas *Laudes* 2, por sua vez, alguns dos pressupostos, teorizados na reflexão teórica que antecede a elevação da fumaça e da poeira, são aplicados. No citado elogio, é empregado o preceito da ambiguidade, pois, apesar de o objeto ser pouco favorável ao louvor, os *tópoi* inseridos para a exaltação da negligência são, em geral, os mesmos descritos nos desenvolvimentos retóricos antigos sobre as composições epidíticas.²⁴ Já quanto à missiva *Fer. Als.* 3, o caráter paradoxal da temática do ócio é evidenciado, na medida em que a imagem construída de Marco Aurélio no epistolário é a de alguém que se mostra resistente ao descanso (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.4; 2.8.3; 5.1; 5.54; *De eloqu.* 2.19; *Bell. Parth* 9). Ademais, há, na carta (*Fer. Als.* 3), afirmações indicativas de que Frontão se volta, mais uma vez, à produção de um encômio paradoxal, como quando se refere aos *Elogios da fumaça e da poeira* (*Laudes* 1) (Fronto, *Ep. Fer Als.* 3.8), escritos anos antes.

Esta dissertação se divide em três capítulos, além da introdução, das considerações finais e de um apêndice, no qual consta nossa tradução para o português das epístolas constituintes do *corpus* de estudo. A fim de otimizar um uso voltado à consulta e, ao mesmo tempo, a tarefa do leitor que, por ventura, dedicar um olhar mais panorâmico a este material, optou-se por situar a transposição das cartas selecionadas tanto no apêndice como ao início das seções do capítulo de análise, de modo que, em cada uma delas, há a nossa versão da missiva frontoniana específica a ser investigada naquele item.

O primeiro capítulo contempla o tema do gênero epidítico e particularmente dos encômios paradoxais. Essa seção, por sua vez, se constitui de duas partes, reunindo, em um primeiro

²⁴ Nesse encômio, Frontão (*Laudes*, 2.2-3) tece comparações entre a negligência e a diligência, cita a origem dessa matéria e suas virtudes. Tais tópicos são preceituados, com recorrência, na reflexão retórica sobre o gênero epidítico (Arist. *Rh.* 1366a-1368a; Cic. *De or.* 2.342-348; *Quint.* 3.7.10-18; *Rhet. Her.* 3.13-15).

momento, reflexões teóricas, presentes na tratadística retórica antiga, sobre o demonstrativo no geral e as concernentes à modalidade encomiástica paradoxal de modo específico; e, posteriormente, ponderações sobre a prática antiga do elogio ao indigno, a partir da consideração de alguns louvores antigos constitutivos dessa tradição. Pretende-se, a partir dessa organização, elucidar tanto o contexto teórico quanto o cenário prático com o qual a produção das cartas de Frontão dialoga.

No segundo capítulo, tratamos sobretudo do movimento sofístico. Nessa porção do trabalho, apresentamos, na primeira parte, noções iniciais sobre o termo “sofista”, passando, na segunda, pela discussão sobre a relação que se efetua entre Frontão e a Segunda Sofística, de forma que, na terceira, concluímos com uma discussão sobre o vínculo que se estabelece entre os encômios paradoxais e a sofística.

Com as noções pertinentes ao estudo das missivas frontonianas delineadas, o terceiro capítulo se confia à investigação propriamente dita das epístolas selecionadas e se ramifica também em três seções. Estas estão dispostas de acordo com a carta em análise, de modo que a primeira é dedicada ao exame das *Laudes* 1, a segunda, das *Laudes* 2 e a terceira, da composição *Fer. Als.* 3.

Para a leitura e estudo das epístolas de Frontão, baseamo-nos nas traduções de Charles Haines (1919;1988) e de Pascale Fleury (2003) e, ainda, na edição crítica de M. van den Hout (1988). As transposições dos textos antigos são registradas na primeira vez em que elas são mencionadas, ao passo que as dos textos modernos em língua estrangeira, quando não indicadas, são de nossa autoria. Cabe assinalar, além disso, que a transladação da definição fornecida por Menandro de Laodiceia para a categoria de encômio paradoxal foi efetuada a partir da versão, em inglês, do tratado de Russell e Wilson (1981). Quanto às abreviações das cartas frontonianas, nos servimos das que constam na edição de M. van den Hout (1988) e, para assinalar as demais fontes antigas, utilizamos principalmente aquelas estabelecidas pelo Oxford Classical Dictionary (OCD).

1 O EPIDÍTICO E O ENCÔMIO PARADOXAL

Até o período imperial, os elogios paradoxais não contavam com uma preceituação propriamente dita na teoria retórica antiga. Foi apenas entre o final do terceiro e início do século IV d.C., com o tratado de Menandro de Laodiceia — ou Menandro, o retor —, um dos desenvolvimentos teóricos específicos sobre os discursos epidíticos, que a categoria foi especificada. O tratadista (Men. Rhet. *Tratado* 1.2.346), após delimitar os princípios do louvor aos países, distingue os encômios de boa reputação (*éndoxa*), os de nenhuma reputação (*ádoxa*), os ambivalentes (*amphídoxa*) e os paradoxais (*parádoxa*). Os primeiros são definidos como aqueles que versam sobre bens reconhecidos, como deuses ou algum outro assunto reconhecidamente bom; os de nenhuma reputação são discernidos como os concernentes a demônios e ao mal manifesto; e aos ambivalentes, o conceito oferecido é o de que correspondem àqueles que, em determinados aspectos, merecem elevação e, em outros, culpa (Men. Rhet. *Tratado* 1.2.346). Quanto aos *parádoxa enkômia*, Menandro afirma que:

Encômios paradoxais são, por exemplo, o encômio da Morte, de Alcídamas, ou o da Pobreza, de Proteu, o Cínico. Eu inseri essa proposição aqui, porque indiquei como os países áridos, inférteis, secos ou arenosos devem ser louvados. É suficiente, para os propósitos desse encômio, que seja possível descobrir uma defesa para essas matérias “paradoxais” (Men. Rhet. *Tratado* 1.2.346).²⁵

A partir dessa declaração, verifica-se que o conceito dessa espécie de encômio reside na obtenção de uma defesa para objetos menos ou pouco dignos de elogio. Embora essa espécie laudatória apenas tenha sido contemplada com uma definição na doutrina retórica da época imperial, a prática antiga do louvor a objetos tidos como pouco estimáveis remonta aos primeiros sofistas (*sophístai*). A defesa de matérias em geral desprezadas constitui uma prática reconhecidamente sofística (PEASE, 1926, p. 31) e eram parte das *epídeixeis*, discursos variados em tema e extensão usados pelos sofistas, professores em geral, como base de suas instruções. Esse termo grego foi aproveitado por Aristóteles para designar um dos gêneros retóricos, o epidítico (*epideiktikós*) que, ao lado dos discursos judiciais (de acusação e defesa) e deliberativos (de aconselhamento e dissuasão), passou a indicar, na doutrina aristotélica, apenas os discursos laudatórios e vituperantes (Arist. *Rh.* 1358b). Neste capítulo, abordaremos, em um primeiro momento, o discurso antigo sobre o gênero epidítico e, mais especificamente,

²⁵ παράδοξα δὲ οἷον Ἀλκιδάμαντος τὸ τοῦ Θανάτου ἐγκώμιον, ἢ τὸ τῆς Πενίας ἢ τοῦ Πρωτέως τοῦ κυνός. ἐνέταξα δὲ τὸ θεώρημα, ἐπειδὴ ἀφόρους καὶ δυσφόρους χώρας, καὶ τὰς ἀνδρούς καὶ ψαμμώδεις, ὅπως ἐπαινεῖν χρῆ ὑπέδειξα. ὅτι γὰρ τῶν τοιούτων καὶ παραδόξων καὶ ἀπολογία ἐξευρίσκειν ἐστίν, εἰς ἐγκώμιον ἐξαρκεῖ. (Men. Rhet. *Tratado* 1.2.346).

o elogio paradoxal na tratadística retórica antiga e, em seguida, discutiremos a prática de tal modalidade elogiosa na antiguidade.

1.1 O DEMONSTRATIVO E O LOUVOR PARADOXAL NA TEORIA RETÓRICA ANTIGA

Como introduzido, o termo epidítico nem sempre denotou estritamente os discursos elogiosos e vituperantes. Na tradição pré-aristotélica, o substantivo *epídeixis* distinguia uma prática conhecida dos sofistas²⁶ e, na medida em que estes eram também professores, indicava uma fala instrutiva que formava a base de suas lições, sem delimitação prévia de extensão e tema (PERNOT, 2005, p. 15). A partir das preceituações de Aristóteles sobre a Retórica, essa terminologia adquiriu uma nova nuance semântica. De acordo com Pernot (1993, p. 28), com as descrições aristotélicas em sua *Retórica*, o elogio — e, acrescentamos, a sua contraparte, a censura — entra para o campo retórico. Já na Antiguidade, esse tratadista é citado como aquele que introduziu o epidítico na classificação retórica (Cic. *De Or.* 2.43).

Aristóteles divide os gêneros dos discursos retóricos em deliberativo (*demegorikós*), judicial (*dikanikós*) e epidítico (*epideiktikós*), apresenta suas respectivas ramificações e os define de acordo com o ouvinte, o tempo, o fim, a forma argumentativa e o estilo de cada um. Segundo o teórico (Arist. *Rh.* 1358b), em uma deliberação, há o conselho e a dissuasão, em um processo judicial, a acusação e a defesa e, no gênero epidítico, o elogio e a censura. Embora o tratadista escolha o termo técnico *epideiktikós* para se referir ao último, a identificação entre a *epídeixis* e o louvores não é necessária, considerando que as *epídeixeis* sofisticadas não compreendiam apenas encômios, mas discursos de várias espécies, pluralidade complexa para que fosse categorizada em um sistema como o da *Retórica* (PERNOT, 1993, p. 30).²⁷ Aristóteles, portanto, afunila o campo referencial do termo, inaugurando a relação entre este, o louvor e a censura.

Para a subdivisão do epidítico, o espectador é definido como ouvinte; o presente é delimitado como tempo principal, tendo em vista que todos elogiam ou vituperam eventos

²⁶ Na teoria retórica latina, também é possível encontrar o reconhecimento do gênero como característico da prática sofisticada. Delimitando o estilo e os contextos mais convenientes ao discurso demonstrativo, Cícero (*Orat.* 13.42) afirma que esse gênero é característico dos sofistas.

²⁷ Essa equivalência entre o termo *epídeixis* e o *epideiktikón* não é obrigatória, considerando um elemento textual revelado pelo próprio Aristóteles, conforme observa Pernot (1993, p. 30). O autor (Arist. *Rh.* 1358b) afirma que, em uma deliberação, há o conselho e a dissuasão, porque tanto aqueles que aconselham em contexto particular quanto os que o realizam em público fazem sempre uma dessas duas coisas; e que, em um processo judicial, tem-se a acusação e a defesa, pois necessariamente os que as praticam efetuam uma delas; porém, quanto ao epidítico, o autor restringe-se a dizer que, nele, existe o elogio e a censura, sem fazer o uso de um advérbio que indica uma relação de necessidade, como nos casos anteriores.

atuais — ainda que frequentemente se recorra ao passado ou se presuma o futuro para argumentar —; e o belo e o feio são estabelecidos como os fins com o acréscimo de outros raciocínios adicionais (Arist. *Rh.* 1358b). Quanto à estrutura argumentativa, a amplificação é dita a mais adequada ao epidítico de modo geral (Arist. *Rh.* 1368a)²⁸ e, em relação ao estilo, o escrito é considerado o mais apropriado, pois se presta à leitura (Arist. *Rh.* 1414a).²⁹ Em relação ao tipo invectivo, o autor (Arist. *Rh.* 1368a) o delinea por negativo, na medida em que, ao fim de sua reflexão mais concentrada acerca do louvor, declara que, tendo sido estabelecidas tais noções, tornam-se evidentes os contrários, pois a censura se origina delas.³⁰

Antes de passarmos às apreciações de Aristóteles concernentes ao elogio paradoxal, importa considerar o estatuto que o gênero epidítico como um todo ocupa na doutrina aristotélica, pois essa posição mesma explica o lugar periférico e não raro excluído que a variedade laudatória paradoxal assumiu na tradição da teoria retórica antiga. Os louvores e as invectivas ocupam, na exposição aristotélica, uma terça parte, ao lado das peças deliberativas e judiciárias, da totalidade dos discursos retóricos, o que sugere, a princípio, um equilíbrio do valor conferido por Aristóteles aos três gêneros. Além disso, uma posição de relevo também é verificada a partir da discussão sobre os fins determinados para o gênero, porque, estabelecendo a virtude e o vício como objetivos dos que elevam e censuram respectivamente (Arist. *Rh.* 1366a), Aristóteles atribui ao epidítico uma função moral. No entanto, como argumenta Pepe (2017, p. 19-20), a delimitação não é totalmente simétrica, o que é manifestado na própria disposição dos ouvintes, da estrutura argumentativa e do estilo atribuídos a cada divisão retórica. Enquanto os juízes são estabelecidos como ouvintes adequados ao deliberativo e judiciário³¹, — um juiz enquanto membro de assembleia para o primeiro e um juiz propriamente dito ao segundo — o espectador é considerado o ouvinte mais conveniente aos discursos epidíticos (Arist. *Rh.* 1358b). Essa organização implica um posicionamento do gênero sob o

²⁸ Aristóteles (*Rh.* 1368a) afirma consistir a amplificação na superioridade, dizendo ainda que, caso não seja possível comparar o alvo do elogio com pessoas renomadas, ao menos, é preciso colocá-lo em paralelo com outros indivíduos, já que a superioridade sugere mostrar a virtude. De maneira geral, ao longo da tradição da teoria retórica antiga, a amplificação é entendida como um recurso próprio do elogio (Ps. Arist. *Rh. Al.* 1426b; Quint. *Inst.* 3.7.6; Ps. Aristid. *Rhet.* 1.161).

²⁹ Para os discursos deliberativos, o tempo delimitado é o futuro, porque se aconselha sobre eventos pósteros, seja persuadindo ou dissuadindo e, aos discursos judiciários, o tempo correspondente é o passado, tendo em vista que a acusação e a defesa se efetuam em relação aos atos já decorridos (Arist. *Rh.* 1358b).

³⁰ Na doutrina retórica em geral, pouco fôlego é dispendido para exposições sobre a censura. É comum que, sendo o estabelecimento desse conceito subordinado à própria discussão da chave epidítica do elogio, defina-se o vitupério por contraste, sendo distinguindo este como o contrário do louvor (Ps. Arist. *Rh. Al.* 1425b; *Rhet. Her.* 3.10; Cic. *De Or.* 2.349; Quint. *Inst.* 3.7.19; Ps. Aristid. *Rhet.* 1.166).

³¹ Segundo Aristóteles (*Rh.* 1358b), o ouvinte é necessariamente espectador ou juiz, sendo este aquele que fala sobre o passado ou sobre o futuro. Uma vez que o passado e o futuro são os tempos principais dos gêneros judiciário e deliberativo respectivamente (Arist. *Rh.* 1358b), entende-se que o juiz seja o ouvinte preferencial de ambas as divisões retóricas.

domínio do deleite, pois o espectador é entendido como aquele que se manifesta acerca do talento do orador (Arist. *Rh.* 1358b). Consta-se, já na Antiguidade, que a reflexão aristotélica desconsidera os louvores e as repreensões da esfera prática da oratória, relegando-os ao prazer dos ouvintes (Quint. *Inst.* 3.7.1).

Além disso, enquanto os discursos deliberativos e judiciários possuem a finalidade de persuadir acerca de questões em disputa, como entende Pepe (2017, p. 20), devendo-se recorrer, neles, aos exemplos e aos entimemas como formas argumentativas³²; a amplificação é a estrutura definida como a mais conveniente ao epidítico, porque este considera os fatos aceitos por todos, isto é, aqueles que não estão em disputa, apenas sendo necessário conferir-lhes grandeza e beleza (Arist. *Rh.* 1368a). E se, por um lado, Aristóteles entende que o epidítico requer a expressão escrita, mais cabível à leitura, por outro, aos outros dois gêneros relega o estilo dos debates, mais adequado à performance oral (Arist. *Rh.* 1413b-1414a). É expressiva, portanto, a associação da divisão retórica em questão, sugerida a partir da reflexão de Aristóteles, com tudo aquilo que não se refere de fato ao discurso forense ou deliberativo (RUSSELL; WILSON, 1981, p. xx). Ao mesmo tempo em que o autor atribui valor ao epidítico, ao dedicar-lhe um terço do sistema retórico e conferir-lhe objetivos morais, ele indica reunir os discursos deliberativos e judiciários em uma mesma categoria, tendo em vista os seus elementos em comum, e situa o gênero em uma posição isolada, mais afim ao deleite e exclusiva do debate, disposição que evidencia, já na gênese dos discursos elogiosos e vituperantes, uma ambivalência, que reverberará na tradição posterior da tratadística. Além disso, essa posição das elevações e da culpa como um todo repercute nos desenvolvimentos teóricos antigos sobre os discursos laudatórios paradoxais, nos quais a estes um espaço menor é concedido, uma vez que, como confirma Dandrey (1997, p. 19), de Aristóteles a Quintiliano, os teóricos relegam a essa espécie encomiástica um lugar muito restrito entre as formas epidíticas, quando o simples silêncio não lhe é dedicado.

Aristóteles nada diz explicitamente a respeito do enaltecimento de matérias indignas de elevação, característico dos elogios paradoxais, porém, podem ser rastreadas algumas declarações presentes no tratado que importam ao estudo desse tipo de louvor. Ao discutir os objetivos do epidítico, isto é, a virtude, o vício, o belo e o que é vergonhoso, Aristóteles (*Rh.* 1366a) reconhece que, com frequência, elogia-se, por brincadeira ou seriamente, não só um

³² É com base na própria discussão aristotélica acerca do exemplo e do entimema que Pepe (2017, p. 20) fundamenta a existência desse ponto em comum entre os gêneros deliberativos e judiciários. Conforme declara Aristóteles (*Rh.* 1356b), todos constroem provas por persuasão, empregando exemplos ou entimemas, tendo em vista ser de fato preciso que a demonstração se dê por um deles.

homem ou um deus, mas também seres inanimados e animais, certificando não apenas a prática existente à sua época de inclusão de coisas e animais no leque de possíveis objetos do louvor, mas também a possibilidade de o realizar de modo sério ou não. Essa reflexão importa à nossa investigação, pois, nos limites das discussões teóricas sobre os elogios paradoxais, reincide uma perspectiva ingênua que subestima as possíveis discussões geradas por essa espécie epidítica.³³

Relacionadas as ações humanas que sinalizam o belo e a virtude, é dito que, quanto ao louvor e à censura, deve-se considerar os atributos existentes do assunto em questão como iguais aos que lhes são vizinhos, de modo a se aproveitar, em cada situação, tais traços semelhantes de maneira mais favorável. É preciso, por exemplo, apresentar aqueles que possuem alguma espécie de exagero como se tivessem virtudes correlatas, caso daquele que é imprudente, que deve ser mostrado como corajoso, e do pródigo, a ser retratado como liberal (Arist. *Rh.* 1367a-1367b). Mais adiante, Aristóteles (*Rh.* 1368a) afirma que, caso não sejam encontradas, no objeto de elogio, matérias suficientes para elevá-lo, é preciso compará-lo com outros. Implica-se, diante dessas declarações, um não compromisso obrigatório dos discursos epidíticos com os traços existentes do elogiado, que, por sua vez, não precisa ser honrado necessariamente pela consideração de suas propriedades evidentes, mas pode sê-lo por meio daquelas explicitadas por recursos próprios dessa variedade laudatória mencionados por Aristóteles, como a suavização dos excessos e a comparação do tema tratado com outros.

Outro discurso antigo sobre o gênero epidítico está presente na *Retórica a Alexandre*. O estabelecimento da datação desse tratado, isto é, entre 340 e 300 a.C., conduziu à construção de vínculos entre o texto e Aristóteles, no entanto, apesar de ter sido transmitido no âmbito do *corpus* aristotélico, ele não é o autor, sendo o tratado atualmente atribuído, com frequência, a Anaxímenes de Lâmpsaco, sofista do século IV a.C. (CHIRON, 2000, p. 111-112). Quanto à organização dos discursos, o autor (Ps. Arist. *Rh. Al.* 1421b) recupera a divisão tríplice aristotélica em parlamentar, epidítico (*epideiktikón*) e forense e entende que, destes, resultam sete espécies: a exortação, a dissuasão, o encômio (*enkomiastikón*), a censura (*psektikón*), a acusação, a defesa e, ainda, a investigação, não preceituada por Aristóteles.³⁴ O teórico (Ps. Arist. *Rh. Al.* 1425b) delinea a espécie encomiástica como aquela que se refere à amplificação de propósitos, ações e discursos dignos de crédito e inclui, ainda, no conceito, a atribuição de

³³ Burgess (1902, p. 157), por exemplo, afirma que “[...] em geral, essa forma de encômio é menos provável de ser preservada e até discutida na literatura séria.” (*Indeed, in general, this form of encomium is least likely to be preserved or even to be discussed in serious literature*).

³⁴ De acordo com o autor (Ps. Arist. *Rh. Al.* 1445a), a investigação é uma espécie que não é aplicada isoladamente, mas junto a outros gêneros, sendo a sua estrutura utilizada quando é preciso examinar as palavras, a vida ou o comportamento das pessoas e, ainda, a administração de um governo.

propriedades até mesmo não existentes. Essa passagem é uma das que sustentam o vínculo do tratado com o contexto sofístico, pois pressupõe uma fundamentação não necessária dos discursos epidícticos em uma verdade preexistente. Ao afirmá-lo, não se pretende conferir, aqui, um caráter depreciativo à prática sofística e, mais especificamente, às produções elogiosas paradoxais por estas não se ancorarem em princípios considerados evidentes e universais, mas, demonstrando-o, objetiva-se adotar o partido daqueles que, como Fleury (2002, p. 121), sustentam que essa forma epidíctica propõe determinadas concepções sérias, inseridas, acrescentamos, em um contexto maior da própria noção sofística de discurso: ele forja o mundo, “não é apenas uma performance [...], é inteiramente performativo” (CASSIN, 2005, p. 63).

O teórico anônimo do tratado a Alexandre sugere novamente a inserção de seu tratado no contexto sofístico, ao tratar da estrutura introdutória dos discursos elogiosos. O tratadista (Ps. Arist. *Rh. Al.* 1440b) emprega o termo *epídeixis* para delimitar que, como regra, nessa espécie discursiva, fala-se para mostrar e não para contestar um caso, evidenciando não só a identificação do epidíctico com a prática sofística, como também a posição alheia às assembleias e aos tribunais dos discursos de louvor e de censura. Além de seres humanos, os animais são considerados como tópicos de louvor, quando é dito que, feita a introdução do discurso, deve-se mencionar a genealogia, porque ela distingue a reputação ou o descrédito de homens ou bichos (Ps. Arist. *Rh. Al.* 1440b). O teórico, portanto, retoma, em sua preceptiva, princípios aristotélicos, mas, em comparação com este último, nos remete mais às práticas sofísticas (RUSSELL; WILSON, 1981, p. xxii).

Maiores variações das reflexões de Aristóteles podem ser reconhecidas no período republicano romano. Datando provavelmente do intervalo compreendido entre 86 e 82 a.C., a *Retórica a Herênio* é o tratado retórico escrito em latim mais antigo (FARIA; SEABRA, 2005, p. 11). Devido à semelhança existente entre o *De Inventione*, de Cícero, e os três primeiros livros da obra destinada a Herênio e à transmissão desta ter se dado em conjunto com os trabalhos de Cícero, a este o texto foi atribuído por muito tempo, até o questionamento de tal autoria no século XV, havendo, ainda hoje, incertezas quanto à sua filiação (FARIA; SEABRA, 2005, p. 11-12). No que diz respeito à delimitação dos gêneros oratórios, a descrição não destoa dos tratados anteriores, porém é situada, dessa vez, dentro dos limites da discussão acerca do ofício oratório. Segundo o autor anônimo (*Rhet. Her.* 1.2), ao orador compete encarregar-se de três gêneros de causa: o demonstrativo (*demonstrativum*), o deliberativo e o judiciário. Acerca do primeiro, o teórico (*Rhet. Her.* 1.2) afirma se dirigir ao louvor (*laus*) ou ao vitupério (*vituperatio*) de alguma pessoa, restringindo, já no início do primeiro livro, o alvo dos discursos

demonstrativos aos seres humanos.³⁵ O confinamento do demonstrativo ao elogio e à culpa e a limitação destes aos indivíduos já sinalizam, para Russell e Wilson (1981, p. xxii), as preocupações quase exclusivas da obra com a retórica forense.

A partir da definição fornecida na composição dirigida a Herênio, o termo latino *demonstrativum* parece se referir à mesma definição implicada pela nomenclatura “epidítico”. Já na Antiguidade, a substituição do termo grego *epideiktikón* para o latino *demonstrativum* é apontada. Quintiliano (*Inst.* 3.4.12), conjecturando acerca da origem das nomenclaturas *demonstrativum* e *laudativum* — o adjetivo proveniente de *laus*, que designa a chave demonstrativa positiva — declara que se acredita serem as duas palavras originárias do grego, em que as categorias *enkomiastikón* e *epideiktikón* são ditas.³⁶ Se, no nível terminológico, há tal equivalência, no domínio referencial, isso não ocorre em totalidade. Ao próprio Quintiliano (*Inst.* 3.4.13-14) parece que o epidítico não possui o sentido de demonstração (*demonstrationis*), mas o de ostentação, e ainda que os romanos não chamam esse gênero de demonstrativo por tradução do grego, mas porque os elogios e os vitupérios demonstram a natureza do objeto em questão.³⁷

Ainda no primeiro livro do tratado a Herênio, existe uma apreciação que, mesmo constituinte da teoria retórica judicial, interessa ao exame da especificação dos tipos elogiosos, disposta por Menandro em seu primeiro tratado. Notar-se-á a remissão feita por esse retor à exposição teórica sobre os tipos de causas forenses, efetuada por autores anteriores. Na *Retórica a Herênio* especificamente, considera-se que, delimitada a causa, deve-se levar em conta o seu gênero (*genus causae*), que, por sua vez, pode ser honesto (*honestum*), vergonhoso (*turpe*), duvidoso (*dubium*) e humilde (*humile*) (*Rhet. Her.* 1.5). Tais categorias são, então, discriminadas:

Considera-se honesta a causa quando ou defendemos aquilo que parece ser defendido por todos, ou atacamos o que parece ser atacado por todos, como, por exemplo,

³⁵ “O demonstrativo destina-se ao elogio ou ao vitupério de determinada pessoa.” (*Demonstrativum est, quod tribuitur in alicuius certae personae laudem vel vituperationem.*) (*Rhet. Her.* 1.2, tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra)

³⁶ “Existe, portanto, como afirmei, um gênero que abrange o louvor e a repreensão, mas é chamado laudativo pelo aspecto mais positivo; outros também o chamam de demonstrativo. Acredita-se que os dois nomes tenham vindo do grego, pois são ditos εγκομιστικόν [‘enkomiastikón’], ‘laudativo’, e επιδεικτικόν [‘epideiktikón’], ‘demonstrativo’.” (*Est igitur, ut dixi, unum genus, quo laus ac vituperatio continetur, sed est appellatum a parte meliore laudativum; idem alii demonstrativum vocant. Utrumque nomen ex Graeco creditur fluxisse, nam εγκομιστικόν aut επιδεικτικόν dicunt.*) (Quint. *Inst.* 3.4.12, tradução de Bruno Fregni Bassetto)

³⁷ “Todavia, parece-me que επιδεικτικόν não tem tanto o sentido de demonstração, mas o de ostentação [...] Mesmo que os romanos talvez não chamem demonstrativo esse tipo por tradução do grego, na verdade [a isso aderem porque o louvor e a repreensão demonstram a natureza do que quer que seja].” (Quint. *Inst.* 3.4.13-14, tradução de Bruno Fregni Bassetto com modificações nossas). (*Sed mihi επιδεικτικόν non tam demonstrationis vim habere quam ostentationis videtur [...] Nisi forte non ex Graeco mutuantes demonstrativum vocant, verum id sequuntur, quod laus ac vituperatio quale sit quidque demonstrat.*) (Quint. *Inst.* 3.4.13-14).

quando estamos a favor de um homem valoroso ou contra um parricida. Entende-se que a causa é torpe quando ou combatemos algo honesto, ou defendemos algo torpe. O gênero é dúbio quando a causa tem em si uma parte honesta e outra torpe. É humilde quando diz respeito à matéria desprezada (*Rhet. Her.* 1.5).³⁸

Essa relação deve ser considerada pelo orador na realização do exórdio do discurso para se definir como tornar o ouvinte favorável (*Rhet. Her.* 1.5-6). Da disposição preceituada, pressupõe-se haver a possibilidade, mesmo em contexto forense, de defesa daquilo que é indigno quando se trata de uma causa torpe ou humilde, consideração afim à conceituação sugerida por Menandro acerca dos elogios paradoxais. Aliás, toda a classificação do retor se assemelha à do autor a Herênio, pois, comparando-as, é possível estabelecer paralelos evidentes entre, ao menos, a causa honesta e os elogios de boa reputação (*éndoxa*) e, ainda, entre a dúbia e os encômios ambivalentes (*amphídoxa*). A discussão de Menandro, portanto, ilustra a aplicação, ao gênero demonstrativo, de uma organização que, em geral, era destinada às causas forenses, o que reafirma novamente a posição nuclear que ocupou o judiciário na tradição da teoria retórica (PERNOT, 1993, p. 537).

No terceiro livro do tratado de que agora versamos, mais definições às espécies demonstrativas são proporcionadas. Apresenta-se que o louvor pode ser relativo a aspectos do ânimo (prudência, justiça, coragem, modéstia)³⁹, a elementos externos (ascendência, educação, riqueza, poder, glória, cidadania, amizades e coisas desse tipo) e corporais (beleza, proporção, força, velocidade e saúde) da pessoa a ser elevada (*Rhet. Her.* 3.10).⁴⁰ Mais adiante, o tratadista (*Rhet. Her.* 3.15) declara que o demonstrativo não deve ser prescrito com maior negligência com base na justificativa de que, na prática, ele não ocorre com frequência, porque, se por um lado, estando isolado, é menos debatido, por outro, é habitual que grandes partes das causas judiciárias e deliberativas se dediquem à elevação e à censura.⁴¹ Entretanto, embora o autor, de

³⁸ *Honestum causae genus putatur, cum aut id defendimus, quod ab omnibus defendendum videtur, aut obpugnabimus, quod ab omnibus videtur obpugnari debere ut pro viro forti contra parricidam. Turpe genus intellegitur, cum aut honesta res obpugnatur aut defenditur turpis. Dubium genus est, cum habet in se causa et honestatis et turpitudinis partem. Humile genus est, cum contempta res adfertur (Rhet. Her. 1.5).*

³⁹ De acordo com Russell e Wilson (1981, p. xxii), essa disposição dos louvores em externos, corporais e relativos ao ânimo e a descrição das qualidades de caráter e dos feitos segundo as quatro virtudes cardinais, isto é, a prudência, a justiça, a coragem e a modéstia, revela que os fundamentos do elogio, no tratado, são noções básicas de ética originárias dos primeiros sofistas e filósofos.

⁴⁰ O vitupério é mais uma vez circunscrito como aquele que será conseguido com tópicos opostos aos empregados na composição da exaltação (*Rhet. Her.* 3.10).

⁴¹ “Não se há de recomendar esse gênero de causa com mais negligência, sob o pretexto de que, na vida, ele ocorre raramente; pois, mesmo a tarefa que se apresenta ocasionalmente, deve-se desejar fazer com a maior comodidade possível. Se, isoladamente, o gênero demonstrativo é tratado com menos frequência, é comum que nas causas judiciárias e deliberativas grandes seções se ocupem do elogio e do vitupério.” (*Nec hoc genus causae, eo quod raro accidit in vita, neglegentius commendandum est: neque enim id quod potest accidere, ut faciendum sit aliquando, non oportet vele quam adcommodatissime posse facere; et si separatim haec causa minus saepe tractatur, at in iudicialibus et in deliberativis causis saepe magnae partes versantur laudis aut vituperationis*). (*Rhet. Her.* 3.15).

fato, conceda espaço significativo à elucidação das partes dos discursos demonstrativos (*Rhet. Her.* 3.11-15) e atente para o uso comum do gênero, não o percebe como exercício autônomo, submetendo-o às incidências das composições forenses e deliberativas.

Uma semelhante listagem dos tipos de causa oferecida pelo autor a Herênio é aquela disposta por Cícero, no *Da Invenção (De Inventione)*, obra produzida provavelmente em 87 a.C. Após afirmar, no que diz respeito ao exórdio, que aquele que deseja ter seu discurso constituído de uma boa abertura deve fazer uma investigação prévia e cautelosa do gênero da causa a ser apresentada, Cícero (*Inv. rhet.* 1.20) declara que existem os seguintes cinco tipos: honesto (*honestum*), admirável (*admirabile*), humilde (*humile*), ambíguo (*anceps*) e a obscuro (*obscurum*). A primeira causa é definida como aquela que conquista o ouvinte, sem o auxílio de nenhum discurso; a admirável incita inclinação naquele que está prestes a ouvir o discurso; a humilde se refere àquela que o ouvinte ignora e entende não merecer atenção séria; a ambígua corresponde à causa cujo inquérito é ambíguo ou, por um lado, merece honra e, por outro, descrédito a ponto de gerar boa e má recepção; e, enfim, a obscura é, segundo Cícero, aquela diante da qual ou os ouvintes são lentos no que tange à inteligência ou que aborda matérias de difícil compreensão (*Cic. Inv. rhet.* 1.20).

A definição fornecida por Cícero para a causa honesta parece ir ao encontro daquela delineada pelo autor anônimo a Herênio, afinal, pode ser dito que, defendida ou criticada a causa por todos, o ouvinte pode ser conquistado mesmo sem uma elaboração discursiva. Além disso, parece haver uma correspondência entre as delimitações estabelecidas para as causas *dubia* (no anônimo) e a *anceps* (em Cícero). De determinado modo, também parece constar uma convergência entre as delimitações arroladas para a causa *humilis*, nomenclatura adotada pelos dois autores. Por outro lado, Cícero avança, quanto às definições da causa *obscura* e da *admirabilis*. A elucidação ciceroniana para esta última implica um caráter insólito, na medida em que suscita a atenção do ouvinte, pressupondo, portanto, a existência de uma opinião comum. Nesse sentido, além da demarcação desenvolvida por Cícero para a modalidade *humilis*, parece ser pertinente à apreciação de Menandro a definição conferida pelo orador para a causa *admirabilis*, se considerarmos a nomenclatura grega *paradoxon*.

Além disso, a proeminência dos discursos forenses e deliberativos também repercute na teoria ciceroniana. O *Do orador (De Oratore)*, de Cícero, que data de 55 a.C., é um texto dividido em três livros, composto sob a forma de um diálogo em que são teorizados os direcionamentos necessários à formação do bom orador. Nele, o autor recupera a divisão tripla habitual dos gêneros retóricos. Na fala de Crasso em resposta a Sulpício, diz-se que as causas se referem, em parte, aos julgamentos e, em parte, às deliberações, mas que existe, de acordo

com o orador, “um terceiro gênero” ancorado nos louvores ou nos vitupérios das pessoas (Cic. *De Or.* 1.141), o que comunica, de antemão, a posição marginal que ocupa o demonstrativo nesse tratado.

Tal apartamento de elogios e censuras dos demais gêneros é justificado mais tarde. Afirma-se que esse assunto, isto é, o demonstrativo, havia sido colocado à parte, porque além de haver, segundo Cícero (*De Or.* 2.341), gêneros que comportam discursos de maior importância e habilidade acerca dos quais pouco se discute, não se costuma fazer grande uso dos louvores. Por meio dessa apreciação, o teórico não só afirma ser pouco frequente a prática da retórica laudatória e vituperante à sua época, mas também questiona a importância e a engenhosidade do gênero. Uma ressalva, no entanto, quanto ao exercício do demonstrativo no contexto romano é feita. Declara-se que os louvores romanos, empregados no tribunal, apresentam brevidade e não possuem adornos ou são produzidos para um discurso fúnebre, inapropriado para a exibição de habilidades discursivas (Cic. *De Or.* 2.341). Logo, além de o uso da exaltação na conjuntura latina ser atestado nos limites do fórum ou da oração fúnebre, sugere-se que a aplicação dos discursos elogiosos adequados a tais esferas possui restrições e, ainda, que os louvores externos a esses domínios são vinculados à ornamentação e à exibição oratória.

No *O orador (Orator)*, do mesmo tratadista, que data de 46 a.C., também são realizadas as considerações necessárias ao paradigma do orador perfeito. Cícero, situando sua atenção na reflexão dos discursos judiciais, declara que, em seu texto, não se dedicará ao gênero conhecido, em grego, como epidítico, porque, segundo ele, essas composições são produzidas visando o prazer (Cic. *Orat.* 11.37). No entanto, apesar de afirmar que não concentrará sua atenção na reflexão dos elogios e das censuras, o autor evidencia, na obra, uma visão positiva de tais espécies discursivas. Diz-se que a razão pela qual não se ocupará do demonstrativo não é por ser o gênero negligenciado e sugere, ainda, que ele está na base da formação da eloquência a ser desenvolvida posteriormente (Cic. *Orat.* 11.37).⁴² Isso se confirma quando o orador afirma

⁴² “Mas, uma vez que muitos são os gêneros do discurso e eles mesmos diversos, não incidindo todos numa única forma, não abarcarei nesta ocasião a escritura dos louvores, das histórias e de suasórias como o *Panegírico* de Isócrates (e de muitos outros que foram chamados ‘sofistas’), nem a forma das demais coisas que não tocam à contenda forense, nem de todo aquele gênero que em grego se chama *epideiktikón*, porque foi preparado como que para a inspeção, com vistas ao deleite. E não porque essa forma seja negligenciável – é, sim, a nutriz, por assim dizer, daquele orador que queremos enformar e sobre o qual nos empenhamos em dizer algo mais averiguado” (Cic. *Orat.* 11.37, tradução de André Novo Viccini) (*Sed quoniam plura sunt orationum genera eaque diversa neque in unam formam cadunt omnia, laudationum scriptioem et historiarum et talium suasionum, qualem Isocrates fecit Panegyricum multique alii qui sunt nominati sophistae, reliquarumque rerum formam, quae absunt a forensi contentione eiusque totius generis quod Graece ἐπιδεικτικόν nominatur, quia quasi ad inspiciendum delectationis causa comparatum est, non complectar hoc tempore; non quo neglegenda sit; est enim ilia quasi nutrix eius oratoris quem informare volumus et de quo molimur aliquid exquisitius dicere*).

que, considerando que a eloquência assume, posteriormente, cor e força, foi proveitoso ter falado do “berço do orador” (*oratis incunabulis*) (Cic. *Orat.* 12.42). Nesse caso, ao posicionar o gênero na matriz do aperfeiçoamento oratório, Cícero o alça a uma posição de maior valor.

A primazia dos discursos judiciários e deliberativos é mantida nos tratados retóricos mais gerais do período imperial, que continuam a relegar a teoria demonstrativa a um lugar de menor prestígio, quando comparada aos desenvolvimentos voltados às declamações.⁴³ Importa considerar, aqui, os textos teóricos que datam desse momento, tendo em vista que, segundo Pernot (1993, p. 70), os delineamentos acerca dos discursos laudatórios e vituperantes sobreviventes do período imperial indicam ter tido a teoria epidítica, após a época helenística, se renovado no contexto da Segunda Sofística, em vínculo com o próprio renascimento da prática demonstrativa atestada nesse período. Além disso, a Segunda Sofística é considerada como um dos períodos de consolidação da tradição encomiástica paradoxal (PEASE, 1926, p. 29; MARSH, 1988, p. 149; DANDREY, 1997, p. 6).

Os textos conservados da época imperial que tratam da teoria retórica como um todo e nos quais há espaço para a reflexão do demonstrativo se limitam à *Instituição Oratória* (*Institutio Oratoria*), de Quintiliano, e à *Arte Retórica* (*Ars Rhetorica*) erroneamente atribuída a Élio Aristides (PERNOT, 1993, p. 67). O primeiro se refere a um trabalho do século I d.C., constituído de doze livros, nos quais, em um panorama geral, são delineadas as etapas de formação do futuro orador, desde a educação da criança no seio familiar e com o gramático no primeiro livro e, posteriormente, no segundo, junto ao professor de oratória, que ensinará principalmente os direcionamentos técnicos sobre os discursos forenses e deliberativos, até o desenvolvimento integral do orador e a aposentadoria, apresentados ao final da obra.

No segundo livro, Quintiliano não se ocupa detidamente da teoria demonstrativa, contudo, demarca de antemão alguns traços do gênero junto à reflexão acerca dos discursos forenses. Em todo o demonstrativo, segundo o autor (Quint. *Inst.* 2.10.11), permitem-se incidências maiores de conhecimento e de diversos tipos de artifícios que, se, nos julgamentos, devem estar implícitas, nos discursos laudatórios e vituperantes, devem ser valorizadas e, inclusive, evidenciadas ao público. O retor (Quint. *Inst.* 2.10.12) prossegue afirmando que a declamação, por ser representativa da oratória judicial e deliberativa, deve ser semelhante à

⁴³ Se, no entanto, em termos gerais, na esfera da doutrina retórica, o epidítico não é o assunto mais prestigiado, no âmbito prático, sabe-se que a invectiva, uma das chaves do gênero, tratava-se de um elemento importante para o que o orador obtivesse êxito, seja em uma ação judicial ou em um conflito político no senado ou na assembleia popular (ARENA, 2007, p. 154). O próprio Cícero que, no *Orator* (11.37), afirma não serem os louvores e as culpas os assuntos de suas apreciações, produziu discursos vituperantes, como o *Contra os competidores*, o *Contra L. Pisão* e o *Contra Clódio e Curião*, citados por Quintiliano (*Inst.* 3.7.2), após este reconhecer a presença do elogio e da censura como partes importantes de julgamentos no contexto romano.

realidade, contudo, na medida em que também confina um pouco do *epideiktikón*, deve assumir algum nível de elegância. Como desenvolvimento dessa declaração, cita-se a prática dos atores cômicos, que não se dedicam a imitar os discursos cotidianos de modo exato — posto que esse procedimento não seria artístico — e, ao mesmo tempo, não se distanciam da natureza, o que prejudicaria a imitação, mas, antes, ornamentam o caráter simples da fala comum com o decoro do palco (Quint. *Inst.* 2.10.13). Nesse sentido, além de afirmar que a declamação deve se assemelhar à vida real, o tratadista admite que ela pode confinar, em si, as três modalidades oratórias: é a representação da eloquência forense e deliberativa e também deve assumir uma ornamentação adequada, devedora do epidítico. Logo, Quintiliano não parece entender que um aperfeiçoamento artístico decoroso comprometeria a semelhança com a realidade que a declamação deve conter.

Essa relação entre os três gêneros oratórios, sugerida na discussão engendrada por Quintiliano sobre a declamação, é também observada na divisão dos ofícios oratórios que realiza o autor. A partir do exame das três espécies de ouvintes que, segundo o retor, constituem uma organização antiga⁴⁴, a ramificação das tarefas do orador em judiciais ou extrajudiciais é proposta (Quint. *Inst.* 3.4.6). Considerando que, enquanto o que é submetido ao juiz se situa no presente e o que não é incide no passado ou no futuro e que, ainda, se enaltecem ou se vituperam ações passadas e se deliberam acerca de futuras (*Inst.* 3.4.7), Quintiliano reúne a eloquência deliberativa e demonstrativa sob uma só categoria, que se ajusta ao lado de outra constituinte apenas dos discursos forenses.⁴⁵

O retor (Quint. *Inst.* 3.7.2) atesta a inserção do demonstrativo nas atividades práticas a partir do uso romano, afirmando, para justificá-lo, que os discursos fúnebres não raro são dependentes de algum cargo público ou delegados a magistrados por decreto do senado e que elevar ou censurar a testemunha ocupa um lugar de relevo nos julgamentos. Ao mesmo tempo, Quintiliano (*Inst.* 3.7.3-4) entende terem sido algumas matérias escritas com a finalidade única de ostentar, exemplificando tal caso com os louvores destinados aos deuses e a homens notáveis

⁴⁴ A classificação mencionada parece remeter à teoria aristotélica. Nela, dividem-se os ouvintes em três tipos: o primeiro, que está em busca de deleite; o segundo, que visa o conselho; e o terceiro, que quer julgar os processos (Quint. *Inst.* 3.4.6).

⁴⁵ “Em verdade, os que defendem a antiga colocação distinguem três espécies de ouvintes: [...]. Examinando tudo, veio-me à mente a ideia de que qualquer encargo do discurso se situa nos tribunais ou fora deles. A espécie daqueles que são submetidos ao tribunal é evidente; tudo aquilo que não é levado ao juiz situa-se no tempo passado ou futuro; louvamos ou reprovamos os fatos passados e deliberamos sobre os futuros.” (*Qui vero defendunt, tria faciunt genera auditorum [...] Mihi cuncta rimanti et talis quaedam ratio succurrit, quod omne orationis officium aut in iudiciis est aut extra iudicia. Eorum de quibus iudicio quaeritur, manifestum est genus; ea, quae ad iudicem non veniunt, aut praeteritum habent tempus aut futurum; praeterita laudamus aut vituperamus, de futuris deliberamus.*) (Quint. *Inst.* 3.4.6-7).

do passado, todavia não anula a possibilidade de esse tipo de discurso laudatório possuir alguma espécie de comprovação.⁴⁶

O tratadista avança nos limites da teoria retórica demonstrativa, pois é o primeiro de todos os autores conhecidos a fornecer um desenvolvimento ao louvor voltado aos deuses e às cidades (PERNOT, 1993, p. 67). Os primeiros, em geral, são venerados de acordo com a natureza, o poder, as coisas úteis cedidas aos homens, os feitos heroicos, a descendência e o modo de obtenção da imortalidade (Quint. *Inst.* 3.7.7-9). Elevam-se as cidades, por sua vez, segundo o seu fundador, as virtudes e os vícios, distinguidos pela localização e pelas fortificações da região, e as ações honrosas atribuídas ao lugar pelos cidadãos (Quint. *Inst.* 3.7.26). Na visão de Pernot (1993, p. 67), a própria realização, pela primeira vez, de uma apreciação teórica sobre louvores a deuses e a cidades confirma uma vitalidade da experimentação do elogio retórico no período imperial.

Quintiliano concede espaço, ainda, a uma abordagem sobre os discursos laudatórios destinados a obras públicas, como templos e muros, e outros locais. A respeito das duas categorias, citam-se a beleza e a utilidade, sendo aspecto particular do enaltecimento das obras públicas a menção à grandeza e ao autor (Quint. *Inst.* 3.7.27).

Ao fechamento de sua reflexão mais detida acerca do gênero demonstrativo, o tratadista em questão faz declarações interessantes ao estudo dos louvores paradoxais. É dito que

[...] haveria por fim elogios a toda espécie de coisas. De fato, constam-se ainda os elogios escritos do sono e da morte e de alguns alimentos, feitos por médicos. Em vista disso, como não assenti que este gênero laudativo tratasse apenas da questão do que é honesto, penso, porém, que ele encerra o máximo de qualidade (Quint. *Inst.* 3.7.27-28).⁴⁷

Amplia-se a relação do que é louvável a matérias banais, tais quais as citadas na passagem. Apesar de se sugerir que o louvor compreende preferencialmente a qualidade, o vínculo dessa espécie demonstrativa com os assuntos honestos é retirado do âmbito da necessidade, pois se admite a possibilidade de honra a objetos para além dos honrosos.

⁴⁶ “Nem [nego que,] neste gênero, [...] foram compostas algumas matérias com o objetivo único de ostentação, como os encômios dos deuses e de homens famosos, que épocas passadas nos legaram. [...] Mas como o louvor aplicado às atividades comuns requer uma prova, do mesmo modo o louvor para ostentação tem por vezes algum tipo de comprovação.” (Quint. *Inst.* 3.7.3-4, tradução de Bruno Fregni Basseto com modificações nossas). (“*Neque infitias eo, quasdam esse ex hoc genere materias ad solam compositas ostentationem, ut laudes deorum virumque, quos priora tempora tulerunt. [...] Ut desiderato autem laus, quae negotiis adhibetur, probationem, sic etiam illa, quae ostentationi componitur, habet interim aliquam speciem probationis.*”).

⁴⁷ *Erit et dictorum honestorum factorumque laus generalis, erit et rerum omnis modi. Nam et somni et mortis scriptae laudes et quorundam a medicis ciborum. Itaque, ut non consensu hoc laudativum genus circa solam versari honesti quaestionem, sic qualitate maxime contineri puto [...]* (Quint. *Inst.* 3.7.27-28).

No livro seguinte, Quintiliano esclarece o conceito de questão honesta. Ao tratar da divisão dos gêneros de causa quando aborda o exórdio, o autor também fornece, assim como o autor anônimo da *Retórica a Herênio* e Cícero, a descrição dos tipos de causa:

[...] muitos autores estabeleceram cinco gêneros de causas: o honesto, o humilde, o duvidoso ou ambíguo, o admirável e o obscuro, ou seja, para usar os termos gregos, ἔνδοξον, ἀδοξον, ἀμφίδοξον, παράδοξον, δυσπαρακούθτον. Há os que opinam ser correto acrescentar a esses o gênero ‘vergonhoso’, que uns juntam ao humilde e outros ao admirável. Qualificam, porém, de admirável, porque se realiza além da expectativa dos homens. No duvidoso devemos preparar particularmente a benevolência do juiz; no obscuro, sua flexibilidade; no humilde, sua atenção. Pois o honesto por si mesmo tem força suficiente para a conciliação do juiz e tais expedientes são indispensáveis para o admirável e o vergonhoso (Quint. *Inst.* 4.1.40-41).⁴⁸

A classificação de Quintiliano não deixa dúvidas acerca da correspondência entre os gêneros de causa delimitados no contexto da teoria forense e as espécies laudatórias elencadas por Menandro. É de se destacar, ainda, uma convergência entre a definição desenvolvida para as causas admiráveis por Cícero, em *Inv. rhet.* 1.20, e a de Quintiliano, no que diz respeito a consideração de uma opinião comum. O que aquele tratadista indica, o segundo aqui afirma. Além disso, chamamos atenção para o fato de Quintiliano dispor as causas vergonhosa e admirável ao lado da conceituação que fornece para as honestas, indicando que, ao contrário dessas últimas, a natureza da causa não é auto defensável, sendo necessários, maior grau, procedimentos do discurso (como preparar a benevolência, a flexibilidade e a atenção do juiz) para persuadir.

O outro tratado de retórica do período imperial em que se contemplam os elogios e os vitupérios é o falsamente atribuído a Élio Aristides. O texto sobrevivente se divide em dois desenvolvimentos, sendo o primeiro dedicado à teorização do discurso político e o segundo à do simples.⁴⁹ O autor se destaca, diante da tradição da teoria retórica, porque reúne procedimentos (*tropoi*) para a aplicação dos lugares (*tópoi*) (PATILLON, 2002, p. 93), em vez de abordar os segundos. De antemão, além das pessoas, as coisas são reconhecidas como matérias exaltáveis. O autor anônimo (Ps. Aristid. *Rhet.* 1.160) afirma apropriar-se a oratória encomiástica (*enkomiastikês*) — pois ela também está em posição alheia aos problemas — dos

⁴⁸ *Genera porro causarum plurimi quinque fecerunt, honestum, humile, dubium vel anceps, admirabile, obscurum: id est ἔνδοξον, ἀδοξον, ἀμφίδοξον, παράδοξον, δυσπαρακούθτον. Sunt quibus recte videtur adiici turpe, quod alii humili, alii admirabili subiiciunt. Admirabile autem vocant, quod est praeter opinionem hominum constitutum. In ancipiti maxime benevolum iudicem, in obscuro docilem, in humili attentum parare debemus. Nam honestum quidem ad conciliationem satis per se valet, admirabili et turpi remediis opus est* (Quint. *Inst.* 4.1.40-41).

⁴⁹ De acordo com Patillon (2002, p. viii), é possível que a filiação de toda a obra a Aristides tenha sido estabelecida devido às notas complementares existentes no primeiro tratado, que empregam materiais dos discursos desse autor. Apesar de terem sido transmitidas como duas *Artes Retóricas* e serem complementares em relação ao conteúdo de que tratam, esses dois desenvolvimentos não parecem ser partes sucessivas de um mesmo tratado, sendo não exata, ainda, a atribuição do todo a um único autor (PATILLON, 2002, p. viii).

assuntos relativos às pessoas e às coisas, que são objetos dos louvores (*épainoi*), dos encômios (*enkómia*), dos hinos (*hýmnoi*) e de seus contrários, as censuras (*psógoi*).⁵⁰ Segundo o que comenta Patillon (2002, p. 195), essa breve interpelação feita pelo autor indica uma autonomia do epidítico, que não se encontra somente nas questões políticas, mas também existe separadamente delas e, por isso, é digno de uma reflexão específica. Nessa doutrina, portanto, o gênero adquire maior autossuficiência.

Elencam-se quatro modos de se louvar algo, a saber, por meio da amplificação, da comparação, da omissão e do eufemismo (Ps. Aristid. *Rhet.* 1.161). Acerca do primeiro tropo, não se fornece uma definição propriamente dita, mas um exemplo esclarecedor do procedimento. A amplificação é empregada quando, com o intuito de se honrar as ações da formiga, afirma-se que não existe ninguém melhor em prover e armazenar mantimentos, que ela possui o dom de prever o tempo e que, ainda, ninguém é mais indicado do que esse animal para o enfrentamento de circunstâncias, podendo-se acrescentar qualquer outra amplificação que se possa inventar (Ps. Aristid. *Rhet.* 1.161). Reconhece-se, pelo caso ilustrado, a semelhança entre o conceito de amplificação sugerido pelo autor e as definições presentes na tradição da teoria retórica (Arist. *Rh.* 1368; Ps. Arist. *Rh. Al.* 1426b) que, de maneira geral, situam esse procedimento na hipérbole, aplicada, nesse caso em específico, nas características que tornam a formiga uma matéria sem outras equiparáveis. É de se notar, além disso, a eleição do inseto como objeto exemplar, o que remete ao seio sofístico no qual o tratado foi produzido, pois se verifica, no período imperial, a prática sofística de aplicar, às matérias mais diversas, os pressupostos tradicionais da teoria epidítica (PERNOT, 1993, p. 238).

Se, pela amplificação, o elogio se dá pelo empenho em mostrar que o assunto considerado não tem paralelos, na comparação, é justamente por meio de outro tema trazido ao discurso que é obtida a honra da matéria em questão. De acordo com o teórico (Ps. Aristid. *Rhet.* 1.163), louva-se via esse procedimento, no momento em que, havendo o desejo de conferir às virtudes do tópico uma aparência de grandeza, a superioridade é estabelecida com base em diferentes matérias, como, segundo o autor, realiza Demóstenes, orador do século IV a.C., que, a fim de

⁵⁰ De acordo com o autor (Ps. Aristid. *Rhet.* 1.160), o hino (*hýmnos*) é destinado aos deuses e não possui forma contrária; os elogios (*épainoi*) são curtos, por exemplo, “bom” ou “corajoso”; e o encômio (*enkômion*) possui um domínio mais relevante, pois se refere a todo um desenvolvimento. Na verdade, existem, na tratadística epidítica de modo geral, delimitações conceituais entre os termos *épainos* (elogio) e *enkômion* (encômio). Há teóricos que enxergam a diferença na extensão do discurso e afirmam que enquanto aquele é mais curto, esse conta com maior desenvolvimento (Ps. Aristid. *Rhet.* 1.160; Hermog. *Prog.* 7.15; Aphth. *Prog.* 8.35). Para outras discussões sobre o tema, cf. Arist. *Rh.* 1367b e Nicol. *Prog.* 8.49. A própria existência de variantes terminológicas para a remissão ao epidítico é, segundo Pepe (2017, p. 17), um elemento sinalizador da indefinição que reside na natureza do gênero, em seus limites e papéis.

demonstrar a magnitude do feito de Cónon em restaurar muralhas, declara que ela era melhor do que a de Temístocles.⁵¹

A omissão é distinguida como um procedimento empregado quando, desconsideradas as propriedades de difícil elevação pertencentes ao objeto e as que seriam mencionadas na chave da censura, apenas é exposto aquilo que é elogiável (Ps. Aristid. *Rhet.* 1.162). O exemplo fornecido é o de que, proposto um louvor a Alexandre, enquanto se citam alguns de seus feitos (como a travessia do rio Grânico, o avanço na Sicília e a submissão de povos), são omitidos o assassinato de seu próprio amigo, Cleito, a inclinação que tinha às bebidas, o uso de trajas medíocres, a exigência de que as pessoas se curvassem diante dele como se frente ao Grande Rei da Pérsia e outras coisas dessa sorte (Ps. Aristid. *Rhet.* 1.162). Trata-se, nesse caso, conforme entende Patillon (2002, p. 196), de um recurso simples de omissão, cujo uso já é evidente quando se legitima a própria categoria do louvor, tendo a discussão da omissão uma função educacional evidente. O comentador entende, portanto, que o tratadista considera ser intrínseca ao louvor a omissão dos traços de pouco potencial para a elevação.

Enquanto no processo anterior, ocultam-se os dados que proporcionam uma dificuldade de enaltecimento da matéria, com a aplicação do último tropo relacionado pelo tratadista, o eufemismo, tais traços não são desconsiderados, mas sim transformados a fim de parecerem mais favoráveis, o que se efetua quando, por exemplo, caso se honre Páris, não seja o rapto de Helena categorizado como agressão ou adultério, mas enquanto desejo de transformação no gênero de Zeus (Ps. Aristid. *Rhet.* 1.164). Essa definição nos remete ao procedimento já proposto por Aristóteles em sua *Retórica*, em trecho anteriormente comentado neste item da dissertação (Arist. *Rh.* 1367a-1367b). Mesmo que não tenha apresentado tal recurso sob a nomenclatura do eufemismo, Aristóteles, em suas declarações, implica a suavização de características denotativas de vícios (do imprudente, é dito ser corajoso; do pródigo, liberal).⁵²

⁵¹ Orientados pela recomendação de Patillon (2002, p. 196), comentador do texto de Pseudo-Aristides, conferimos a passagem 20, 73 desse texto de Demóstenes, que se trata do discurso *Contra Leptinos*. Nele, o orador censura um indivíduo que desejava eliminar determinadas isenções fiscais. De acordo com Demóstenes (*Lept.* 20.72), Cónon é digno de elogio devido a diversas ações, entretanto o seu feito mais nobre teria sido o da restauração das Longas Muralhas, o que é perceptível, segundo o orador (Dem. *Lept.* 20.73), se estabelecermos uma comparação com a maneira pela qual Temístocles atingiu o mesmo objetivo, nos contando o autor também que esse último homem delegou a tarefa de construção de um muro para seus conterrâneos, ao ordenar que continuassem com a atividade e impedissem a entrada dos vindos de Esparta, enquanto ele mesmo partia para uma embaixada em companhia de lacedemônios.

⁵² Acerca da chave negativa do epidítico, há um desenvolvimento menor no tratado. Pseudo Aristides (*Rhet.* 1.166) também a define como sendo diametralmente contrária ao elogio, afirmando que ela é empregada, como o louvor, via quatro maneiras, a saber, a amplificação, a omissão, a comparação e a depreciação, que, por sua vez, substitui o eufemismo, pois este não é conveniente à censura. Conforme o tratadista (Ps. Aristid. *Rhet.* 1.166), a culpa emprega a depreciação quando se confere, às ações belas, uma demonstração que as inferioriza, como, se louvado Menelau, por exemplo, devem ser restringidas à Helena as motivações deste de ter guerreado contra Troia e outras razões não serão citadas.

No texto de Pseudo-Aristides, o epidítico adquire um desenvolvimento teórico específico para quando não está incluído nas peças deliberativas e judiciárias, indicando o reconhecimento, à época imperial, da existência de uma prática demonstrativa independente dessas formas discursivas. No entanto, embora, nesse tratado, tenha sido conferida maior autonomia ao gênero, não é esse o principal avanço da doutrina voltada à oratória laudatória e vituperante no período imperial, consistindo essa mudança, de fato, na manifestação, pela primeira vez na tradição da retórica antiga, de tratados dedicados unicamente ao tratamento do epidítico (PERNOT, 1993, p. 67). Algumas dessas considerações teóricas são capítulos consagrados à reflexão exclusiva do elogio e da culpa — que se referem a estudos simples, mas já autônomos —, incluídos na série dos *progymnasmata*. O termo significa exercícios preliminares, pois eram iniciais para a prática de declamação nas escolas de retórica, nas quais, em geral, os alunos ingressavam com a idade compreendida entre os doze e os quinze anos (KENNEDY, 2003, p. x). Eles dados aos estudantes, depois que estes aprendiam a ler e a escrever, a fim de instruí-los à declamação e, mesmo após ter sido a prática declamatória iniciada, esses treinamentos permaneciam nas escolas de retórica sob a forma escrita (KENNEDY, 2003, p. x).⁵³ Ater-nos-emos, aqui, a considerações de quatro tratados sobreviventes datados do período imperial, os de Élio Teão, Hermógenes de Tarso, Aftônio, o Sofista, e Nicolau, o Sofista.

Das obras referidas, a mais antiga é a de Élio Teão, que se conjectura ter sido escrito no século I d.C., em determinado momento entre o período augustano e o florescimento da Segunda Sofística, no século II (KENNEDY, 2003, p. 1). É possível que o autor tenha ensinado gramática e retórica, no entanto, segundo Kennedy (2003, p. 2), seu trabalho é destinado a professores e não a estudantes. No tratado, Teão (*Prog.* 9.109) define o encômio como uma linguagem que manifesta a grandeza de feitos virtuosos e de outras qualidades de certa pessoa, tendo sido o termo, segundo o autor (*Theon. Prog.* 9.109), usado, à sua época, para designar especificamente o louvor a pessoas vivas, embora o método de elogio seja o mesmo para o enaltecimento de vivos, mortos, heróis ou deuses.

Destaca-se, ainda, uma apreciação que realiza o autor acerca do recurso de ocultamento das propriedades desfavoráveis à matéria do discurso. Conforme pondera Teão (*Prog.* 9.112), não devem ser ditas as coisas existentes contra a pessoa a ser elogiada, pois elas lembram os seus erros; por outro lado, tais características também não devem ser disfarçadas ou escondidas o máximo possível, pois pode ser que, sem se ter consciência disso, seja composta uma apologia

⁵³ Após serem escritos, os exercícios eram lidos em voz alta ao professor ou à turma e, mesmo nas escolas de retórica, era comum que os estudantes escrevessem seus discursos antes de pronunciá-los (KENNEDY, 2003, p. x).

e não um encômio. É de se frisar essa discussão acerca do ocultamento de caracterizações desfavoráveis ao elogiado, pois o autor ressalva que não se devem esconder em totalidade as qualificações viciosas, sob pena de o elogio ser descaracterizado como tal. Nesse sentido, pode-se dizer que, para Teão, nos discursos laudatórios, as falhas do assunto não devem ser apagadas a todo custo, sendo possível enaltecer uma matéria a despeito delas.

São previstas também as honras a coisas inanimadas, como o mel, a saúde, a virtude e outras semelhantes, louvores sobre os quais apenas é dito que se deve aplicar analogamente os mesmos tópicos dos elogios a pessoas (Theon. *Prog.* 9.112). É pertinente incluir, neste trabalho, apreciações dos autores que atestam a variedade dos objetos encomiásticos, tendo em vista a prática sofisticada de acomodar as técnicas encomiásticas a matérias triviais, além de a indignas (MARSH, 1988, p. 149).

Um desenvolvimento posterior dos *progymnasmata* é o de Hermógenes de Tarso. A autenticidade do autor, no entanto, é duvidosa e a data de composição incerta, conjecturando-se que seja do século III ou IV d.C. (KENNEDY, 2003, p. 73). No tratado, o autor se dirige, empregando a segunda pessoa do singular, a um destinatário não identificado, que, segundo Kennedy (2003, p. 74), parece se tratar de um jovem que está sendo instruído. Em sua obra, Hermógenes (*Prog.* 7.14-15) distingue o encômio como uma exposição de qualidades de uma pessoa ou de uma coisa (genérica ou individual) e reconhece a existência de louvores a coisas (como a justiça e animais), plantas, montanhas e rios. São estabelecidos os tópicos próprios da honra aos homens, aos animais, aos deuses, às plantas e às cidades (Hermog. *Prog.* 7.15-18). Acerca do elogio destinado às pessoas, devem ser mencionadas as seguintes propriedades relativas à matéria elogiada: local de origem; família; nascimento; crescimento; educação; características mentais e corporais; realizações; ações; aspectos externos; a duração da vida; maneira pela qual se deu a morte; eventos após o falecimento — devendo-se, ainda, estabelecer comparações entre o objeto elevado e outros (Hermog. *Prog.* 7.15-17).⁵⁴

Acerca da longevidade, Hermógenes (*Prog.* 7.16) propõe que cada um forneça o ponto inicial do encômio, porque enquanto alguém que viveu longamente deverá ser elevado justamente devido a este fato, daquele que não teve uma vida prolongada, indica-se dizer que

⁵⁴ Em relação à elevação conferida aos animais, os assuntos relacionados são: lugar de nascimento; deus ao qual o ser foi dedicado; crescimento; propriedades mentais e corporais; funções; utilidade; duração de vida e comparações. Quanto às atividades, como a caça, o enaltecimento depende do louvor aos seus inventores e praticantes; já acerca dos deuses, os assuntos devem ser depreendidos, segundo o autor, da reflexão voltada às espécies encomiásticas anteriores. Para elogiar as plantas, propõe-se citar o lugar de seu crescimento, o deus ao qual são consagradas, o crescimento, a aparência, a utilidade e comparações; e, a fim de serem celebradas as cidades, sugere-se falar sobre a origem, o crescimento, a maneira pela qual são mantidas pelos deuses, a cultura, os tipos de instituições, realizações e ações (Hermog. *Prog.* 7.17-18).

não passou pelas doenças da velhice. Ao delimitar uma maneira de elevação para duas extensões contrárias de vida, isto é, uma longa e uma breve, o orador implica não haver um estabelecimento peremptório do que é de fato digno fora do âmbito do discurso — se a vida prolongada ou curta —, indicando, assim, o caráter turvo do discernimento entre o que é e o que não é elogiável.

Os desenvolvimentos de Aftônio, o Sofista, não se mostram muito dissonantes dos anteriores. O manual do autor, que foi aluno do sofista Libânio na segunda metade do século IV d.C., provou ser, de acordo com Kennedy (2003, p. xii), o mais influente dentre os incluídos no conjunto dos *progymnasmata*. Como Hermógenes, o sofista inclui, na lista de matérias que podem ser celebradas, as pessoas, as coisas, os animais e a estas acrescenta as estações do ano e os lugares, como portos e jardins (Apth. *Prog.* 8.36).

As últimas apreciações teóricas inseridas no seio dos exercícios preliminares de que se tratará, neste texto, são as de Nicolau, o Sofista. É provável que este tenha sido professor de retórica em Constantinopla no século V d.C. (KENNEDY, 2003, p. 129). Em suas considerações acerca dos discursos elogiosos, Nicolau (*Prog.* 8.48-49) define o encômio como o falar bem de uma determinada pessoa ou coisa de uma maneira discursiva com base em propriedades reconhecidas e delimita o fim dessa forma retórica como aquilo que é honroso. O sofista (Nicolau *Prog.* 8.57) propõe uma classificação das coisas em materiais, como um escudo, uma lança, uma pedra e objetos afins, e imateriais, como a própria retórica e aspectos da atividade humana em geral.

Destaca-se, ainda, para os propósitos desta dissertação, uma declaração que realiza o autor para o caso de a matéria louvada possuir pontos fracos. Nicolau (*Prog.* 8.52-53) propõe que, em se tratando dessa situação, deve-se tentar disfarçá-los com palavras especiosas, categorizando a covardia como prudência ou previsão e a imprudência como coragem e alta espirtuosidade, de forma a serem reorientadas para um caminho mais nobre. O desenvolvimento do sofista nos reporta também, assim como o recurso de eufemismo definido por Pseudo Élio Aristides, à apreciação aristotélica em *Rh.* 1367a-1367, por propor a suavização de vícios em prol da elevação da matéria.

A existência de seções devotadas exclusivamente à reflexão do demonstrativo nos *progymnasmata* remete à ascendência que o gênero adquiriu, tanto no âmbito teórico quanto no prático, à época imperial. Já a partir de Quintiliano, aliás, nota-se, no que se refere ao tratamento do epidítico nos tratados de retórica, uma mudança, que, por sua vez, consiste no entendimento das composições laudatórias e vituperantes como porções integrantes do exercício da oratória, o que pode se vincular ao cenário do regime imperial do século I d.C., durante o qual a prática

encomiástica passa a ser mais frequente (GIESEN, 2016, p. 81). No entanto, ainda que tais considerações concernam ao exame da categoria dos louvores paradoxais, elas não lhes fornecem ainda uma definição explícita. Foi apenas em apreciações frequentemente atribuídas a Menandro, o retor — ou Menandro de Laodiceia —, que essa variedade epidítica recebeu uma delimitação. Dos desenvolvimentos retóricos da era imperial que se dedicam unicamente ao elogio e à censura, dois de maior fôlego são considerados, em geral, de autoria desse retor, sendo constantemente referenciados como *Tratado 1* e *Tratado 2*. Existem, porém, dificuldades de determinação da autoria das duas obras. De acordo com Russell e Wilson (1981, p. xi), é provável que eles não constituam parte de um todo único, podem ter filiações diferentes e, além disso, a datação de ambos é incerta em determinada medida, mas é possível dizer que pertencem ao final do terceiro ou início do século IV d.C. No entanto, para os comentadores (RUSSELL; WILSON, 1981, p. xi), ainda, essas dúvidas não interferem seriamente na consideração das circunstâncias históricas de produção dos manuais.

No primeiro tratado, que se constitui de três livros, Menandro se ocupa, de maneira breve, da teorização geral da oratória epidítica, sendo fornecidos pressupostos mais detalhados para o elogio direcionado aos deuses (*hýmnoi*) (1.333-344), aos países (2.345- 346) e às cidades (2.347-3, 367). É provável que, em sua forma original, também estivessem incluídas, nessa obra, considerações voltadas ao encômio destinado a indivíduos, a matérias inanimadas ou até mesmo abstratas (RUSSELL; WILSON, 1981, p. xii). No segundo tratado, por sua vez, são enumeradas discussões mais detalhadas para a composição de diferentes tipos de discursos laudatórios. Essa parte é considerada por Pernot (1993, p. 68) uma das obras de reflexão do elogio do período imperial em que essa forma retórica não mais se apresenta abstrata, mas sim como prática concreta, inserida nos discursos de cunho circunstancial.⁵⁵ Tal perspectiva se verifica, na medida em que, na obra, existem delimitações concernentes a dezoito espécies de composições elogiosas, cada qual adequada a um tipo de ocasião, particular ou não. Estão, entre elas, apenas para mencionar algumas, os discursos imperiais (*basilikòs lógos*) (1-2.368-377), de boas-vindas (*epibatérios*) (3.378-388), nupciais (*epithalámios*) (4.399-405), de aniversário (*genethliakòs*) (8.412-413) e fúnebres (*epitáphios*) (11.418-422).

⁵⁵ Outro texto sobrevivente em que são preceituados os discursos adequados a ocasiões específicas é o falsamente atribuído a Dionísio de Halicarnasso. O texto sobrevivente corresponde a uma coleção de prescrições endereçadas a um certo homem chamado Equécrates (Ps. Dion. Hal. 1.256). Os sete capítulos traduzidos por Russell e Wilson (1981) provavelmente datam do mesmo período do segundo tratado de Menandro e, embora tenham sido considerados erroneamente de Dionísio de Halicarnasso, não há semelhanças entre esse texto e o trabalho genuíno do crítico augustano (RUSSELL; WILSON, 1981, p. 361).

Logo no início do primeiro tratado, Menandro, após apresentar a classificação tríplice tradicional da retórica como um todo, informa-nos que centrará sua atenção na técnica epidítica (*epideiktikós*), definindo-a a partir da divisão comum da teoria retórica no louvor (*épainos*) e na invectiva (*psógos*) (Men. Rhet. *Tratado* 1.1.331).⁵⁶ Mais adiante, delimitando o procedimento que adotará, o autor (Men. Rhet. *Tratado* 1.1.332) diz ter ciência de que antigos sofistas produziram encômios ao sal e coisas semelhantes, mas que, como tratará das matérias animadas e inanimadas, também levará em conta essa categoria encomiástica, ainda que, como se sabe, a variante textual do tratado que chegou aos nossos dias não a aborde (RUSSELL; WILSON, 1981, p. xii). O autor acomoda, em seu esclarecimento, a honra destinada ao sal e a temas parecidos no grupo das celebrações destinadas aos objetos inanimados (*ápsukha*), distinguindo, de modo explícito, o elogio paradoxal apenas mais adiante.

Como apresentado no momento introdutório deste capítulo, Menandro inclui, ao fim de sua abordagem acerca do louvor aos países, uma classificação encomiástica quaternária e fornece, no contexto dessa categorização, a definição dos elogios paradoxais (*parádoxa enkômia*). São enumerados, além destes, os louvores de boa reputação (*éndoxa*), os de nenhuma reputação (*ádoxa*) e os ambivalentes (*amphídoxa*) (Men. Rhet. *Tratado* 1.2.346). A apreciação dessa descrição como um todo é necessária, pois, a partir dos delineamentos dados para as outras três espécies epidíticas, o conceito proporcionado para o próprio grupo dos discursos laudatórios paradoxais pode se tornar mais elucidado via estabelecimento de paralelos contrastantes entre as classes elencadas.⁵⁷

A passagem sobrevivente do tratado em que são caracterizados os quatro grupos de elogio não é muito clara e dá margem para dúvidas principalmente no que concerne aos limites conceituais entre os encômios *ádoxa* e *parádoxa*.⁵⁸ Na classificação de Menandro, enquanto o

⁵⁶ Da divisão da invectiva, pouco se diz, procedimento comum na teoria retórica antiga, como se pôde verificar. Menandro (*Tratado* 1.1.331) atém-se apenas a afirmar que essa categoria do epidítico não possui subdivisões.

⁵⁷ Por isso, a fim de relembrar as definições arroladas por Menandro, o retor, para cada tipo de louvor, pensamos ser pertinente retomar, aqui, novamente tal classificação: os encômios de boa reputação são aqueles que tratam dos bens reconhecidos, como deuses ou algum outro assunto manifestamente bom; os de nenhuma se referem aos que concernem a demônios e ao mal reconhecido; os louvores ambivalentes correspondem àqueles que são dignos de louvor por alguns lados, e, por outros, de censura; e os paradoxais “[...] são, por exemplo, o encômio da Morte, de Alcídamas, ou o da Pobreza, de Proteu, o Cínico.” O autor diz ter realizado essa proposição por ter mostrado “como os países áridos, inférteis, secos ou arenosos devem ser louvados”, afirmando, ainda, que é “suficiente, para os propósitos desse encômio, que seja possível descobrir uma defesa para essas matérias ‘paradoxais’”. (*παράδοξα δὲ οἷον Ἀλκιδάμαντος τὸ τοῦ Θανάτου ἐγκώμιον, ἢ τὸ τῆς Πενίας ἢ τοῦ Πρωτέως τοῦ κυνός. ἐνέταξα δὲ τὸ θεώρημα, ἐπειδὴ ἀφόρους καὶ δυσφόρους χώρας, καὶ τὰς ἀνδρῶν καὶ ψαμμώδεις, ὅπως ἐπαινεῖν χρὴ ὑπέδειξα. ὅτι γὰρ τῶν τοιούτων καὶ παραδόξων καὶ ἀπολογία ἐξευρίσκειν ἐστίν, εἰς ἐγκώμιον ἐζαρκεῖ.*) (Men. Rhet. *Tratado* 1.2.346)

⁵⁸ Segundo Pernot (1993, p. 537), em alguns manuscritos do segundo tratado, a classificação do *ádoxon* é omitida, pois alguns suspeitam que haja uma interferência de cunho cristão na menção aos “demônios”, entretanto, o comentador não concorda com tal perspectiva, concebendo que o *ádoxon* faz parte do texto original, porque entende que Menandro conservou as categorias presentes na teoria judiciária e, ainda, que o retor demonstra

ádoxon se refere a uma matéria manifestamente má, o retor implica, conforme lê Pernot (1993, p. 539), que o *parádoxon* corresponde a um objeto que é apenas ruim na aparência, sendo, na realidade, digno de elevação, como são a morte e a pobreza, objetos aos quais os louvores são estabelecidos como exemplares na definição que confere o tratadista às celebrações laudatórias paradoxais. Com o intuito de buscar maior precisão teórica à descrição de Menandro, retomam-se as classificações das espécies de causa existentes na tratadística judiciária a que esse autor remontou em seu tratado. Como se notou nos comentários realizados em momento anterior deste texto acerca da *Retórica a Herênio*, do *Da Invenção* de Cícero e da *Instituição Oratória* de Quintiliano, Menandro parece se reportar a uma relação de tipos de causa já distinguidas na doutrina retórica forense, o que evidencia a viabilidade, mesmo em âmbito judiciário, da defesa de objetos desprezados ou apenas considerados insignificantes pela opinião comum (*Rhet. Her.* 1.5; *Cic. Inv. rhet.* 1.20; *Quint. Inst.* 4.1.40-41).

Ao serem traçados paralelos entre o desenvolvimento teórico do autor a Herênio e a classificação de Menandro, são observadas evidentes equivalências entre as definições estabelecidas pelo primeiro para a causa honesta (*honesta*) e pelo segundo aos elogios *éndoxa* e, ainda, entre o conceito da causa duvidosa (*dubia*) e o dos louvores *amphídoxa*. No que se refere à vergonhosa (*turpis*) e à humilde (*humilis*), as considerações presentes no tratado a Herênio sugerem existir, assim como na discussão de Menandro, um limite difuso entre esses dois gêneros de causa, pois, segundo o autor anônimo (*Rhet. Her.* 1.5), a causa é do tipo vergonhosa quando se ataca algo honesto ou se defende algo torpe e é humilde quando se refere a um objeto desprezado. Embora o tratado dê margens para dúvidas, Pernot (1993, p. 539) entende que a noção de vergonhoso, na *Retórica a Herênio*, é relacionada ao *parádoxon*.

Em relação à definição ciceroniana do gênero honesto (*honestum*) de causa, como constatado, delimita-se que esta conquista o ouvinte desde o início, sem auxílio do discurso; que, se a causa é humilde (*humilis*), o ouvinte pensa não ser digna de atenção séria; e, caso admirável (*admirabilis*), estimula-se a inclinação dele (*Cic. Inv. rhet.* 1.20). Essa definição dada à causa admirável sugere, portanto, que ela é incomum para uma opinião dominante, propriedade das matérias em geral elevadas nos encômios paradoxais.

Na doutrina de Quintiliano, a relação que estabelece o autor entre as nomenclaturas latinas e as gregas confirma as correspondências entre as categorias judiciárias e as epidíticas, tornando evidentes os vínculos existentes entre a causa *humile* e o *ádoxon* e, ainda, entre a causa *admirabile* e o *parádoxon*. O estabelecimento desta última conexão ratifica o que havia sido

conhecer esse grupo encomiástico, pois usa essa noção para delimitar o conceito dos elogios *amphídoxa*, que, como sugere o tratadista, trata-se de uma mistura entre o *éndoxon* e *ádoxon*.

implicado na discussão ciceroniana. Quintiliano estabelece, ainda, uma relação entre o gênero de causa vergonhoso (*turpe*) — termo usado pelo autor a Herênio —, o humilde e o admirável, afirmando que existem pessoas que acrescentam, às cinco espécies listadas, o tipo vergonhoso, que alguns ligam ao humilde e outros ao admirável (Quint. *Inst.* 4.1.40), de modo que evidencia existir, já na Antiguidade, uma dissidência significativa a respeito das acepções de cada uma dessas nomenclaturas.

Sintetizando a descrição dos teóricos antigos, pode-se dizer que, sendo a causa admirável, combate-se algo honesto ou defende-se o torpe; incita-se uma disposição contrária no ouvinte; e o discurso se posiciona para além das expectativas das pessoas (*praeter opinionem hominum*) (Quint. *Inst.* 4.1.40-41). Além disso, Quintiliano sugere que, se o gênero honesto possui, em si (*per se*), o poder de conciliação, o admirável e o vergonhoso exigem expedientes discursivos. Nesse sentido, o preceptista ratifica o que Cícero implica: este (Cic. *Inv. rhet.* 1.20), ao dizer que a causa honesta conquista o ouvinte antes de o discurso ser iniciado, parece entender que a admirável se dá sobretudo via linguagem e não segundo um estado apriorístico. Transpondo essas conotações ao conceito de encômio paradoxal, pode-se dizer que: i) eles vituperam o honesto ou elogiam o torpe; ii) são contrários ao senso comum; e iii) implicam, em maior grau, uma assistência discursiva para a persuasão.

Ao mesmo tempo, no que se refere às diferenças entre os elogios *ádoxa* e *parádoxa*, para Pernot (1993, p. 539), dessas apreciações sobre a classificação dos tipos de causa na teoria judiciária, sobressai-se que o *ádoxon* indica ser uma causa não exatamente digna de louvor, mas que não gera incômodos ao público, ao passo que o *parádoxon* pode perturbar.⁵⁹ Interessa levar em conta também outros teóricos modernos que discutem essas duas variedades epidíticas. Diferentemente da discriminação mencionada de Pernot (1993, p. 539), Dandrey (2015, p. 293) entende que essa analogia entre as considerações teóricas concernentes aos discursos forenses e aos epidíticos permite conceber a diferença entre as matérias *ádoxa* e *parádoxa* como expressiva da distinção entre o louvor sofístico destinado a um assunto desprezado e a requalificação de caráter ético e filosófico conferido a um objeto menosprezado apenas na aparência. O comentador (DANDREY, 2015, p. 293-294) prossegue comentando que essa demarcação entre os elogios *ádoxa* e *parádoxa* ecoa a distinção, que o próprio exercício do louvor ao indigno nos leva a efetuar, entre a prática sofística e a filosófica, de modo que, para ele (DANDREY, 2015, p. 293-294), os temas adoxais pertencem aos sofistas e os paradoxais

⁵⁹ Já Aulo Gélíio (*NA.* 17.12.1) reúne tanto as matérias desprezadas quanto as triviais sob a classificação do *ádoxon*, ao informar, de passagem, que os assuntos infames (*infames materias*) ou triviais (*inopinabiles*), caso se prefira assim denominá-los, eram denominados pelos gregos como hipóteses *adóxi*.

aos filósofos: aqueles abrem caminho para o desenvolvimento jocoso da tradição em questão e estes realizam o seu uso crítico. Já Pease (1926, p. 28-29), ao delimitar o tópico de concentração de seu trabalho, mune-se do termo “adoxografia”, esclarecendo que não abordará, em seu texto, o louvor como um todo

[...] mas sim uma parte curiosamente não trabalhada para a qual o termo “adoxografia” foi dado, na qual os métodos legítimos do encômio são aplicados a pessoas ou objetos *obviamente* indignos de louvor em si mesmos, por serem triviais, feios, inúteis, ridículos, perigosos ou viciosos (PEASE, 1926, p. 28-29, grifo nosso).⁶⁰

O autor parece convergir com o desenvolvimento teórico de Menandro, na medida em que situa a definição do *ádoxon* na distinção manifesta das matérias não merecedoras do elogio (“objetos obviamente indignos de louvor”). No entanto, ao dizer que, durante o período imperial, a defesa paradoxal do impopular ou do desprezado era uma maneira de evidenciar a reputação de alguém, Pease (1926, p. 30) implica que o caráter paradoxal está presente em ambos os casos, tanto na elevação do objeto simplesmente pouco conhecido quanto do desprezado pela opinião comum, tendo em vista que ambos são indignos de enaltecimento.⁶¹ Pernot (1993, p. 539) possui essa percepção, pois, para ele, posto que nem o objeto *ádoxon* nem o *parádoxon* merecem louvor, o teor paradoxal está nos dois casos, sendo, no entanto, mais assinalado no segundo, que é designado como *parádoxon* por esse motivo. Para esse mesmo autor, as duas categorias interessam à perspectiva do encômio paradoxal, dando-se tal distinção que realiza Menandro, de fato, apenas no âmbito teórico, “já que o encômio *ádoxon* consiste precisamente em louvar um objeto manifestamente mau e, então, sustentar que é apenas ruim na aparência. Na prática”, portanto, prossegue o comentador, “*ádoxon* e *parádoxon*, assim entendidos, se encontrarão necessariamente” (PERNOT, 1993, p. 539-540, nota 251).⁶² Adotar-se-á esse entendimento neste trabalho, tendo em vista que, no domínio prático, determinar de maneira

⁶⁰ [...] but rather a curiously miscultivated portion of it to which the term ‘adoxography’ has been given, in which the legitimate methods of the encomium are applied to persons or objects in themselves obviously unworthy of praise, as being trivial, ugly, useless, ridiculous, dangerous, or vicious (PEASE, 1926, p. 28-29).

⁶¹ Já Marsh (1988, p. 149) sugere que os termos “adoxografia” e “paradoxo” designam distintos referentes, ao informar que “[...] os sofistas gregos adaptaram de modo jocoso as técnicas do encômio a assuntos culposos ou triviais” e que, como prossegue o autor, “esse exercício, conhecido como adoxografia (do grego *ádoxos*, “desprezível”), produziu encômios paradoxais em elogio a tópicos como pulgas, a calvície e a covardia”. Esse autor, portanto, indica que a “adoxografia” se refere precisamente ao exercício realizado pelos sofistas gregos de acomodar os procedimentos do encômio a tópicos viciosos ou comuns, jogo a partir do qual resultaram os encômios paradoxais. ([...] *Greek sophists playfully adapted the techniques of encomium to blameworthy or trivial subjects. This exercise, known as adoxography (from Greek ádoxos, ‘ignoble’), produced paradoxical encomia praising topics like fleas, baldness, and cowardice*) (MARSH, 1988, p. 149).

⁶² *La distinction entre objet manifestement mauvais (ádoxon) et objet apparemment mauvais (parádoxon) est en effet toute théorique, puisque l’enkômion ádoxon consiste précisément à louer cet objet manifestement mauvais, et donc à soutenir qu’il n’est mauvais qu’en apparence. Dans la pratique, ádoxon e parádoxon, ainsi entendus, se rejoindront nécessairement* (PERNOT, 1993, p. 539-540, nota 251).

categorica se a fumaça, a poeira, a negligência e o ócio, matérias honradas por Frontão, são reconhecidamente ruins ou indiferentes, é uma tarefa prescindível para os propósitos deste texto, considerando o enfoque geral no elogio a objetos indignos — sejam apenas eles desprezados ou nem bons nem maus.

Como o conceito fornecido por Menandro, o retor, aos *parádoxa enkômia* é colocado em função do louvor aos países, pensa-se ser necessário contemplar a apreciação que realiza o autor para esse tipo de elogio. Segundo Menandro (*Tratado 1.2.346*), se o país a ser elevado for rico e úmido, deve-se afirmar que ele possui prazer e uso; contudo, caso o local for seco, deve ser comparado com o éter e os céus em seu caráter ígneo. Na mesma passagem, o retor (Men. Rhet. *Tratado 1.2.346*) também afirma que, se a região possui diversas colheitas, deve ser equiparada com uma mulher fértil, mas, se o lugar for improdutivo, deve-se dizer que ensina a filosofia e a perseverança.

Existe uma preocupação por parte do tratadista de relacionar possíveis e diversos estados do alvo do louvor e de fornecer, para cada um deles, um argumento específico para tornar possível a exaltação. Por listar possíveis características de países e, para cada uma delas, recomendar um elogio, Menandro sugere a possibilidade de existência de uma exaltação mesmo para aquela região que for pouco estimável, como é o caso dos países improdutivos, que, a princípio, seriam indignos de honra. Ao sugerir que se pode elogiar tanto um país úmido, quanto o seu contrário, isto é, um árido, Menandro relativiza o que é tido, pela opinião prevalecente, como digno de louvor e, portanto, amplia o repertório de temas tradicionalmente considerados como elogiáveis. Ao relacionar uma defesa para um local seco, o retor implica que os assuntos ou qualificações concebidos, pelo senso comum, como não merecedores de encômio podem, na verdade, ser exaltados apesar dos vícios existentes e que é possível que sejam um dos caminhos pelos quais o ser humano pode alcançar a virtude. Afinal, um possível louvor que Menandro descreve no que tange aos locais áridos é que ele ensina a filosofia e a perseverança.

Na medida em que os louvores de Frontão, destinados à poeira, à fumaça, à negligência e ao ócio, se inserem na tradição da honra paradoxal e que esta, por sua vez, é um tipo epidítico específico, resgatou-se, até aqui, a abordagem que os próprios teóricos antigos deram a esses temas, tendo em vista que ela registrou a prática dos encômios paradoxais. A discussão também contemplou os tratados atribuídos a Menandro e alguns dos textos inseridos nos *progymnasmata*, pois, mesmo sendo posteriores às produções de Frontão (II d.C.), esses

desenvolvimentos descrevem, em certa medida, a própria prática do período imperial, contexto em que esse autor está inserido.⁶³

1.2 A PRÁTICA DOS DISCURSOS LAUDATÓRIOS PARADOXAIS

Considerando panoramicamente a literatura epidítica ou demonstrativa no geral, a quantidade de louvores paradoxais não é grande, embora os temas específicos dessa modalidade encomiástica pareçam ter sido comuns em diversas épocas (BURGESS, 1902, p. 158), sendo notável também um desaparecimento geral do *corpus* desse tipo de composição (DANDREY, 1997, p. 11). Investigar a prática elogiosa paradoxal exige, além disso, que seja lembrado o caráter poliforme dessa tradição (PERNOT, 1993, p. 541) e que a afinidade desses louvores com outros gêneros seja levada em conta. Contudo, na medida em que os elogios de Frontão datam do período da Segunda Sofística e que, por essa razão, configuram-se, de certo modo, como extensões do primeiro movimento sofístico, — já que, na Segunda Sofística, há uma permanência da cultura helênica no cenário romano (BRENER, MARTINS, 2017, p. 13) —, nos restringiremos, nesta seção da dissertação, aos seguintes trabalhos: primeiramente, o *Encômio à Helena* de Górgias que, por sua vez, se considera ter sido o primeiro a praticar o discurso improvisado (Philostr. *VS.* 1.482), e sua refutação a partir das composições de Isócrates; e, em um segundo momento, elogios de autores que viveram no contexto sofístico do período de Frontão, isto é, Luciano de Samósata, Dião Crisóstomo e Lúcio Apuleio.⁶⁴ Destes, o último não produziu um encômio paradoxal propriamente dito, porém partes de sua *Apologia* dialogam com o gênero de maneira significativa.

Embora seja anacrônico confinar o elogio à Helena (*Gorgíou Helénes Enkómion*) de Górgias de Leontinos na definição de epidítico retórico (ou demonstrativo) e na de *parádoxa enkómia* fornecida por Menandro séculos depois, a discussão sobre essa obra é concernente ao nosso estudo. Górgias é citado por Filóstrato (*VS.* 1.482) como sendo o precursor do discurso improvisado, tendo em vista que, em Atenas, solicitou ao público que lhe propusesse um tema, oferecendo essa possibilidade para os ouvintes pela primeira vez de maneira a sugerir que tudo sabia⁶⁵, que versaria acerca de qualquer assunto, permitindo-se ser levado à improvisação

⁶³ De acordo com Russell e Wilson (1981, p. xi), Menandro descreve muito da prática do período da Segunda Sofística, contexto em que se inseriram as produções de Frontão.

⁶⁴ Nesse sentido, não nos dedicaremos a uma apreciação exaustiva dos elogios paradoxais antigos, tarefa que extrapolaria os propósitos e limites deste trabalho. Para uma consideração mais pormenorizada dessa tradição em sua dimensão prática, cf. Talbot (1850); Burgess (1902), Pernot (1993) e Dandrey (1997).

⁶⁵ Cassin (2017, p. 147), comentando tal passagem do texto de Filóstrato, entende que Górgias representa a concepção de Filóstrato do antigo sofista que mostra saber tudo e é justamente por essa razão, de acordo com a autora, que a filosofia encara a sofística enquanto uma simples aparência de sabedoria.

(*epheîs tôi kairôi*). Em sua celebração de Helena, o orador insere essa perspectiva de discurso como um argumento de defesa de tal personagem mitológica.

Nesse encômio, Górgias (*Hel. 2*) afirma que busca, a partir de seu discurso, eximir a rainha grega da responsabilidade e, ainda, eliminar a ignorância, denunciando aqueles que a censuram estando enganados. Exaltada a estirpe nobre e a beleza da personagem (*Gorg. Hel. 3-4*), expõe-se que serão evidenciados os motivos pelos quais se considera ter sido justa a ida de Helena a Troia (*Gorg. Hel. 5*). O autor (*Gorg. Hel. 6*), então, busca inocentá-la, justificando sua partida com base nas seguintes razões: o desejo dos deuses, da fortuna ou da necessidade; o rapto; a sedução proporcionada pelas palavras; e a paixão. De maneira geral, Górgias empenha-se em demonstrar que Helena não é culpada segundo motivo algum (*Gorg. Hel. 20*).

O encomiasta dispense maior atenção na terceira causa, dedicando-se a isentar a mulher raptada da culpa a partir da consideração de que ela foi movida pelo *lógos* (*Gorg. Hel. 8-14*). Este, para o sofista (*Gorg. Hel. 8*), se a persuadiu e enganou sua alma, não é tarefa árdua defendê-la sob esse aspecto e, portanto, livrá-la da falta, afinal, conforme declara Górgias (*Hel. 8*, tradução de Paulo Pinheiro), o “discurso é um grande e soberano que, por meio do menor e do mais inaparente dos corpos, realiza os atos mais divinos [...]”.⁶⁶ Para sustentar tal afirmação, considera-se, a princípio, o discurso poético e os cantos dos mágicos. Diante da poesia, que o orador (*Gorg. Hel. 9*) entende ser um discurso com medida, a alma experiencia, por meio das palavras, pelos êxitos e infortúnios concernentes a corpos outros, uma paixão que lhe é própria.⁶⁷ Deliberando sobre o elogio gorgiano, Cassin (2005, p. 53-54) vai de encontro à perspectiva segundo a qual a concepção de discurso sugerida pelo orador é um estímulo substitutivo de algo, isto é, que as palavras forneceriam os objetos na ausência destes de maneira observável. A autora (CASSIN, 2005, p. 55) sugere que, desse tipo de leitura, sobressai uma imagem da retórica sob o ponto de vista da filosofia. A fim de introduzir sua própria visão acerca do assunto, Cassin (2005, p. 55), então, indaga a respeito de qual elemento o discurso seria substituto e a que coisas se refeririam as ações e os corpos supostamente reais que funcionariam como objeto. As palavras, para Cassin (2005, p. 55), não funcionam como um referente ausente, mas, antes, somente por sua potência mesma, forjam “o terror e a piedade, a

⁶⁶ *λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτοι σώματι καὶ ἀφανεστάτοι θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ* (*Gorg. Hel. 8*).

⁶⁷ Na *Retórica a Herênio*, pensamento semelhante pode ser distinguido. O anônimo, elucidando sobre a pronúncia e, mais especificamente, acerca dos movimentos do corpo, — o controle dos gestos e do semblante —, afirma, para concluir sua reflexão sobre o assunto, que é necessário saber que “a boa pronúncia garante que o que é dito pareça brotar do ânimo.” (*Hoc tamen scire oportet, pronuntiationem bonam id proficere, ut res ex animo agi uideatur*) (*Rhet. Her. 3.27*). Embora o autor delibere aqui sobre a pronúncia de maneira específica, esta constitui o discurso, uma vez que, de acordo com esse preceptista, há utilidade particularmente significativa em tal ofício e, sem ele, as outras partes (ou seja, a invenção, a elocução, a disposição e a memória) não valerão mais do que, estando elas ausentes, a pronúncia poderia significar sozinha (*Rhet. Her. 3.19*).

dor e o prazer naqueles que, ao invés de pronunciá-las, as ouvem”. Não é, portanto, uma matéria que existe previamente e que se mostra nas palavras e sim estas que constroem algo como o objeto, isto é, “sentimento, opinião, crença nessa ou naquela realidade, estado do mundo, a realidade mesma indiscernivelmente” (CASSIN, 2005, p. 56). Trata-se, pois, de uma produção discursiva do mundo.

O *Elogio de Helena* torna evidente o poder da linguagem. Segundo Górgias (*Hel.* 13-14), a persuasão do *lógos* modela a alma assim como os seguintes elementos: os discursos meteorológicos, que trazem aos olhos, por meio da opinião, coisas invisíveis e inacreditáveis; os discursos constituídos pela arte nas assembleias, que encantam e convencem os ouvintes; as controvérsias filosóficas, que, pela velocidade do raciocínio, modificam a crença da opinião sem dificuldade; e, ainda, os medicamentos, que agem sobre a condição natural dos corpos. Desse último paralelo, sugere-se que o discurso sofisticado “[...] é, para a alma, o que o *phármakon* (veneno e remédio) é ao corpo: provoca uma mudança de estado, para o melhor ou para o pior” (CASSIN, 2014, p. 32-33).⁶⁸ Não se trata, portanto, de uma concepção necessariamente negativa de linguagem, pois, como defende Cassin (2014, p. 33), da mesma forma que o médico, o orador sofista sabe manipular o *phármakon* e ensina esse conhecimento, isto é, ele sabe mover os ânimos e transmite como realizá-lo do pior ao melhor estado.

Ainda que não possamos enquadrar o elogio georgiano na classe dos encômios paradoxais nos termos de Menandro, exaltar Helena pressupunha inverter o senso dominante que, em geral, via, na mulher raptada, o infortúnio de Troia. Ao mesmo tempo, a personagem era rainha de Esparta e tinha estirpe divina. Essa natureza ambígua de Helena é implicada no próprio elogio georgiano quando seu nascimento é mencionado: se, por um lado, ela tinha Zeus por pai natural; por outro, Tíndaro era o genitor mortal (*Gorg. Hel.* 3). Quanto a esse assunto, Pease (1926, p. 38) sugere que possivelmente a defesa de Górgias dirigida à Helena se acomode na categoria que Menandro, o retor, concebe como louvores *amphídoxa*, o que implica considerar a rainha grega como um tema ambivalente, isto é, sob determinadas características, digna de elevação e, em outras, de censura (*Men. Rhet. Tratado 1.2.346*). Com esse comentário, concordamos até o ponto em que o comentador aponta o caráter ambivalente do alvo do encômio georgiano, no entanto, destacamos a inadequação de se enxergar uma composição do V a.C. à luz de pressupostos retóricos constituintes do século final do século III d.C. ou início do IV.

Outro autor que dispense elevações à filha de Zeus e Tíndaro é Isócrates. Em seu *Elogio de Helena* (*Helénes Enkómion*), provavelmente produzido por volta de 390 a.C. (LACERDA,

⁶⁸ *The discourse of the sophists is to the soul what the pharmakon (poison and remedy) is to the body: it induces a change of state, for better or for worse* (CASSIN, 2014, p. 32-33).

2017, p. 69), o referido orador entende um elogio que se destine a Helena como um louvor tradicional e, nesse aspecto, parece replicar Górgias. A princípio, Isócrates (§ 14) afirma exaltar, dos que desejaram enaltecer algum tema, aquele que tratou de Helena, no entanto, em seguida, o autor (Isoc. § 14) entende que tal homem não se atentou para o fato de que, na verdade, não escreveu um encômio da personagem, como diz ter feito, e sim uma defesa das coisas por ela realizadas. Para Isócrates (§ 15), é conveniente defender os acusados de terem cometido injustiças, ao passo que, aos que se distinguem em algo bom, convém que o elogio seja oferecido. Acatando o comentário de Lacerda (2017, p. 65-65), segundo o qual a referência a Górgias parece ser direta, então, sob o olhar isocrático, o discurso georgiano é menos laudatório do que forense.

Antes, porém, de apresentar sua própria versão de um louvor à Helena como propõe (§ 15), Isócrates tece críticas a três grupos de sofistas que lhe são contemporâneos⁶⁹ em um longo proêmio (§ 1-13). Para o autor (Isoc. §1), existem algumas pessoas que se elevam quando produzem uma hipótese incomum e paradoxal, tratando dela de modo aceitável.⁷⁰ Conforme a visão isocrática (Isoc. §1), estão defasadas as seguintes classes sofisticas: os que entendem que não é possível falar mentiras, nem se contradizer, nem versar sobre um mesmo tópico em dois discursos contrários; outros que concebem ser a coragem, a sabedoria e a justiça a mesma coisa e, ainda, que estas não são inatas; e, por fim, aqueles que se dedicam a contendas verbais que, segundo Isócrates, são inúteis para todas as coisas e podem ocasionar problemas aos alunos.⁷¹

Segundo o orador (Isoc. § 4-5), é preciso que os sofistas de sua geração deixem a prática de compor discursos falsos sobre o assunto que qualquer um sugira e passem a buscar a verdade e que aos alunos sejam ensinadas e exercitadas as práticas a partir das quais se participa da política, pois, segundo ele, melhor do que conhecer as matérias inúteis é ter uma opinião sobre as coisas úteis. Isócrates (§ 8) menciona alguns elogios a assuntos considerados indignos ao denunciar tais educadores, relatando que estes têm se empenhado tanto na produção de

⁶⁹ Isócrates (§ 3-4) exalta Protágoras, Górgias, Zenão e Melisso, no entanto, afirma que, embora eles tenham sustentado que não é difícil produzir um discurso falso que verse sobre aquilo que qualquer um proponha, os sofistas de sua geração especificamente ainda dispendem seus esforços a essa mesma tarefa. Isócrates, portanto, assinala o caráter obsoleto dessas práticas sofisticas em seu tempo de modo particular.

⁷⁰ De acordo com Dandrey (1997, p. 13, nota 2), Isócrates, no elogio à Helena (§ 1 e § 13), parece ter sido o primeiro a estabelecer a modalidade elogiosa contrária à que eleva uma matéria considerada exaltável pela opinião prevalente como *parádoxos*.

⁷¹ Para Lacerda (2011, p. 65, notas 117-119), o primeiro grupo alude possivelmente a Antístenes, aluno de Sócrates que defendia a referida tese paradoxal acerca da linguagem, e seus adeptos; o segundo se refere a Platão e à sua academia e, de determinada forma, aos seguidores de Sócrates como um todo; e o terceiro diz respeito aos sofistas erísticos da escola megárica, fundada por um seguidor de Sócrates, Euclides. Na perspectiva de Isócrates (§ 6), a erística não possui preocupação com os temas privados e públicos, satisfazendo-se mais com seus discursos, que, para o orador, não são úteis para nada.

composições falsas a ponto de que alguns ousam dizer que as vidas dos mendigos e dos exilados causam mais inveja quando comparadas às de outras pessoas, associando, nesse sentido, essa tradição laudatória à falsidade.⁷²

Ao fim de seu proêmio, sugere-se haver uma maior facilidade na tarefa de louvar temas baixos do que na de exaltar aquelas consideradas boas, belas e virtuosas, afirmando-se que, enquanto os que se empenharam em honrar os mosquitos, o sal e assuntos afins não ficaram sem palavras em nenhum momento, aqueles que se dedicaram a versar sobre coisas estimáveis, têm as tratado de modo pior do que é possível (Isoc. § 12). Para Isócrates (§ 13), não é difícil, a partir do discurso, amplificar as minúcias, ao passo que buscar a grandeza dos tópicos relevantes é tarefa árdua. De modo geral, entre os excertos 12 e 23, o orador desenvolve a crítica realizada na abertura de sua obra e, tratando dos mestres que lhe são contemporâneos, os denuncia porque os discursos destes, segundo o autor, são falsos, não buscam a verdade, não abordam as práticas políticas, não tendo nenhuma utilidade prática. Embora seja evidente que Isócrates reconheça que seu encômio à Helena não se enquadra em nenhuma das três categorias de sofistas por ele relacionadas, mostra-se oportuno, para ele, tratar, no proêmio⁷³, dos procedimentos do elogio dirigido ao que é considerado indigno pela expectativa comum para que deste se desvincule e, ao demonstrar que está a par das produções sofisticadas e das reflexões filosóficas ociosas, o orador evita que o seu encômio seja criticado por ser supostamente vazio (FLEURY, 2006, p. 224).

Entre os parágrafos 16 e 66, Isócrates tece o louvor propriamente dito à Helena. Embora inicie o encômio em si com a menção à origem nobre da rainha (§ 16-17), comparando-a com outros filhos de Zeus semideuses, dedica mais de um quarto de seu discurso à elevação de Teseu (§ 18-38). Procurando levantar as razões pelas quais o orador concedeu atenção significativa ao herói ateniense, Lacerda (2017, p. 69) entende que, considerando que a obra foi produzida por volta de 390 a.C., vivia-se em um contexto de pós-guerra do Peloponeso, concluída em 404 a.C. Nesse momento, a população de Atenas sofria ainda as desestabilizações desencadeadas pela derrota no conflito, não tendo mais a posição que antes possuía, já que, no período anterior à batalha, a cidade se configurava como paradigma político para as outras regiões gregas, de

⁷² Burgess (1902, p. 160) elucida de maneira breve como essa perspectiva isocrática negativa sobre os elogios que invertem a expectativa dominante pode ser reconhecida em outros discursos do orador, como no *Panatenaico*, *Níocles*, *Antídose* e *Panegírico*.

⁷³ Para uma discussão sobre o problema da unidade temática do encômio no que diz respeito à relação entre o proêmio e o restante do texto, que constitui o elogio à Helena propriamente dito e a peroração, cf. Lacerda (2017). De modo geral, o comentador (LACERDA, 2017, p. 75), comparando tal elogio com outras produções isocráticas e ao deliberar sobre os discursos elogiosos e vituperantes, defende ser possível que Isócrates não considerasse ser problemática a composição de uma composição pertencente a esse grupo de textos que abordasse uma invectiva primeiramente e, em um momento posterior, o elogio.

modo que o extenso elogio destinado a Teseu pode ser “de certa forma uma revitalização da memória e uma exaltação da grandiosidade dos atenienses frente aos espartanos dentro do mundo helênico” (LACERDA, 2017, p. 69).

Elevada Helena com base em Teseu, a filha de Leda é celebrada, ainda, a partir de outros elementos, que, embora não se refiram a atributos que lhe pertencem diretamente, segundo Isócrates, a exaltam: seus pretendentes (§ 39-40), sendo a personagem representada como alvo de intensa disputa; a escolha de Páris (§ 41-48), que preteriu os outros presentes oferecidos por Hera e Atena em prol da rainha; e a responsabilidade que ela possui na guerra de Troia (§ 49-53). É oportuno reconhecer que o mesmo fator de que se mune Górgias para inocentar Helena, isto é, a responsabilidade pela guerra, é transformado, por Isócrates, em matéria de elogio. Se aquele procura isentar a mulher raptada da culpa, esse parece ver, no conflito, uma fonte de exaltação da descendente de Zeus, tendo em vista que, para o autor (Isoc. § 49), ainda que houvesse contendas prévias entre gregos e troianos, estes viviam em momento de paz, no entanto, por Helena, uma guerra de grandes proporções foi organizada (Isoc. § 49). Exaltada a matéria a partir desses elementos, Isócrates passa ao elogio da personagem com base em sua beleza e da própria beleza em si enquanto virtude (§ 54-60); em seguida, ao louvor de seu poder (§ 61-66), e, enfim, à peroração do discurso (§ 67-69), em que é atribuída ao tema elogiado a causa da insubmissão, por parte dos gregos, aos povos bárbaros.

Se, na celebração de Helena, Isócrates demonstra a inadequação de se dedicar uma apologia a essa figura mitológica, em seu encômio a Busíris, o orador se dirige a Polícrates, tecendo invectivas ao discurso deste, dedicado ao mesmo rei egípcio. De fato, pode-se reconhecer que as duas obras isócraticas são aparentadas: no proêmio de ambas, uma censura a uma composição de mesmo tema é desenvolvida e, em seguida, uma versão alternativa sobre o assunto oferecida. O autor (Isoc. §15; *Bus.* 9) chega a usar uma construção semelhante, anunciando, ao final das introduções das duas produções que, a fim de que não pareça que ele tome o procedimento mais fácil, isto é, censurar os outros sem evidenciar sua própria visão, falará sobre os respectivos tópicos que propõe elogiar. No discurso, Isócrates menciona Polícrates nominalmente, afirmando que o sofista, propondo defender o rei, acabou, porém, não se restringindo a isentá-lo da culpa a partir da qual era conhecido, como também o acusou de outro crime, a ponto de que o próprio Busíris poderia se incomodar diante de um tal elogio (Isoc. *Bus.* 5-6). No encômio propriamente dito (*Bus.* 10-29), cita-se a estirpe divina da matéria em louvor (*Bus.* 10); apresentam-se as vantagens da terra do governo, isto é, o Egito (*Bus.* 11-14); exalta-se a organização do reino desenvolvida pelo homem exaltado (15-27); e demonstra-se a admiração de Pitágoras para com o povo egípcio (*Bus.* 28-29). Dos parágrafos 30 ao 50,

novas censuras a Polícrates e ao seu discurso são tecidas, sendo criticados sobretudo, no que diz respeito à composição do sofista, os seguintes elementos: a inverossimilhança (*Bus.* 31-32); a despreocupação com a verdade (*Bus.* 38); e a inadequação da obra à categoria de encômio, afinal, segundo Isócrates (*Bus.* 33), as palavras do encomiasta são, na verdade, mais convenientes aos injuriosos.

De modo geral, a partir dessas duas obras isocráticas, a eloquência sofística é reprovada por seu suposto descompromisso com a verdade e assinalada, ainda, a inobservância quanto às características de cada tipo de composição, de modo a ser fornecida, nessas produções, uma reflexão metadiscursiva sobre os discursos elogiosos e vituperantes. Segundo o orador (*Isoc. Bus.* 44), ele se referiu ao trabalho de Polícrates com o objetivo de mostrar como se deve proceder em cada caso. Embora, no entanto, a prática sofística seja repreendida, o autor, para Dandrey (1997, p. 12) pratica o paradoxo suscitado por um pensamento crítico, cético ou cínico. Ainda para o mesmo comentador (DANDREY, 1997, p. 13), da prática laudatória paradoxal, Isócrates viu somente

[...] a marca de uma cisão desastrosa entre a ordem das palavras e das coisas, de uma autonomia derrisória da linguagem que punha em xeque a sua tão almejada transparência, a sua domesticação pela *ars rhetorica*, arma forjada a serviço da verdade e que de repente se voltou contra ela.⁷⁴

Após relacionar elogios paradoxais sobreviventes ou simplesmente atestados do período da Segunda Sofística, Pernot (1993, p. 535) afirma que os tópicos abordados e a frequência dos louvores paradoxais parecem iguais em relação à Primeira, tendo permanecido essa tradição desde a época helenística. De fato, os sofistas posteriores trabalharam com a preservação da cultura grega em Roma, na medida em que deram continuidade tanto às propriedades da formação cultural (o texto, os ritos e os monumentos), quanto a uma comunicação institucional evidenciada nos processos de recitação, prática e observação (BRENER; MARTINS, 2007, p. 18).⁷⁵

Nesse sentido, durante o fenômeno sofístico à época imperial, outro autor que se dedicou à prática laudatória paradoxal foi Luciano de Samósata (120-180 d.C.). Este autor teve

⁷⁴ [...] la marque d'une désastreuse scission entre l'ordre des mots et celui des choses, d'une autonomie dérisoire du langage qui mettait en question sa transparence tant recherchée, sa domestication par l'ars rhetorica, arme forgée pour servir la vérité et tout à coup retournée contre celle-ci (DANDREY, 1997, p. 13).

⁷⁵ É necessário ressaltar, também a partir de Brener e Martins (2017, p. 13), que o vínculo entre o movimento sofístico dos primeiros séculos de nossa era e aquele praticado na Atenas do século V a.C. se dá de maneira complexa, considerando que, de acordo com esses mesmos autores, embora exista essa relação com o passado ateniense, a Segunda Sofística não deixa de criticar, por exemplo, as perspectivas da filosofia platônica quanto à “precariedade das imagens”, à poesia e ao processo de imitação. Logo, mostra-se inadequado entender o segundo movimento sofístico como uma mera repetição irrefletida e servil do passado helênico.

formação retórica, o que, de modo geral, muito marcou as obras do referido evento intelectual quanto aos assuntos abordados, à maneira de composição e argumentação, à linguagem, ao estilo e ao recurso de imitação do repertório helenístico (PERNOT, 2005, p. 192-193). Das obras do poeta, apenas seu *Encômio à mosca* (*Muîa Enkómion*) é considerado por Pernot (1993, p. 533) como um elogio paradoxal propriamente dito, ao passo que seus outros trabalhos — *O parasita*, a *Tragédia da gota*, *Faláris I*, *Zeus trágico* e a *Defesa dos retratos* — apenas possuem, segundo o comentador, traços dessa modalidade elogiosa. Por esse motivo e tendo em vista, ainda, que o *Muîa Enkómion* de Luciano ratifica a elucidação teórica existente na *Laudes fumi et pulveris* frontoniana (PERNOT, 1993, p. 543), concentraremos nossas ponderações nesse trabalho específico. O satirista ilustra a teoria de Frontão a começar pela breve extensão do encômio, pois, como implica este último (Fronto, *Ep. Laudes* 1.2), aquele que se dedicar a tal tipo de composição, ou seja, à celebração de matérias menores, deve integrar as ideias com concisão, além da sutileza.

Nessa elevação da mosca, as tópicas pertencentes ao repertório retórico do epidítico tradicional são empregadas. De fato, para Dandrey (1997, p. 27), o discurso é apresentado sob o formato de um panegírico preciso quanto à sua composição. Para exaltar o inseto, Luciano, primeiramente, descreve seus traços físicos (tamanho, penas, asas, corpo, cabeça, olhos, peito, patas, abdômen), seu voo, o modo de defesa, a alimentação, além de sua forma de caminhar (§ 1-3). Ao reunir tais características, o autor estabelece, com frequência, determinadas comparações entre a mosca e outros animais, paralelos a partir dos quais o inseto se sobressai, um recurso não só próprio do epidítico, como também do elogio paradoxal, afinal, como preceitua Frontão, em seu proêmio teórico das *Laudes fumi et pulveris*, é preciso falar do tópico como se de um assunto importante e magnífico e também confrontar os pequenos objetos aos grandes (Fronto, *Ep. Laudes* 1.3). No louvor, esse procedimento é realizado quase de forma literal, uma vez que se estabelece uma aproximação entre a mosca e o elefante no que diz respeito à defesa e à alimentação do elemento honrado: símile ao mamífero, o animal se protege com sua boca e tromba e, por meio desta, busca e obtém alimento, através especificamente de uma ventosa na extremidade (§ 3).⁷⁶ Embora o orador afirme, no fechamento do discurso, que o encerrará, para não dar a entender, conforme o provérbio, que faz de uma mosca um elefante

⁷⁶ Ao mesmo tempo em que Luciano confronta a mosca com o elefante para estabelecer uma afinidade entre essas duas matérias, o orador usa desse mesmo procedimento da comparação para distanciar o inseto de demais animais, exaltando a mosca frente a estes. O orador (§ 2) afirma que o voo do animal não se faz em silêncio e, sobre esse assunto, compara a mosca às melgas e aos mosquitos, cujo som do voo é rude, às abelhas, que possuem um “zumbido surdo”, e às vespas, com o seu som terrível e ameaçador, a fim de desvincular a mosca desses seres, tendo em vista que o seu voo é mais melodioso que o daqueles.

(§ 12), Luciano, no início de seu encômio, faz exatamente isso ao demonstrar a afinidade entre o inseto e o mamífero. Assim, o encomiasta ilustra, mais uma vez, uma recomendação de Frontão (*Ep. Laudes* 1.3), que sugere serem os provérbios uns dos elementos próprios das composições paradoxais.⁷⁷

O tópico elevado é também comparado ao ser humano quanto ao andar, pois, segundo Luciano (§ 3), pode-se observá-lo caminhar com quatro patas e, ao mesmo tempo, segurar o alimento com duas mãos levantadas, semelhante ao comportamento do homem. Para Marsh (1988, p. 152), embora o início do encômio imite um tratado científico, nessa seção evidentemente verossímil que lista os aspectos físicos da mosca, o tom objetivo é atenuado pelas comparações com os elefantes e os homens. Fleury (2006, p. 228) entende que, se não tivéssemos acesso ao título e ao fechamento do discurso, poder-se-ia considerar que Luciano produziu menos um elogio do que um opúsculo científico, embora essa mesma autora (FLEURY, 2006, p. 228) afirme anteriormente que a exaltação atende ao que se espera de um elogio paradoxal, isto é, o caráter frívolo do assunto, uma linearidade quanto aos fins, a reunião de procedimentos, as menções a poetas, a aparente ausência de finalidades persuasivas⁷⁸ e a ironia da conclusão.

São mencionados, ainda, os seguintes assuntos sobre o inseto: o desenvolvimento, as ações, a morte, a longevidade (§ 4), as virtudes, o testemunho homérico (§ 5), poetas cômicos e trágicos, narrativas mitológicas (§ 10-11), a força, a reprodução (§ 7), o habitat (§ 9) e algumas espécies diferenciadas de moscas (§ 12). Das virtudes, Luciano destaca a coragem, uma daquelas em geral entendidas como características dos discursos epidícticos (*Arist. Rh.* 1366b; *Cic. De Or.* 2.46), e a bravura da mosca. O encomiasta costura, no mito de Selene e Endimião, a figura desse ser vivo (§ 10), a partir do que se constitui uma narrativa etiológica que explica as origens do inseto.⁷⁹ Sobre a variedade da espécie, o tema em louvor é conectado, mais uma vez, à tradição mitológico-literária, quando se compararam as moscas que atuam como fêmeas

⁷⁷ Esse desfecho do elogio à mosca ilustra, de certa maneira, outro preceito frontonino. Segundo Frontão (*Ep. Laudes*.1.2), da mesma forma como, nos epigramas, deve haver, nos versos finais, algo de luminoso, a sentença deve se fechar com alguma chave ou um broche. ([...] *ut novissimos in epigrammatis uersus habere oportet aliquid luminis, sententia clauis aliqua uel fibula terminanda est.*) (Fronto, *Ep. Laudes* 1.2).

⁷⁸ Na verdade, Fleury (2006, p. 228), ao relacionar tal traço especificamente, fala em “ausência de objetivos persuasivos” (*absence de visées persuasives*), o que nós entendemos ser apenas aparente, pois a própria autora (FLEURY, 2006, p. 222-223) defende, nesse mesmo texto, que a persuasão não é desvinculada dos elogios paradoxais.

⁷⁹ Conta Luciano (§ 10) ter existido uma moça de nome Muia que era, assim como Selene, enamorada por Endimião. As frequentes investidas da menina em despertar o jovem do sono com cantos e gracejos fez com que a deusa se irritasse e, assim, a transformasse em mosca, sendo por esse motivo, segundo Luciano, que, nos dias de hoje, ela abomina, por ainda se lembrar de Endimião, todos aqueles que estão dormindo somente por gozarem do sono.

e machos ao filho de Hermes e Afrodite, Hermafrodito, afirmando-se também que este era híbrido e possuía um tipo duplo de beleza (§ 12). Tanto a introdução de “fábulas sobre os deuses e heróis” (*fabulae deum vel heroum*) quanto a de “ficções inventadas” (*conficta mendancia*) são sugeridas por Frontão (*Ep. Laudes* 1.3) como características dos discursos que elevam matérias indignas.

Dião Crisóstomo (40-50 d.C.) — também conhecido como Dião Cociano ou de Prusa — igualmente se inseriu na tradição laudatória paradoxal a partir de seu *Elogio ao cabelo* (*Diónos kómes enkómion*), dialogando especificamente com textos literários que honram essa matéria em diversos contextos.⁸⁰ Outros louvores à objetos concebidos como pouco exaltáveis, atribuídos ao orador, são os elogios destinados ao mosquito e ao papagaio, dos quais se possui, hoje, apenas os títulos (CROSBY, 1951, p. 331), ao passo que, quanto à celebração dos cabelos, o texto sobrevivente é aquele que nos foi transmitido através de Sinésio⁸¹, em seu *Encômio à Calvície*, que pode ser considerado uma réplica ao elogio de Dião (GOLDHILL, 2009, p. 238). Lamentando a queda de suas madeixas, Sinésio (§ 3-4) afirma que, embora tenha superado essa aflição, Dião o fez resgatá-la e solicita, em seguida, que seu leitor não desanime ao ler o discurso do autor, que é logo apresentado.

Dião inicia seu louvor revelando o motivo que o impeliu a honrar o tema considerado. De acordo com ele (Dio Chrys. § 5), em uma madrugada durante a qual se levantou e destinou preces aos deuses, passou a cuidar de seu cabelo, tendo em vista que, por ter estado sua saúde abalada durante muito tempo, o tratou com negligência e, assim, pensou em elevar os amantes do cabelo. O autor (Dio Chrys. § 6) atesta a preferência destes pelo tratamento capilar frente ao sono, já que, quando dormem no chão, usam um suporte de maneira embaixo de suas cabeças a fim de que os cabelos não toquem o solo, preterindo tais homens, segundo o orador, um sono tranquilo em prol desse ato de prudência. (Dio Chrys. § 6) Afirma-se que tal prática ocorre porque enquanto o cabelo pode torná-los belos e assustadores, o sono apenas lhes oferece a preguiça e a ausência de dedicação, atribuindo-se, assim, a falta de cautela ao sono e o zelo ao trato capilar.

Como Luciano, Dião introduz, no elogio, passagens homéricas a fim de demonstrar o valor das madeixas. O encomiasta afirma que Homero concebia essa matéria como digna de muita atenção e que o poeta não exalta a beleza de alguém pelos olhos, mas, antes, é pelo cabelo que eleva todos (Dio Chrys. § 7), de modo a conferir ao tópico em enaltecimento a posição de

⁸⁰ Para uma relação dos autores antigos que celebram o cabelo em seus textos, cf. Pernot (1993, p. 545-546).

⁸¹ Crosby (1951, p. 331) sinaliza para a suposição de que a versão sobrevivente desse elogio esteja incompleta, embora Sinésio, em seu encômio, afirme que o encômio de Dião não possui grande extensão (Dio Chrys. § 1).

elemento emblemático da beleza. O elogio se finda a partir da informação de que, com base em Homero, o adorno capilar parece ser mais decoroso aos homens do que às mulheres, considerando que, quando o poeta aborda a beleza feminina, em geral não cita os cabelos (Dio Chrys. § 8). Ainda sobre o rapsodo, é dito que, mesmo no que diz respeito aos deuses, ele os enaltece segundo outros critérios, como os olhos e pés, mas, no que se refere a Zeus, o exalta por seu cabelo (Dio Chrys. § 8).

Comentando sobre esse trabalho de Dião, Pernot (1993, p. 544) indica ter dele esperado a abordagem do assunto de maneira filosófica, caráter presente em outras obras do orador, o que, segundo o comentador, foi preterido nesse discurso. Jackson (2017, p. 219), a partir dos dados biográficos sobre o autor aos quais se tem acesso, da variedade de temas abordados, do tom instável e dos posicionamentos conflitantes, elementos em geral reconhecidos na obra de Dião, levanta a seguinte questão: “[e]le é um filósofo moral com uma agenda coerente, ou um sofista adotando qualquer posição que se encaixe na ocasião?” (JACKSON, 2017, p. 218).⁸² Filóstrato (VS. 1.7.486), quanto ao autor em discussão, afirma não saber como referenciá-lo devido ao seu desempenho, segundo ele, perfeito em tudo. Além disso, mencionando as práticas vinculadas à sofística e à filosofia desempenhadas pelo orador, o biografista (Philostr. VS. 1.7.487-488) parece entendê-lo como sendo sofista e filósofo simultaneamente. Na Segunda Sofística, Dião se mostra uma figura que possui consolidadas conexões locais e que fala pela cultura grega, tanto assumindo a posição de político quanto de orador e inserindo-se, ainda, nas estruturas de poder do Império (GOLDHILL, 2009, p. 237-238). Essa constatação se relaciona com a visão de Jackson (2017, p. 218), para quem o referido autor, em suas obras, mostra uma imagem mais complexa do vínculo entre a cultura grega e o poder romano. Tal complexidade da alteridade grega na Roma imperial, à época da Segunda Sofística, é destacada por Brener e Martins (2017, p. 25), que declaram que a representação da identidade helênica e da imagem do sofista “constituem no mínimo um empate, ao menos simbólico, entre as elites gregas e o poder político romano, assim como os textos que nos chegaram lhes rendem relevância correspondente na literatura e na retórica gregas”.

Outro autor que dialoga com a tradição elogiosa do indigno no período da Segunda Sofística é Lúcio Apuleio. Conforme Pernot (1993, p. 534), ele não parece ter produzido propriamente um louvor paradoxal em prosa, contudo, algumas passagens de sua *Apologia* (também conhecida como *Pro se de magia*) são afins ao gênero, compreendendo estas uma carta sobre um dentifrício, seguida de uma celebração à higiene bucal (Apul. *Apol.* 6-8); a honra

⁸² *Is he a moral philosopher with a coherent agenda, or a sophist adopting whatever position fits the occasion?* (JACKSON, 2017, p. 218)

dirigida ao espelho (Apul. *Apol.* 13-16); e a elevação da pobreza (Apul. *Apol.* 18). O discurso, na verdade, é uma defesa de Apuleio, que foi acusado, pelos familiares de sua esposa Pudentilla (mãe de Pontiano, que havia sido seu colega de estudo), de tê-la induzido ao casamento, empregando, para tanto, procedimentos de magia.⁸³ O caso é apresentado ao procônsul Cláudio Máximo, provavelmente entre 158 e 159 d.C. (HARRISON, 2017, p. 350). No exórdio, Apuleio (*Apol.* 3) anuncia que se ocupará não somente da defesa de si mesmo, mas também da filosofia, que, segundo ele, não admite censuras, sendo, portanto, terrível que ela seja repreendida. Nesse sentido, aponta-se, desde o início, para algo que se mantém ao longo de todo o discurso: a constante representação do autor enquanto filósofo. Em um primeiro momento, refutam-se algumas acusações secundárias, havendo, inclusive, a defesa de ser o réu um filósofo belo e eloquente tanto em grego quanto em latim.⁸⁴

Após argumentar contrariamente a esses delitos, Apuleio (*Apol.* 6) informa que os acusadores leram uma de suas composições, uma carta versificada sobre um dentifrício, destinada a um certo homem chamado Calpúrnio, que, por sua vez, havia lhe solicitado algum produto para realizar a limpeza dos dentes. O orador (Apul. *Apol.* 6), então, apresenta a epístola, na qual exalta um determinado pó advindo das plantas arábicas, considerando, dentre outros elementos, sua origem nobre e suas virtudes clarificadoras. Em seguida, uma elevação é dedicada ao cuidado bucal, passagem na qual, assim como em outros elogios paradoxais aqui considerados, Homero é evocado como testemunha da importância da matéria celebrada (Apul. *Apol.* 7). O valor a esse tratamento é atribuído também a partir da exposição da perspectiva do orador eloquente, conforme quem a importância da higiene bucal é superior à atenção com o restante do corpo (Apul. *Apol.* 7). O tema é elevado, ainda, através da menção ao hábito do crocodilo do Nilo, que permite tanto a sanguessugas quanto a aves fluviais limparem seus dentes (Apul. *Apol.* 8). Apuleio forja a imagem negativa de seu acusador, um dos acusadores, a partir desse tópico. Afirmando que, na medida em que ele apenas abre a boca para tecer

⁸³ Apuleio discerne de maneira evidente a sua posição de réu de magia, envenenador, assassino ou ladrão, isto é, sua condição dos três principais delitos previstos na *Lex Cornelia*, que, se primeiramente puniu essas transgressões no que diz respeito à propriedade e à vida humana, no período imperial, criminalizou tais práticas segundo uma categorização genérica de crimes de magia que, por sua vez, poderiam estar compreendidos na *lex Iulia maiestatis* no caso de essas violações afetarem pessoas da família imperial ou terem ocorrido por motivos políticos (MUNGUÍA, 1980, p. 24).

⁸⁴ Quanto à acusação de ser belo, embora inicialmente procure demonstrar que a beleza é algo agradável aos filósofos, o réu, em seguida, busca sustentar que a acusação é infundada, argumentando o caráter vulgar de sua aparência. Apuleio (*Apol.* 4) afirma que sua intensa dedicação aos trabalhos literários prejudicou sua graça, saúde, vivacidade, a cor de sua pele e suas forças, descrevendo posteriormente ainda o mau estado de seu cabelo. Do delito de ser eloquente, Apuleio (*Apol.* 5) se defende dizendo que tem tentado se dedicar à eloquência desde jovem, mas dispendeu seus esforços integralmente à literatura, ignorando os demais prazeres. Ao mesmo tempo, porém, o réu (Apul. *Apol.* 5) declara que, caso se considere que ser inocente é o melhor tipo de oratória, assim entende que, nesse sentido, empenhou-se fortemente nessa tarefa.

censuras, sendo possível, por isso, que não se dedique à limpeza dos dentes e nem faça uso do dentífrico indicado a Calpúrnio (Apul. *Apol.* 8), Apuleio associa ao descuido bucal à má eloquência e esta, por sua vez, a Emiliano.

Os delatores de Apuleio também o censuram pela posse de um espelho, a despeito de ele ser um filósofo (Apul. *Apol.* 13). A defesa reside principalmente na atribuição de um caráter moral ao objeto, sendo este associado à filosofia. Se, em um primeiro momento da argumentação, rompe-se com a ligação existente entre a posse e o uso do item (*Apol.* 13), posteriormente o orador procura desconstruir o entendimento de que usufruir do utensílio é um delito (*Apol.* 14). Além disso, o orador (Apul. *Apol.* 15) menciona o conselho de Sócrates, que orientou que seus alunos se olhassem no espelho, a fim de que o discípulo que estivesse contente com sua imagem, buscasse fortemente não a degradar a partir de seu comportamento e para que, por outro lado, aquele que pensasse ser pouco atraente se dedicasse o possível a acobertar sua aparência desfavorável com suas virtudes. Após sugerir que a filosofia deve estudar os fenômenos concernentes à matéria em elogio, estas são descritas em termos científicos (as variedades existentes dos espelhos, a imagem dos planos e convexos, o funcionamento dos côncavos, a formação do arco-íris) (Apul. *Apol.* 16). Apresentado esse retrato, Apuleio procura novamente traçar uma disparidade entre a sua própria imagem como erudito e a de Emiliano enquanto homem pouco civilizado, ao sugerir, dessa vez, a necessidade de seu acusador ter se dedicado ao estudo do cálculo e da geometria (Apul. *Apol.* 16).

Em seguida, denuncia-se o réu pela libertação de três escravizados em um mesmo dia (Apul. *Apol.* 17-23). O orador (Apul. *Apol.* 17) afirma que Emiliano não sabe acusar um filósofo, na medida em que ele o culpa, entendendo a quantidade pequena de escravos como um grande delito, ao passo que esse dado serve a Apuleio para se glorificar, pois, segundo ele, filósofos e líderes ilustres romanos se exaltaram a partir do exíguo número de servos que tinham. Listando personalidades romanas importantes que possuíram poucos escravos, Apuleio busca traçar uma correlação entre a posse de poucos cativos e a virtude e, a partir disso, entre esta e ele mesmo, considerando que se representa como filósofo que não tem ao seu serviço muitos servos.

É, porém, no trecho 18 que o réu passa propriamente a exaltar a pobreza como estratégia de defesa. Apuleio (*Apol.* 18) argumenta que essa matéria deve ser aceita por um filósofo, estando ela a serviço da filosofia. É tecida, então, uma comparação entre a o objeto de encômio e a riqueza: o orador (Apul. *Apol.* 18) lista ações não realizadas por homens humildes, dizendo, posteriormente, que os autores dessas atitudes viciosas são, na verdade, aqueles que se desenvolvem no contexto das riquezas. Para Apuleio (*Apol.* 18), se observarmos

panoramicamente as infrações mais repulsivas da humanidade, não se reconheceria a ação de nenhum homem pobre, ao passo que não seria tarefa fácil identificar ricos. Desenvolvida tal argumentação, Apuleio passa a vincular a Emiliano a imagem de um homem abastado. O réu (Apul. *Apol.* 19) afirma que seu acusador está equivocado quanto ao seu próprio espírito, se este o avalia considerando os benefícios oferecidos a ele pela sorte e não segundo os princípios filosóficos, representando, por um lado, o seu acusador como homem de opulência, por isso, vicioso conforme sua lógica argumentativa, e, por outro, a si mesmo como filósofo pobre virtuoso.

Nessas três defesas mais pontuais, identifica-se um esforço dispendido por Apuleio em, a partir de sua defesa, forjar a representação de si como homem educado filosófica e literariamente e, por outro lado, a de seus acusadores como ignorantes desses conhecimentos. Decerto, conforme a leitura de Harrison (2017, p. 351), tais digressões funcionam como uma *captatio benevolentiae* permanente dirigida a Cláudio Máximo e as censuras direcionadas pelo réu aos seus adversários não são gratuitas, funcionando estas como parte da argumentação de Apuleio, na medida em que ele procura desenvolver uma relação de afinidade entre si e o procônsul a partir da erudição, por oposição ao que representa como sendo o caráter de incivilidade de seus oponentes. Harrison (2017, p. 350-351) também assinala a combinação presente em *Apologia* entre elementos retóricos judiciários e demonstrativos, afirmando que as digressões, as quais caracterizam o discurso como uma performance epidítica, são peças centrais da construção judiciária de Apuleio, fundamentadas no teor e situação dos ouvintes (nesse caso, representados por Cláudio Máximo) que devem ser persuadidos pelo orador.

Da consideração dos discursos elogiosos paradoxais aqui assinalados, confirma-se, mais uma vez, o caráter multifacetado dessa tradição. As composições que podem ser consideradas como elogios paradoxais datam de diferentes períodos e podem ser afins a obras nas quais outros gêneros retóricos são mais enfatizados. Além disso, o percurso realizado nas linhas anteriores evidencia que, dos autores situados no cenário da Segunda Sofística, todos mencionam Homero, o que pode ser lido como uma das diversas maneiras de fazer permanecer aquela cultura ateniense do século V a.C., movimento comum, como averiguado, nos primeiros séculos d.C. do cenário romano imperial. Nota-se, ainda, que os encômios aqui abordados extrapolam a noção de um elogio sincero às matérias tidas por indignas de honra. Com Helena, por exemplo, Górgias evidencia a tirania do *lógos*. Embora, segundo uma perspectiva ontológica, os discursos sofisticos e os elogios paradoxais especificamente possam ser avaliados como discursos vazios em sentido, como se verifica pela consideração de alguns exemplos práticos dessa tradição diversa, as honras às matérias pouco exaltadas pela tradição

oratória não são desprovidas de seriedade. Ao entendê-lo, não desejamos, como concebe Cassin (2014, p. 14-15), “reabilitar o pensamento sofisticado”, aproximando-o da filosofia, mas evidenciar como ele lança uma crítica à ontologia pela proposição da modalidade do discurso performativo. Essa perspectiva invalida a concepção mediante a qual se vincula a inaniçãe aos discursos sofisticados paradoxais, na medida em que acabamos por reconhecer que essa visão não é natural e sim parte da busca, observadas ao longo da tradição filosófica, de se excluir a sofisticada e, a partir desta, de se tentar definir a ontologia, por contraste.

2 O MOVIMENTO SOFÍSTICO

2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O TERMO “SOFISTA”

A palavra “sofista” está evidentemente vinculada aos termos gregos *sophós* e *sophía*, em geral, transladados por “sábio” e “sabedoria” (KEFERD, 2003, p. 45). Essas palavras gregas foram utilizadas desde as épocas mais remotas vinculadas a uma conotação de qualidade intelectual e espiritual, entretanto, novos sentidos também lhe foram atrelados (GUTHRIE, 1995, p. 31). Conforme Guthrie (1995, p. 31), tais categorias implicaram primeiramente uma perícia quanto a uma competência específica. O autor (GUTHRIE, 1995, p. 31) elucida que “[u]m construtor de navios em Homero é ‘experimentado em toda *sophia*’, um cocheiro, um piloto de navio, um áugure, um escultor são *sophoi* cada um em sua ocupação. Apolo é *sophos* na lira, Tersites[,] um caráter desprezível, mas *sophos* em sua língua [...]”. A acepção inicial da palavra é, pois, a de homem hábil em determinada atividade. Posteriormente, acrescenta-se, a essa conotação, a de instruído em geral, ainda que, nesse caso, *sophós* ainda pudesse, em certos casos, conservar o sentido de perito em um ofício específico (GUTHRIE, 1995, p. 31).

Sobre essas mudanças semânticas, constata-se, porém, que sua organização é gerida segundo um ponto de vista filosófico específico. De acordo com o que nos é normalmente fornecido pelos dicionários e pelas histórias da filosofia, *sophós* e *sophía* passaram, no nível do sentido, por um tipo de evolução, desde a conotação de competência em certa ocupação, sobretudo em atividade manual; e, em seguida, a de cautela ou sabedoria sobre assuntos gerais, em especial, acerca da sabedoria prática e política; até o sentido de conhecimento científico, teórico ou filosófico (KEFERD, 2003, p. 45). No entanto, percebemos, na esteira de Keferd (2003, p. 45-46), o caráter artificial e não-histórico desse esquema, que é, sobretudo, fundamentado nas perspectivas de Aristóteles e em seu objetivo de organizar a história do pensamento que lhe é anterior, partindo de sua ótica sobre a natureza da filosofia e frisando, em especial, o fundamento da particularidade ao universal. Ainda segundo o mesmo autor (KEFERD, 2003, p. 46), o termo *sophía* era de fato ligado ao poeta, vidente, sábio e aqueles que mostravam um conhecimento não facultado aos mortais, no entanto, esse tipo de saber não implicava uma questão de técnica em si, mas, antes, um conhecimento, ao qual o homem sábio entendia ter acesso exclusivo, sobre os deuses, o homem e a sociedade.

No que diz respeito à época de Sócrates, o termo “sofista” passou a ser empregado para se fazer referência, ainda que não apenas, a um grupo específico de pessoas, isto é, o de tutores profissionais que instruam jovens e realizavam exercícios públicos de eloquência por remuneração (GUTHRIE, 2003, p. 38). Conforme Keferd (2003, p. 46-47), na segunda metade

do século V a.C., o caráter profissional desses homens os discernia de todos os seus considerados antecessores, tendo sido um dos traços desse profissionalismo o recebimento de pagamento. Se, a partir desse período, o sofista também pode ser um educador profissional, cabe explicitar o que eles ofereciam e o seu público. Keferd (2003, p. 34-35) nos alerta para o fato de que o ensino sofístico não contribuiu para uma educação de massas, pois seu serviço era caro e de muito valor especificamente para aqueles que procuravam ter carreira na política e no meio público como um todo, ou seja, o que esses homens ofereciam era um tipo de instrução secundária e seletiva, como continuação daquela elementar recebida na escola, focada, por sua vez, na linguagem, literatura (*Grammatiké* e *Mousiké*), aritmética (*Logistiké*) e atletismo (*Gymnastiké*) e que se integralizava, de modo geral, quando o menino tornava-se jovem, isto é, tradicionalmente com 14 anos.

A categoria de sofista também podia se confundir com as de filósofo e retor. Desde a Primeira Sofística, é possível defender que, em um mesmo intelectual, poderiam ser confinadas a atividade retórica e a investigação dos problemas humanos, podendo ser sugerido por Protágoras e Górgias, por exemplo, que eles mesmos, por um lado, eram pensadores e, por outro, comunicadores (ANDERSON, 1993, p. 134). Um único homem poderia, portanto, ser simultaneamente considerado sofista e filósofo durante a sofística clássica. Nota-se que essa indistinção entre os sofistas e os filósofos permaneceu na Segunda Sofística, segundo a visão de Pernot (2005, p. 191), para quem os primeiros tinham proximidade com os filósofos e, mesmo que de forma superficial, conheciam as doutrinas filosóficas, tendo em vista que, em suas composições, se fundamentavam em concepções éticas e teológicas já conhecidas em certo nível, como nos lugares-comuns encomiásticos.

Essa atuação simultânea na sofística e na filosofia é evidente na missiva de recomendação que Frontão envia a Egrílio Plariano recomendando Júlio Aquilino (*Ep. Amic.* 1.4). Este, segundo o missivista (Fronto, *Ep. Amic.* 1.4.1), é, dentre os homens, o mais erudito e mais eloquente (*doctissimum, facundissimum*), possui domínio das disciplinas filosóficas (*philosophiae disciplinis*), as quais, por sua vez, lhe rendem as melhores qualidades, e, ao mesmo tempo, do estudo da retórica, o que lhe possibilita falar de modo notável. Mais adiante, é dito que o destinatário não duvidará da imagem que realiza Frontão de Aquilino, caso ouça este a falar sobre a teoria platônica (Fronto, *Ep. Amic.* 1.4.1). O missivista reúne, pois, em um só homem, tanto o conhecimento retórico quanto o filosófico. Champlin (1980, p. 33) comenta que, aqui, Frontão mostra esse palestrante platonista como um sofista ativo. De fato, ao longo da missiva, a maioria das virtudes descritas possuem ligação com a atuação retórica. Além de destacar o homem recomendado como douto e eloquente, o orador (Fronto, *Ep. Amic.* 1.4.1)

retoma a primeira característica, enfatizando também a elegância do homem (*doctum tamque elegantem virum*), e, mais adiante, relata que, em Roma, era recorrente que as pessoas se aglomerassem para escutá-lo e diversos homens aprovam sua performance retórica, admirando também sua arte. Quanto a essa passagem, Champlin destaca (1980, p. 33) que esses homens não validam e apreciam a doutrina do homem exaltado, mas, antes, sua eloquência. Pensar nesse sentido certamente nos leva a identificar, na representação frontoniana de Aquilino, um filósofo e sofista praticante simultaneamente.

Essa indistinção entre as figuras de sofista e filósofo é também fundamentada por Filóstrato. Ainda na introdução de suas *Vidas*, o biógrafo esclarece que

Seja como for, os antigos não aplicavam o termo ‘sofista’ apenas aos retóricos com excelência e brilho discursivo, mas também aos filósofos que articulavam suas ideias com fluência. É em favor desses que compete falar antes, uma vez que, embora não sejam sofistas, pelo menos parecem e chegaram a ser referidos por este termo (Philostr. VS. 1.484).⁸⁵

A partir desse relato, o autor nos guia quanto ao delineamento dessas nomenclaturas profissionais, porque, delimitando que a palavra “sofista” poderia designar tanto os retores “com excelência e brilho discursivo” quanto os filósofos dotados de fluência, sugere que estes últimos alcançam a posição de filósofo sofista devido à fluência, e também que o domínio desta, portanto, distingue o que é ser sofista. De acordo com Cunha Neto (2016, p. 177, nota 468), ainda que Filóstrato se preocupe com a maneira pela qual os sábios eram denominados pelas pessoas, como sofistas ou filósofos, quando o biógrafo forja um grupo de filósofos sofistas, indica que os homens dos quais ele trata podem ser concebidos segundo uma categoria diferente daquela a partir da qual eram geralmente entendidos, a depender de seus atributos e atividades específicos. Nesse sentido, de modo diferente da tradição filosófica platônica, que enfatiza, como sendo intrínsecos aos sofistas, a má-fé e o oportunismo, esse trecho evidencia que, segundo a ótica filostratiana, o traço característico desses profissionais é o domínio, a clareza e a fluidez linguística (CUNHA NETO, 2016, p. 177, nota 469).

Se, como sugere implicitamente Filóstrato (VS. 1.484), a palavra sofista pode ser utilizada para se referir a um retor cuja eloquência possui proeminência e a um filósofo eloquente, é possível que os títulos de filósofo e de retor especificamente não fossem também tão demarcados. Também conforme Bowersock (1969, p. 11-12), que leva em conta essa reflexão filostratiana, as posições de filósofo e de retor podiam ser trocadas e combinadas. Mesmo que,

⁸⁵ Σοφιστὰς δὲ οἱ παλαιοὶ ἐπωνόμαζον οὐ μόνον τῶν ῥητόρων τοὺς ὑπερφωνοῦντάς τε καὶ λαμπροὺς, ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ζῆν εὐροία ἐρμηνεύοντάς, ὑπὲρ ὧν ἀνάγκη προτέρων λέγειν, ἐπειδὴ οὐκ ὄντες σοφισταί, δοκοῦντες δὲ παρήλθον ἐς τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην (Philostr. VS. 1.484).

na prática, homens tivessem se devotado a ambas atividades, eles poderiam, enfim, se declarar por uma ou por outra (ANDERSON, 1993, p. 134). Como será observado no próximo capítulo desta dissertação, a própria defesa de Frontão, presente em seu epistolário, de ser a prática filosófica dependente do exercício da eloquência (cf. Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.14; 4.4; 5.1-4) revela que, para o retor, essas duas atividades são indissociáveis.

Como averiguado, segundo a elucidação de Filóstrato (*VS.* 1.484) acima transcrita, a terminologia “sofista” também podia ser aplicada a retores cuja eloquência possui destaque. Sugere-se, com isso, uma diferenciação entre essas duas nomenclaturas, isto é, a de *sophistés* e a de *rhétor*, tarefa também complexa. No âmbito prático, não havia, tanto no período imperial como na era clássica, uma diferenciação evidente entre o *rhétor* e o *sophistés* (PERNOT, 2005, p. 187-188). As duas palavras podiam indicar o sentido de orador, orador profissional e professor de Retórica, tendo em vista que há a possibilidade de ambos os termos designarem a mesma pessoa, a depender do modo como ela é abordada e das implicações específicas de cada contexto, sendo que, na verdade, distinções entre advogado, orador político, professor e filósofo orador pertenciam apenas ao âmbito teórico, já que, de fato, essas tarefas se sobrepunham (PERNOT, 2005, p. 188). No entanto, apesar disso, para Bowersock (1969, p. 12), quanto ao delineamento dos títulos profissionais, a distinção entre retor e sofista implica uma complexidade maior do que a diferenciação entre o filósofo e o retor (ou o sofista) e é evidente que havia alguma espécie de distinção percebida entre as posições do *rhétor* e do *sophistés*, como, vale acrescentar, implica o texto filostratiano. Ainda segundo Bowersock (1969, p. 13), essa visão de Filóstrato fundamenta o entendimento de que o retor trabalha em uma arte menos burilada e mais diletante quando comparado à figura do sofista e sugere-se, pela afirmação do biógrafo, a noção de que os sofistas são uma categoria abrangida por um grupo amplo de retores.

A noção vinculada à nomenclatura de *sophistés* pode ser melhor entendida a partir do sentido moderno de profissionalismo, tendo sido o sofista um retor qualificado e dotado de expressiva reputação pública (BOWERSOCK, 1969, p. 13). Também a partir de Anderson (1993, p. 134), constatamos que, durante a sofística imperial, houve um alto nível de especialização possível e demandado para se responder às altas exigências profissionais nos domínios da retórica e da filosofia. Em suma, “[p]arece, portanto, que os retores e sofistas são os mesmos, com a exceção de que nem todos os retores terão sido sofistas” (BOWERSOCK, 1969, p. 14).⁸⁶

⁸⁶ *It appears, then, that rhetors and sophists are the same, except that not all rhetors will have been sophists* (BOWERSOCK, 1969, p. 14). Cabe assinalar que nos parece, considerando o contexto da reflexão, que, a partir dessa afirmação, o comentador não sugere que todos os sofistas eram retores exclusivamente, na medida em que,

Até aqui, foram apresentadas elucidações preliminares sobre a figura do sofista, percurso necessário para se iniciar uma discussão sobre o movimento da Segunda Sofística. Os delineamentos desse fenômeno serão evidenciados nas próximas páginas, a fim de que, mais adiante, tratemos da relação que possuiu Frontão com esse evento.

2.2 A SEGUNDA SOFÍSTICA E FRONTÃO

Situado normalmente nos três primeiros séculos de nossa era, o movimento que, a partir de Flávio Filóstrato (III d.C.) — ou Filóstrato, o ateniense — foi conhecido sob a nomenclatura de Segunda Sofística correspondeu a um conjunto de práticas literárias, educacionais e culturais engendradas por sofistas, em geral oradores e/ou professores de Retórica, os quais, por meio delas, consolidaram uma permanência da cultura grega do período clássico à época imperial em contexto romano. Tendo sido Frontão orador e mestre de Retórica do segundo século de nossa era, não apenas teve contato com esse universo helenístico, como compartilhou, com seus contemporâneos gregos, determinadas experiências e percepções que a ele remetem. Nas próximas linhas, buscamos, pois, tecer elucidações sobre a Segunda Sofística e a respeito de como se efetivou a relação de tal autor com esse fenômeno.

Considera-se ser a fonte do termo “Segunda Sofística” (*deútera [sophistikè]*) o trabalho do século III d.C. de Flávio Filóstrato, intitulado *Vidas dos Sofistas* (KENNEDY, 1994, p. 230; GOLDHILL, 2009, p. 228), obra que reúne biografias dos que, segundo o autor (Philostr. *VS.* 1.479), são filósofos que possuem reputação de praticar a sofística e daqueles que foram nomeados sofistas, com o significado próprio da palavra. Já na introdução de sua composição, o biógrafo (Philostr. *VS.* 1.481) distingue o primeiro movimento sofístico do posterior, por ele denominado. Convém citar diretamente:

Desse modo, a Antiga Sofística, apropriando-se de questões filosóficas, discorria sobre elas em extensão e loquacidade. Nela se refletia não apenas sobre a coragem, mas também sobre a justiça, sobre os heróis e deuses e sobre como se configurou a estrutura do universo.

Mas a Sofística que se seguiu a esta, não sendo nova, mas antiga, deve, preferivelmente, ser chamada de “Segunda [Sofística]”. Ela tipifica as noções de pobres, de ricos, de aristocratas, de tiranos, além de outros termos consagrados na História.

Górgias de Leôncio iniciou a mais antiga delas na Tessália, enquanto que Ésquines de Atrometo iniciou a Segunda (depois de ter sido deposto da vida política em Atenas, passando a frequentar Cária e Rodas).

conforme a elucidação de Filóstrato (*VS.* 1.484), a nomenclatura também poderia fazer referência ao filósofo eloquente.

No que tange ao enfoque dos assuntos que tratavam, os adeptos de Ésquines guiavam-se segundo a arte [Sofística], enquanto que os seguidores de Górgias se apoiavam em suas próprias opiniões (Philostr. VS. 1.481, tradução de Osvaldo Cunha Neto).⁸⁷

Filóstrato, portanto, adota dois critérios para discernir os movimentos: o cronológico e o repertório temático abordado por seus praticantes. Conforme este último parâmetro, o autor (Philostr. VS. 1.481) entende se preocupar a sofística clássica com assuntos filosóficos e a praticada nos primeiros séculos de nossa era com “temas consagrados na História”. Comentando a passagem, Bowersock (1969, p. 8) categoriza a delimitação do teórico como significativamente arbitrária e afirma que ela desqualificaria, por exemplo, os hinos em prosa de Aristides. Brener e Martins (2017, p. 12), além de interpretarem que, se a primeira sofística se interessava por uma retórica de teor filosófico, a segunda se preocupa com a retórica como tal, no que diz respeito a esse critério, pensam que seja “[...] tão vago quanto, no mínimo, tendencioso”, convergindo, nesse quesito, com a visão de Bowersock (1969, p. 8). No entanto, conceber que a classificação filostratiana é arbitrária significa, sob determinado ângulo, imputar à obra desse autor uma dívida que escapa aos seus propósitos, explicitados, em parte, na dedicatória das *Vidas* a Antônio Gorgiano. Nela, Filóstrato explicita as razões pelas quais elaborou os dois livros constituintes de seu trabalho:

Assim o fiz reconhecendo, em primeiro lugar, que vossa família se relaciona com esta arte (por meio do sofista Herodes, vosso antepassado) e, também, porque sempre me lembro das nossas discussões sobre os sofistas quando estávamos em Antioquia, no templo de Apolo Dáfneo.

[...] Estes apontamentos, excelente procônsul, também deverão aliviar o peso dos vossos pensamentos, assim como a ânfora de Helena com aqueles entorpecentes egípcios (Philostr. VS. 1.479-480).⁸⁸

Logo, a partir das linhas de Cunha Neto (2016, p. 25), somos levados a crer que Filóstrato, definindo seu trabalho como prosseguimento de uma conversa e enquanto um texto cujo fim é oferecer alívio aos pensamentos, delimita a ausência de uma pretensão conceitual na obra, e, ainda, intensifica a conexão de sua composição com um despojamento. O biógrafo não esconde

⁸⁷ *Ἡ μὲν δὴ ἀρχαία σοφιστικὴ καὶ τὰ φιλοσοφούμενα ὑποτιθεμένη διήει αὐτὰ ἀποτάδην καὶ ἐς μῆκος, διελέγετο μὲν γὰρ περὶ ἀνδρείας, διελέγετο δὲ περὶ δικαιοσύνης, ἡρώων τε περὶ καὶ θεῶν καὶ ὅπῃ ἀπεσχημάτιται ἡ ἰδέα τοῦκόσμου. ἢ δὲ μετ' ἐκείνην, ἣν οὐχὶ νέαν, ἀρχαία γάρ, δευτέραν δὲ μᾶλλον προσητέον, τοὺς πένητας ὑπετυπώσατο καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς ἀριστεὰς καὶ τοὺς τυράννους καὶ τὰς ἐς ὄνομα ὑποθέσεις, ἐφ' ἃς ἱστορία ἄγει. ἦρξε δὲ τῆς μὲν ἀρχαιότερας Γοργίας ὁ Λεοντίνος ἐν Θεσσαλοῖς, τῆς δὲ δευτέρας Αἰσχίνης ὁ Ἀτρομήτου τῶν μὲν Ἀθήνησι πολιτικῶν ἐκπεσῶν, Καρία δὲ ἐνομιλήσας καὶ Ρόδῳ, καὶ μετεχειρίζοντο τὰς ὑποθέσεις οἱ μὲν [ἀπὸ Αἰσχίνου] κατὰ τέχνην, οἱ δὲ ἀπὸ Γοργίου κατὰ τὸ δόξαν (Philostr. VS. 1.481).*

⁸⁸ *γιγνώσκων μὲν, ὅτι καὶ γένος ἐστὶ σοὶ πρὸς τὴν τέχνην ἐς Ἡρώδην τὸν σοφιστὴν ἀναφέροντι, μεμνημένος δὲ καὶ τῶν κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν σπουδασθέντων ποτὲ ἡμῖν ὑπὲρ σοφιστῶν ἐν τῷ τοῦ Δαφναίου ἱερῷ. [...]. τὸ δὲ φρόντισμα τοῦτο, ἀριστε ἀνθυπάτων, καὶ τὰ ἄχθη σοὶ κουφιῇ τῆς γνώμης, ὥσπερ ὀκρατὴρ τῆς Ἑλένης τοῖς Αἰγυπτίοις φαρμάκοις (Philostr. VS. 1.479-480).*

as suas preferências pessoais e nem hesita ao focar sua própria época ou realizar conexões entre esta e o período clássico (CUNHA NETO, 2016, p. 21).

Voltando-nos novamente à discussão em torno da demarcação dos dois movimentos sofisticos, importa expor o entendimento de Kennedy (1994, p. 230), para quem os sofistas mais novos eram declamadores, menos preocupados com a persuasão do público sobre alguma tese do que com uma abordagem artística do assunto. Com arte, não devemos entender inanidade, pois, mencionando os arquétipos de pobres, ricos, tiranos e demais como parte da definição da Segunda Sofística, Filóstrato não se restringe a simples exercícios escolares, mas indica que sua visão sobre o movimento se relaciona com a atividade intelectual de “criar realidades ‘virtuais’ e literárias, um mundo à parte, sem limitar-se à objetividade factual da História” (CUNHA NETO, 2016, p. 173, nota 454). Esse comentário ao texto filostratiano parece se alinhar, quanto ao delineamento dos fenômenos aqui em pauta, com a ótica de Cassin (2014, p. 38), segundo quem, fazendo frente à filosofia — neste caso, à ontologia especificamente —, os primeiros sofistas tinham predileção por um discurso de construção de consenso àquele que objetivava ser consoante a uma entidade ou à essência de uma entidade, de forma que essa mudança de preocupação em direção ao consenso político e cultural também contribuiu para outra, qual seja, os sofistas posteriores tiveram que se opor, em vez de à filosofia, à história. “Passamos, assim,” sintetiza a autora (CASSIN, 2014, p. 38), “da ontologia para as ciências humanas e da arte dos sofistas para a literatura.”⁸⁹ Por isso, tendo em vista esse confronto com a história efetuado pela prática sofística posterior, tendemos, se não a discordar, a desconfiar, ao menos, da posição de Kennedy (1994, p. 31), para quem, enquanto os sofistas dos séculos V e IV a.C. eram radicais em seu contexto histórico, — tendo introduzido novos métodos de ensino, questionado valores tradicionais e estimulado seus seguidores a fazerem o mesmo —, os posteriores eram conservadores e mesmo reacionários, posto que não teriam oferecido nada original à educação e não teriam, em geral, incentivado o raciocínio original aos estudantes.

Filóstrato (VS. 1.481) também afirma que os primeiros sofistas se guiavam pelas suas próprias opiniões, já os posteriores pela arte. Sobre essa passagem, Cunha Neto (2016, p. 173, nota 457) entende que, para o biógrafo, os sofistas clássicos se diferenciam dos seguintes na medida em que constroem teorias nas quais evidenciam suas opiniões, como procedem os filósofos, enquanto os sofistas posteriores se interessavam pela atividade sofística propriamente, isto é, aquela na qual se emprega mais arte dos discursos, em que arte não

⁸⁹ *We have thus moved from ontology to human sciences and from the art of the sophists to literature* (CASSIN, 2014, p. 38).

significa necessariamente “técnica”, mas “uma arte do improviso, da inspiração divina, práticas não ‘científicas’, mas que, por serem sutis, requerem uma formação própria”.

É necessário também considerar uma complexidade da delimitação que realiza Filóstrato, concentrando-nos, dessa vez, no critério temporal. Em primeiro lugar, deve-se destacar que o biógrafo não entende ser a Segunda Sofística nova necessariamente: “Mas a Sofística que se seguiu a esta, não sendo nova, mas antiga, deve, preferivelmente, ser chamada de “Segunda [Sofística]” (Philostr. VS. 1.481).⁹⁰ Essa elucidação é coerente com a determinação de Ésquines de Atrometo (IV a.C.) como fundador do segundo movimento. Porque este último teria sido fundado por Ésquines, um dos retores atenienses da era clássica, em Rodes, pouco tempo após a morte de Alexandre e, ainda, pouco mais de cem anos depois da ida de Górgias a Atenas (427 a.C.), notamos, com Cunha Neto (2013, p. 162), que a “sofística imperial a qual pertence Filóstrato, a sofística da μελέτη, seria então antiga (ἀρχαία γάρ), quase tão antiga quanto a antiga.” Ao mesmo tempo, porém, embora recue a origem da Segunda Sofística até Ésquines, o autor constrói sua obra passando da biografia desse fundador à de Nicete de Esmirna (Philostr. VS. 1.507-512), o segundo sofista biografado, voltando-se de modo abrupto, como constata Kennedy 1994, p. 230), do relato sobre esse homem ao registro de sofistas dos séculos I e II d.C.⁹¹ É possível que esse intervalo seja explicado considerando o fato de que, conforme Pernot (2005, p. 187), embora entre os períodos clássico e imperial também tenham existido homens com traços dos sofistas, estes não distinguiram sua época, sendo somente no Império que esses profissionais se tornaram numerosos e importantes o bastante a ponto de constituírem um movimento e funcionarem como modelo, elaborando um estilo para seus contemporâneos.

Se, por um lado, constata-se, conforme Filóstrato e os comentadores, haver uma distinção entre as duas atividades sofísticas, por outro, não se deve ignorar certa continuidade que existiu no interstício entre elas. Há conexões concretas entre os eruditos clássicos e os representantes do segundo movimento sofístico e existe uma continuidade e progressão, posto que, se o percurso até a Segunda Sofística não tivesse sido preparado, ela não teria se sucedido, tendo sido o fenômeno, portanto, uma culminância e não um evento que eclodiu de modo repentino ou passageiro (BOWERSOCK, 1969, p. 9). Também para Anderson (1993, p. 239), que, em sua obra, possui, como um dos objetivos, observar a longa continuidade da atividade sofística, podemos optar por enfocar o papel dos sofistas pensando no caráter contínuo do helenismo, desde o mundo clássico até o bizantino. Fundamentando-se também em Anderson (1993) como

⁹⁰ ἡ δὲ μετ' ἐκείνην, ἣν οὐχὶ νέαν, ἀρχαία γάρ, δευτέραν δὲ μᾶλλον προσρητέον (Philostr. VS. 1.481).

⁹¹ Para mais comentários sobre essa problemática, cf. Bowersock (1969, p. 9) e Cunha Neto (2013, p. 162 e ss.).

um dos autores, Brener e Martins (2017, p. 13) realizam uma paráfrase, cujo caráter sintético e esclarecedor justificam, para nós, sua transcrição:

Aquilo a que se chama Segunda Sofística não é o começo de algo novo, tampouco o resgate inusitado de algo que se perdera na história literária e retórica, mas é, na verdade, parte de um processo relativamente contínuo que desde Górgias e através do helenismo conduz, com alternativas de ação e reação, à época imperial (BRENER; MARTINS, 2017, p. 13).

Nesse sentido, ao mesmo tempo, deve-se também ressaltar que essa ininterruptão não pressupõe uma invariabilidade, podendo pertencer uma eventual reação oposta a um mesmo percurso de desenvolvimento (BOWERSOCK, 1969, p. 10).

Não há consenso no que se refere ao período preciso que abrange a Segunda Sofística. Brock (1911, p. 37) relata ter sido afirmado que, durante o governo de Adriano, houve uma segunda conquista grega do mundo romano, suscitada por um florescimento literário helenístico, que, por sua vez, abrangeu desde a época de Plutarco até a de Herodes Ático e Luciano – isto é, do primeiro ao segundo século de nossa era. Em conformidade, Kennedy (1994, p. 230), considerando um uso moderno do termo, entende que este se refere a um movimento literário na sociedade grega que se iniciou no primeiro século e ganhou forma no segundo. A percepção de Habinek (2017, p. 32) converge com essa marcação temporal, pois, ao ponderar sobre o fim da Segunda Sofística grega, o autor (HABINEK, 2017, p. 32) afirma que, como é comum na história cultural, “atribuir um nome a um movimento – como Filóstrato [século III a.C.] atribuiu à Segunda Sofística – é o mesmo que escrever seu obituário”⁹², indicando, a partir desse entendimento, que o fenômeno estava tão consolidado de forma a ter já se sucedido nos dias do biógrafo. Por outro lado, Pernot (2005, p. 187), Anderson (2007, p. 339) e Goldhill (2009, p. 228) estendem o período, referindo-se não aos dois, mas aos três primeiros séculos da era cristã. Em contrapartida, Goldhill (2009, p. 229), ao mesmo tempo, após indagar se, mesmo que fosse consensual estabelecer o movimento no segundo e terceiro séculos, determinados autores poderiam ser excluídos apenas por serem anteriores ou por serem tardios demais, indica ser melhor pensar a conjuntura de modo mais abrangente, como sendo a cultura grega que surgiu durante o Império Romano.

Concordamos tanto com Anderson (2007, p. 352), para quem é difícil ser muito rigorosos em nossas perspectivas acerca do movimento cultural de que aqui tratamos, quanto com Fleury (2017, p. 245), que relata que os trabalhos recentes sobre a Segunda Sofística têm evidenciado que as particularidades desse evento se distinguem a depender da perspectiva do investigador.

⁹² [...] *to assign a name to a movement - as Philostratus did to the Second Sophistic - is akin to writing its obituary* (HABINEK, 2017, p. 32).

Ao mesmo tempo, tal consciência não anula os esforços dispendidos em definições mais diretas do movimento, nem as tentativas de delimitar o campo referencial ao qual corresponde o termo “Segunda Sofística”, tal como cunhado por Filóstrato. Pernot (2005, p. 186-187), por exemplo, indica se tratar de um fenômeno de teor literário e social no qual a prática retórica no contexto grego se consolidou, sendo assim chamado pela referência ao movimento sofístico clássico de Górgias, Protágoras, Hípias e outros, pois, da mesma forma que surgiram sofistas no mundo grego entre os séculos V e IV a.C., assim também um grupo de homens com características paralelas aos precedentes aparecem nos primeiros três séculos da era imperial. No que diz respeito ao retorno dos sofistas posteriores à época clássica, a visão de Goldhill (2009, p. 228) se alinha à de Pernot (2005), posto que o primeiro afirma que o termo destaca duas vertentes da história da Segunda Sofística, a saber: a) os autores dos três primeiros séculos de nossa era possuem intenso interesse pelo passado clássico, tendo uma consciência de sua condição tardia; e b) o termo “sofístico” distingue o compromisso com uma forma e estilo de conhecimento próprios dos sofistas do passado clássico.

Em sua delimitação, Pernot (2005, p. 186-187), como acima delimitado, posiciona a cristalização da atividade retórica como parte importante da definição do movimento. Outros autores atestam o mesmo. De acordo com o ponto de vista de Anderson (2007, p. 339) por exemplo, existe uma tendência de vincular a Segunda Sofística a uma diversidade de agendas culturais em uma acepção mais abrangente, no lugar de a pautas precisamente ligadas à performance retórica, ainda que seja esta que, segundo a concepção filostratiana, seja central nas atividades sofísticas à época imperial. Confirmando essa definição posteriormente, embora Brener e Martins (2017, p. 12-13) declarem que o fenômeno em questão não se trata somente da oratória, podendo ser percebido, de modo geral, como um evento de cunho literário, cultural, social e mesmo político, destacam que este fenômeno se efetuou “[...] em torno dos ῥήτορες [*rhétores*], suas cidades e suas atividades no Império” (BRENER; MARTINS, 2017, p. 12-13).

Essa centralidade da prática retórica durante a Segunda Sofística é certificada na caracterização inicial que fornece Anderson (1993) sobre a identidade dos sofistas nesse movimento. Conforme o autor (ANDERSON, 1993, p. 1), ainda que possivelmente delimitação alguma seja ideal, estamos nos referindo a oradores públicos estabelecidos que proporcionaram uma modalidade de educação superior preponderantemente retórica, tendo conferido um destaque a formas mais ostensivas. Mais tarde, o mesmo pesquisador (ANDERSON, 2007, p. 339), refletindo sobre a acepção do termo “sofista” no cenário moderno, afirma que a palavra implica um cunho de autoridade — seja este justificado ou não — e indica a capacidade de declamar de maneira extemporânea diante de qualquer público, podendo ser desde o imperador

até uma turma de alunos. Essa relação da atuação sofisticada com a atividade oratória improvisada é evidente desde a elucidação de Filóstrato, porém. Após listar perspectivas alheias sobre quem se acredita ser o pioneiro do discurso improvisado, o biógrafo expõe sua própria opinião quanto ao assunto:

De minha parte, parece certo que, dentre todos, Ésquines é aquele que mais improvisou, comentando suas atividades de embaixador, no exercício da embaixada em si, advogando e discursando publicamente.

Dentre seus discursos, ele deixou à posteridade apenas aqueles que compôs por escrito, a fim de não ficar muito inferiorizado em relação aos discursos previamente elaborados por Demóstenes.

Ademais, eram de Górgias os louros de ter iniciado a prática sistemática dos discursos improvisados. Ele foi o primeiro que, em um teatro ateniense, ousou chegar diante de uma plateia e dizer: “Proponha o tema!”.

Foi o primeiro a se expor a esta situação de risco, demonstrando, sem sombra de dúvidas, saber tudo e ser capaz de falar a respeito de todos os assuntos, lançando-se às vicissitudes do momento (Philostr. VS. 1.482).⁹³

É dito que Górgias abandona-se às “vicissitudes do momento”, o *kairós*, de forma a ser este relacionado ao discurso improvisado. Além disso, enquanto atribui a invenção da declamação extemporânea a Górgias, Filóstrato confere a maior frequência dessa prática a Ésquines. Ambos autores, vale lembrar, são considerados fundadores dos dois movimentos sofisticados na reflexão filostratiana (Philostr. VS. 1.481). Sendo assim, não é ilegítimo conceber que, com isso, o biógrafo entenda a adoção do estilo improvisado como uma das atividades praticadas pelos sofistas e, por consequência, uma das características significativas que atribui, assim como à Primeira, à Segunda Sofística. Isso se confirma quando nos voltamos ao relato mais detido sobre Ésquines, tecido mais adiante pelo autor:

Performando divinamente um discurso improvisado com fluência, ele foi justamente o primeiro a ser elogiado por isso. Pois é sabido que o ato de falar divinamente ainda não fazia parte das pretensões dos sofistas [;] começou com Ésquines o ato de improvisar com elã de inspiração e possessão divina, exatamente como aqueles que emanam oráculos (Philostr. VS. 1.509).⁹⁴

O responsável por trazer a inspiração e possessão divina ao modo dos oráculos para o movimento sofisticado é, segundo Filóstrato, Ésquines, que o biógrafo entende, como vimos, ser o fundador da Segunda Sofística. Nesse sentido, parece, aqui, ser estabelecida uma associação entre a fala divina e o fenômeno em discussão. É verdade que a reflexão filostratiana

⁹³ *ἐμοὶ δὲ πλεῖστα μὲν ἀνθρώπων Αἰσχίνης δοκεῖ σχεδιάσαι πρεσβεύων τε καὶ ἀποπρεσβεύων συνηγορῶν τε καὶ δημηγορῶν, καταλιπεῖν δὲ μόνους τοὺς συγγεγραμμένους τῶν λόγων, ἵνα τῶν Δημοσθένους φροντισμάτων μὴ πολλῶν λείποιτο, λείποιτο, σχεδίου δὲ λόγου Γοργίας ἄρξαι – παρελθὼν γὰρ οὗτος ἐς τὸ Ἀθηναίων θέατρον ἐθάρρησεν εἰπεῖν “προβάλλετε” καὶ τὸ κινδύνεμα τοῦτο πρῶτος ἀνεφθέγγετο, ἐνδεικνύμενος δήπου πάντα μὲν εἰδέναι, περὶ παντὸς δ’ ἂν εἰπεῖν ἐφίεις τῷ καιρῷ [...] (Philostr. VS. 1.482).*

⁹⁴ *Τὸν δὲ αὐτοσχέδιον λόγον ζῆν εὐροία καὶ θείως διατιθέμενος τὸν ἔπαινον τοῦτον πρῶτος ἠνέγκατο. τὸ γὰρ θείως λέγειν οὐπω μὲν ἐπεχωρίασε σοφιστῶν σπουδαῖς, ἀπ’ Αἰσχίνου δ’ ἤρξατο θεοφορήτῳ ὀρμῇ ἀποσχεδιάζοντος, ὥσπερ οἰτούς χρησμούς ἀναπνέοντες (Philostr. VS. 1.509).*

introdutória (Philostr. *VS.* 1.480-481) indica, a princípio, que o discurso oracular caracterizou somente a antiga sofística. No entanto, segundo Fleury (2011, p. 70-71), tendo em vista que, nas *Vidas dos Sofistas*, há diversos paralelos a partir dos quais os sofistas são representados enquanto intermediários entre as esferas divina e humana, como oradores inspirados, oráculos, sacerdotes, sábios e santos, Filóstrato parece possuir uma inclinação destacada pelo estilo inspirado, que concebe como atribuição importante do inaugurador do movimento. Delineia-se, aqui, mais uma caracterização da Segunda Sofística: o discurso de teor divino. Decerto, podemos averiguá-la, por exemplo, nos relatos sobre o sofista Polemon (Philostr. *VS.* 1.535) e Antíoco (Philostr. *VS.* 1.568).⁹⁵

Apesar de Filóstrato conferir uma nomenclatura ao fenômeno, de acordo com Pernot (2005, p. 187), a Segunda Sofística não configurou um movimento organizado, mas, antes, um conjunto de práticas, que, embora fossem individuais, eram vinculadas por um espírito compartilhado, uma prática educacional e intelectual comum e diversos contatos pessoais. Apesar de não se tratar de um evento ordenado, segundo a visão de Anderson (2007, p. 252), os oradores, professores e aqueles a estes relacionados – gregos ou latinos – do Alto e Tardio Império Romano, possuíram, em certa medida, uma consciência de serem sofistas ou de dominarem recursos e valores literários gerais aos quais essa terminologia foi vinculada, mesmo que eles pareçam não utilizar propriamente do termo para se identificarem. Já conforme Goldhill (2009, p. 229), a despeito de Filóstrato, não há manifestações de ter existido uma comunidade coesa que tenha tido uma agenda em comum e, sem dúvidas, não havia um grupo que se autonomaria enquanto “sofistas”. Compreendemos que, até certo ponto, as afirmações dos três últimos autores citados são complementares. Nesse sentido, pode-se entender que a Segunda Sofística i) não foi um movimento organizado; ii) apesar disso, havia práticas compartilhadas – mesmo que não cheguem a compor uma agenda, como parece alertar Goldhill (2009, p. 229); e iii) existia algum nível de consciência do movimento, embora não se tenha empregado a terminologia “sofistas” para a designação.

Junto à atuação retórica, os sofistas assumiam postos municipais e provinciais – como coletores de impostos, encarregados da manutenção da ordem e da lei, sumos sacerdotes, por exemplo – e também eram conhecidos por seus benefícios prestados à sociedade, o que caracteriza a prática do evergetismo (PERNOT, 2005, p. 190). Pernot (2005, p. 190) destaca

⁹⁵ Sobre Polemon, Filóstrato (*VS.* 1.535) nos relata que, em um debate retórico, o sofista adotava um comportamento superior às cidades, inferior aos soberanos e, ainda, igual aos deuses. Já no que diz respeito a Antíoco, o autor (Philostr. *VS.* 1.568) conta que ele, para que conseguisse interpretar seus sonhos, permanecia por muitas noites no templo de Asclépio, no qual a entidade divina do local lhe interpelava e onde o orador participava de disputas retóricas por meio das quais percebia formas de podar seus excessos.

também a atuação desses homens como porta-vozes de seus contemporâneos na discussão de casos diante de tribunais romanos e na condução de embaixadas a governantes e imperadores, mencionando também a ocupação de cargos administrativos em Roma por parte desses profissionais.⁹⁶ Independentemente de assumirem cargos ou não, esperava-se que um sofista concedesse serviços e benfeitorias em sua cidade e província – e a maioria deles era obrigada a fazê-lo –, tendo em vista que sua riqueza, intelecto e influência rendiam-lhes uma posição adequada para ajudar a cidade, fosse nativa ou não (BOWERSOCK, 1969, p. 26-27). Pernot (2005, p. 190), discutindo este movimento, ratifica a conexão entre a influência sofística e a atividade retórica, afirmando que, embora não seja possível delimitar uma associação estanque de causa e consequência, é evidente que tais aspectos se interligam, na medida em que, no mundo antigo, a retórica era instrumento da conjuntura política e social e, nesse sentido, o sofista, como professor de oratória, contava com competências que o tornavam influente no âmbito social.

Evidentemente, existiam diversas fontes de poder sob o Império Romano — dentre outras, a origem nobre, a riqueza, o sucesso militar, o patrocínio — e a retórica, embora tenha sido uma fonte em meio a várias, foi, sem dúvidas, uma variedade de poder (PERNOT, 2005, p. 191). O exercício da retórica era importante para se progredir na conjuntura social para um cidadão grego da elite que vivesse em cenário romano, pois, em certa dimensão, as instituições políticas locais requeriam um desempenho verbal competente e proporcionavam valor e poder (GOLDHILL, 2009, p. 231). Com a prosperidade em uma comunidade, podia-se ingressar no contexto de diplomacia entre as cidades e mesmo entre o local de origem e Roma, tendo sido a solução de embates, a política financeira, o desenvolvimento político na *pax romana* indicativos da autoridade retórica (GOLDHILL, 2009, p. 231).⁹⁷

Essa concepção de ser a retórica uma peça central da vida social, cívica e política se faz presente no epistolário frontoniano. A expressão mais evidente de tal entendimento está, para nós, na carta de recomendação *Amic. 1.2*, escrita em grego na íntegra. Nela, o missivista (Fronto, *Ep. Amic. 1.2*) após destacar o caráter e a competência retórica do recomendado,

⁹⁶ De acordo com Bowersock (1969, p. 26), a maior parte dos sofistas assumia um cargo público para obter a gratidão dos cidadãos e um status ainda maior.

⁹⁷ Esse poder político que proporcionava a retórica é também notado no contexto ateniense democrático. Tratando sobre os possíveis assuntos de que tratavam os antigos sofistas, Guthrie (1995, p. 41) sugere que estes ensinavam sobre uma ampla gama temática e, inclusive, acerca da progressão política, para qual o acesso, na Atenas democrática, residia na força do discurso persuasivo. Para o mesmo autor (GUTHRIE, 1995, p. 41), em conjuntura grega, “[...] o sucesso que contava era primeiramente político e em segundo lugar forense, e sua arma era a retórica, a arte da persuasão.”

Corneliano Sulpício⁹⁸, afirma que, sob sua ótica, a amizade (*philia*) fundamentada na cultura (*paideia*) é prioridade e esclarece que, quando se remete a ela, está se referindo àquela dos retores (*rhétoren*), pois lhe parece ser algo de caráter humano, ao passo que solicita que se deixe o que é divino aos filósofos (*philosophon*). As relações sociais devem ser, para Frontão, privilegiadamente alicerçadas na erudição dos praticantes da arte retórica. A correspondência é repleta de epístolas nas quais a atividade retórica e literária — além do conhecimento das artes e da erudição no geral — é concebida como elemento propulsor da vida civil (Fronto, *Ep. Amic.* 1.1.2; 1.2.1; 1.3.2; 1.4.1-2; 1.5.2; 1.7.2; 1.8.1; 1.10.1; 2.11.1).⁹⁹ Podemos dizer, de modo geral, que, nelas, a erudição como um todo é posicionada como argumento das recomendações. Na carta de abertura do conjunto epistolar *Ad Amicos* (Fronto, *Ep. Amic.* 1.1), tal como disposta na edição crítica de Hout (1988), o recomendado é também Corneliano Sulpício. Como comenta Champlin (1980, p. 29) sobre a referida missiva, as qualidades literárias do homem bastaram para ligá-lo à amizade de Frontão. Tal afirmação pode ser estendida às outras *commendationes* supracitadas, nas quais a erudição, de forma geral, aparece como requisito suficiente e privilegiado para o estabelecimento dos laços sociais.

Concebemos, a partir de alguns comentários de Champlin (1980), que “suficiente” é a palavra-chave para entendermos mais precisamente a concepção frontoniana sobre esse assunto, pois não é raro observarmos que as habilidades militares de homens proeminentes na prática bélica são, na correspondência, preteridas a competências demonstrativas de erudição. Em *Amic.* 1.5, Frontão recomenda Faustiano, que está em idade militar, filho de seu amigo Calvício Faustiano, a Cláudio Juliano, não por acaso administrador de uma província dotada de um exército, como nos informa Frontão (*Ep. Amic.* 1.5.1). A respeito dessa missiva, Champlin (1980, p. 35) nota que o jovem recomendado deverá exercer seus deveres militares no exército da província do destinatário, porém, esse assunto não é abordado na carta e as virtudes do

⁹⁸ Na carta *Amic.* 1.1, o mesmo homem é recomendado. Ele, segundo Frontão (*Ep. Amic.* 1.1.2), é um de seus amigos mais próximos e, em breve, apresentará um caso perante Cláudio, o destinatário da referida missiva.

⁹⁹ Algumas missivas frontonianas evidenciam ter existido uma rede estabelecida de ligações sociais da qual os integrantes eruditos e, dentre eles, Frontão eram peças importantes. Na carta de recomendação de Antônio Aquila destinada a Aufídio Victorino, o retor (Fronto, *Ep. Amic.* 1.7.1) declara que este é um homem erudito e eloquente e, em seguida, confessa que não ouviu o elogiado discursar, mas confiou em pessoas dotas, honestas e que lhe são caras, que o testemunham. Já na *commendatio* dirigida a Arrio Antonino, o missivista revela o seu próprio poder de influência, pois ele (Fronto, *Ep. Amic.* 2.8.1) afirma que várias pessoas que procuram ganhar o favor do destinatário, recorrem a ele. Em *M. Caes.* 5.52, o orador usa dessa posição de destaque como estratégia persuasiva para convencer Marco Aurélio da boa reputação do homem que recomenda, Aridelo, que fora tutor de Frontão desde quando este era pequeno. Na referida epístola, o retor (Fronto, *Ep. Amic.* 5.52) solicita que, caso o destinatário não reconheça a imagem do recomendado, que se recorde que Aridelo foi recomendado pelo mestre deste, isto é, o próprio Frontão.

elogiado são mais abrangentes e evidenciam os interesses não militares compartilhados entre Frontão e Juliano. Decerto, o missivista (Fronto, *Ep. Amic.* 1.5.2) delimita que:

Sobre quanto ele é instruído, acredita em mim. Quanto ele sabe sobre assuntos militares, todos aqueles aos quais serviu anunciam. Mas ele pensará que colheu os frutos de sua educação e dedicação apenas se conseguir a tua aprovação. Testa-o nos conselhos judiciários, testa-o na composição de cartas, enfim, em todas as coisas que exijam sua prudência e habilidade, sejam graves ou leves: sempre e em todo lugar, o encontrarás igual a si mesmo (Fronto, *Ep. Amic.* 1.5.2).¹⁰⁰

Há, nesse sentido, um desvio de enfoque da dimensão militar à esfera letrada. Para Fleury (2017, p. 252), Frontão, de fato, passa o centro da autoridade de uma entidade política para uma cultural e, embora, como ele infere, a base da sociedade seja a amizade (*philostargia*, tal qual ele denomina),¹⁰¹ essa variedade de amor não pode estar desvinculada da cultura e, sobretudo, da retórica. Como sintetiza Fleury (2017, p. 251), “[n]essa perspectiva, o poder da cultura ultrapassa o poder político.”¹⁰²

Ao mesmo tempo, cabe chamar atenção para o fato de que o orador que retira, da esfera militar, o centro do poder e o transfere para o âmbito cultural e retórico — como depreendido do excerto acima apresentado (Fronto, *Ep. Amic.* 1.5.2) — é o mesmo que se serve, em sua correspondência, de vocabulário e imagens bélicas para se referir à construção discursiva (Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.16.2; *Ad Verum* 2.24; *De eloqu.* 2.2 e 14; *De orat.* 8, escólio b), as quais, para nós, reforçam a perspectiva que possui Frontão sobre a potência da retórica.¹⁰³ Vale transladar uma das passagens. Defendendo a importância da realização da pesquisa adequada das palavras, o orador (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.2) tece a seguinte comparação:

Após ter investigado, examinado, distinguido, definido e compreendido tudo isto, sobre a população de todas as palavras, por assim dizer, assim como, na guerra, quando é necessário alistar uma legião, não escolhemos apenas os voluntários, mas também procuramos os desconhecidos em idade militar; da mesma forma, quando forem necessários reforços de palavras, não usaremos apenas as voluntárias, que se oferecem, mas recrutamos as escondidas e as perseguimos a fim de convocá-las (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.2).¹⁰⁴

¹⁰⁰ *quam doctus sit, mihi crede; quam rei militaris peritus, praedicant omnes sub quibus meruit. sed tum demum doctrinae industriaeque suae fructum sese percepisse putabit, ubi se tibi probarit. fac periculum in militia emuneribus, fac periculum in consiliis iudicialis, fac periculum in litteris, omni denique prudentiae et facilitatis usu vel serio vel remisso: semper et ubique eum parem sui invenies* (Fronto, *Ep. Amic.* 1.5.2).

¹⁰¹ Na carta de recomendação de Gávio Claro a Lúcio Vero (Fronto, *Ep. Ad Verum.* 1.6), Frontão, além da simplicidade, modéstia, verdade, fidelidade romana, destaca a *philostargia* — isto é, o amor filial — do homem elogiado, embora revele uma incerteza sobre a origem romana da virtude e afirme que ninguém está a ela inclinado em Roma a ponto de não existir um termo latino para nomeá-la.

¹⁰² *In this perspective, the power of culture surpasses political power* (FLEURY, 2017, p. 251).

¹⁰³ Interessa apontar que o emprego de referentes militares para a remissão ao seio retórico, ou mesmo a comparação entre tais domínios (isto é, o bélico e o discursivo), não é uma aplicação inaugurada nas linhas frontonianas. A título de exemplo, podemos identificar essa correlação já em Cícero (*Brut.* 139; 222; 256; 271; *Orat.* 13.42) e em Quintiliano (*Inst.* 2.16.1; 2.16.10; 2.17.33 passim).

¹⁰⁴ *post ista omnia investigata, examinata, distincta, finita, cognita verborum omnium, ut ita dixerim, populo, sicut in bello, ubi opus sit legionem conscribere, non tantum, voluntarios legimus, sed etiam latentis militari aetate*

Aqui, como é evidente, os voluntários ao alistamento são pareados com os termos que, na composição de um discurso, nos livrariam, em um primeiro momento, de uma busca por outros, ao passo que se comparam os “rebeldes em idade militar” ao material linguístico encontrado a partir da pesquisa. Posto que Frontão, como se constatou, confere mais força à atividade retórica do que à militar, concebemos que, quando especificamente a terminologia bélica é utilizada para fazer remissão ao discurso, o jogo é invertido também no nível da construção de imagens da correspondência e, com isso, o missivista comunica que, na verdade, para ele, o poder militar é dependente da eloquência, pois ela é que detém as armas e poder.

É pertinente citar também outra epístola frontoniana na qual o poder civilizador da fala é enfatizado. No início da missiva (*M. Caes.* 4.1), o qual se encontra em estado fragmentário, Frontão (*Ep. M. Caes.* 4.1.1) tece comentários acerca de uma fábula que, como indica um escólio da segunda mão, se trata da personagem mitológica de Orfeu.¹⁰⁵ O orador constata que, quando lida devidamente, a narrativa evidencia que ele se distinguiu em sua inteligência e eloquência e instruiu amigos e discípulos de tal forma que, embora um grupo fosse constituído por variados costumes, havia uma convivência harmônica e, ainda, de sorte que os vícios dos integrantes eram gradualmente abandonados em prol da busca da virtude (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.1.1). Entendemos, a partir de Fleury (2006, p. 264), que essa construção do mito de Orfeu destaca o poder civilizador da prática retórica e das virtudes e se, por um lado, Frontão substitui a música pela fala e os animais selvagens pelos homens, desviando, quanto a esse ponto, da narrativa tradicional, por outro, enfatiza a força do equilíbrio que ele confere à retórica.¹⁰⁶

Essa ênfase conferida por Frontão às habilidades literárias integra os aspectos da própria conjuntura social em que o retor se insere. Para Champlin (1980, p. 44), existem duas características que se sobressaem nessa sociedade: o fato de que a atividade literária não se aparta da vida e a existência de uma rede entre os homens eruditos, a qual os distingue, de forma marcada e mais consciente, dos *indocti*, dos *opici* e dos *rustici*. Sobre o primeiro traço, estamos lidando com pessoas letradas instruídas, bastante ativas na vida social e na gestão do império, e não com homens que preteriram as obrigações de sua posição à dedicação aos estudos, de forma que a *paídeia* — e a imagem pública relacionada à *paideía* — acarreta, de modo

conquirimus, ita ubi verborum praesidis opus sit, non voluntariis tantum, quae ultro obvenerint, utemur, sed latentia eliciemus atque ad imperandum indagabimus (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.2).

¹⁰⁵ De acordo com Fleury (2003, p. 114, nota 86), é possível que as próprias referências a um cantor, às pombas e aos lobos no início da epístola (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.1.1) confirmem essa identificação.

¹⁰⁶ Horácio também recupera que Orfeu apartou, de um estado não civilizado, os homens selvagens (*silvestres homines*), tendo acalmado, ainda, tigres e leões (Hor. *Ars P.* 391-393). Nos versos seguintes, o poeta (Hor. *Ars P.* 394-396) se reporta a Anfion, edificador de Tebas, que guiou pedras ao som de sua melodia, sugerindo, a partir de tais referências mitológicas, a potência civilizatória tanto da poesia como da música.

incontornável, um desdobramento significativo no contexto mais abrangente, somando, às deliberações políticas, uma outra dimensão (CHAMPLIN, 1980, p. 44). Este aspecto nos conduz justamente à segunda característica: dentro dessa dimensão, existe um esquema complexo de vínculos, tendo em vista a reiteração dos mesmos nomes, instituições, costumes, opinião e, inclusive, das mesmas grandes famílias em diferentes ocasiões (CHAMPLIN, 1980, p. 44). Em suma, ainda conforme Champlin (1980, p. 44), “[a]qui, a relação entre literatura e sociedade é notável. Em um nível, as classificações separadas da literatura se rompem diante da unidade da sociedade erudita.”¹⁰⁷

O caráter coeso desse grupo de homens instruídos parece, para nós, também ser indicado por Johnson (2010, p. 155) quando este sumariza que o epistolário frontoniano sugere significativamente a existência de uma comunidade que, por hábito, partilhava textos não em uma dinâmica como a de uma biblioteca, mas como a de um professor construindo e enviando auxílios especiais aos seus alunos. Ademais, o fato de que o conjunto de pupilos ao mesmo tempo que incluía o imperador, contava com um amigo amador, porém adulto, evidencia a modalidade das relações, pois a “partilha desses resumos paira entre um ato de homenagem entre os poderosos e uma afirmação de superioridade intelectual” (JOHNSON, 2010, p. 155).¹⁰⁸ Havia, portanto, uma unicidade do grupo e, através dela, este se distinguiu dos outros homens não instruídos enquanto afirmava a si mesmo como uma comunidade douta.

Se, como verificado, o poder que tinham os sofistas indicou, na Segunda Sofística, a força política proporcionada pela prática retórica e, como se constata, Frontão, em sua correspondência, evidencia esta visão da eloquência, conduzindo, a ela, o foco das relações sociais, cívicas e políticas, naturalmente somos levados a conjecturar se, nesse sentido específico ao menos, o orador participou desse fenômeno intelectual. Com Fleury (2017, p. 251), afirmamos positivamente, pois, para essa autora, o retor, embora tivesse também uma noção mais geral sobre a eloquência, dispunha dessa perspectiva de que a retórica deveria se vincular com o contexto cívico, isto é, a conexão entre o poder e o discurso, reflexão que, por sua vez, pode ser notada nas obras dos sofistas gregos dos dois primeiros séculos da era cristã, de forma que, por esse ângulo, Frontão parece ter atuado no movimento da Segunda Sofística.

Entretanto, antes de afirmar, de forma mais categórica, se Frontão participou de fato da Segunda Sofística, é preciso apresentar, primeiramente, outras elucidaciones sobre o movimento

¹⁰⁷ *Here the relationship between literature and society is remarkable. On one level the separate classifications of literature break down before the unity of learned society* (CHAMPLIN, 1980, p. 44).

¹⁰⁸ [...] *the sharing of these digests hovers between an act of homage to the powerful and an assertion of intellectual superiority* (JOHNSON, 2010, p. 155).

em discussão. Retomaremos, mais adiante, a reflexão sobre a relação entre o orador e esse evento e, de imediato, trataremos da coesão entre os mundos grego e romano e a conexão dessa unidade com o fenômeno em questão.

Vinculando a expansão imperial romana com a Segunda Sofística, Brock (1911, p. 17) declara que, a partir da queda das cidades gregas, os sofistas se disseminaram e que, “[...] à medida que o mundo se tornava mais romano, Roma se tornava mais cosmopolita e especialmente mais grega”.¹⁰⁹ Referindo-nos ao segundo século de nossa era especificamente, podemos afirmar que era possível que um grego orgulhoso de sê-lo fosse romano sem que, com isso, houvesse a perda dessa percepção ou uma rejeição da tradição cultural helênica (BOWERSOCK, 1969, p. 16). Conforme Bowersock (1969, p. 16), observar uma delimitação rigorosa entre os gregos e os romanos eruditos do contexto romano imperial do século II d.C. seria ignorar o aspecto possivelmente mais importante desse momento histórico e, ainda, uma circunstância ímpar da história antiga. De fato, no que diz respeito ao século II d.C., este, além de não apresentar evidentes fronteiras entre a retórica, a poética e a filosofia,¹¹⁰ não possuiu evidentes diferenciações entre os entornos grego e romano (FLEURY, 2017, p. 249). Verger (1973, p. 115) posiciona-se, quanto a esse assunto, de modo semelhante, concebendo que o segundo século apresenta um cenário intelectual não confinado por limites, já que “[...] o grego e o romano andam em uníssono nesse aspecto”.¹¹¹

Cabe especificar a forma mediante a qual se efetuava essa unicidade entre as conjunturas grega e romana. O pensamento de Brock (1911, p. 17) acima exposto, que, a princípio, podemos soar paradoxal, sob um segundo olhar, passa a ser coerente quando nos lembramos que, embora as elites das cidades gregas continuassem a governar seguindo a orientação geral, o poder militar e a agricultura tributária do Império Romano, as províncias locais eram evidentemente gregas – isto é, contavam com ginásio, teatro e ágora, construções a partir das quais uma localidade era identificada como grega (GOLDHILL, 2009, p. 230).¹¹² Essa

¹⁰⁹ [...] *as the world became more Roman, Rome became more cosmopolitan and especially more Greek* (BROCK, 1911, p. 37).

¹¹⁰ No que diz respeito às distinções entre a literatura e a retórica de maneira específica no cenário romano, Fox (2007, p. 370) afirma ser possível defender que é anacrônico considerar uma oposição entre retórica e literatura existente em um ambiente cultural marcado pelo caráter oral (e não escrito) e no qual a produção e circulação das composições eram muito diferentes do regime literário atual. De acordo com esse autor (FOX, 2007, p. 370) ainda, a literatura correspondia apenas à representação escrita de toda uma “mentalidade retórica”, que, por sua vez, caracterizou as práticas culturais romanas.

¹¹¹ [...] *lo griego y lo romano marchan al unísono en este aspecto* (VERGER, 1973, p. 115).

¹¹² Importa ressaltar, a partir de Anderson (1993, p. 4-5), que não se deve conceber que esses esforços caros comuns tornaram gregas as cidades de forma tradicional, posto que havia também instituições consideradas romanas, como as construções dos banhos e circos, que podiam integrar a ágora grega e o *gymnasium*, indicando o autor, ainda, que tecer generalizações não é adequado no que diz respeito à dimensão visual e cultural das províncias.

aparência, a partir da qual os gregos eruditos poderiam buscar construir, ao menos, certa imagem dos sucessos dos séculos V e VI a.C., é resultante da concessão, concedida pelo governo romano, de uma autogestão limitada a vários grupos de cidades a fim de que estas gerissem seus próprios negócios, sem que, com isso, estivessem sob a jurisdição do governante da província que as envolviam (ANDERSON, 1993, p. 3). Ademais, nessa configuração política na qual o governo romano era aquele correspondente ao do imperador, através de uma relação direta com as cidades ou pelo intermédio de um governador provincial, aspectos importantes da cultura eram dependentes da figura imperial e os governantes dos dois primeiros séculos da era cristã eram, de maneira geral, favoráveis quanto à porção oriental grega, destacando-se, nesse quesito, as figuras de Adriano, Antonino Pio e Marco Aurélio (ANDERSON, 1993, p. 5).

Historicamente, essa combinação cultural pode ser explicada quando nos recordamos, a partir de Anderson (1993, p. 2), que a expansão imperial romana do Mediterrâneo ao fim do período republicano acompanhou a derrocada política dos reinos helenísticos, posto que, a partir do declínio de Corinto em 146 a.C., o cenário grego foi tomado e, com o suicídio de Cleópatra após a batalha de Ácio em 31 a.C., o reino ptolomaico no Egito teve seu fim. Nesse sentido, desde esse momento, os gregos passaram a ter uma vida, confortável ou não, sob alguma modalidade de governo romano e a buscar um consenso no que diz respeito a equilibrar os sucessos pretéritos a Roma (ANDERSON, 1993, p. 2). No entanto, ainda que essa necessidade de harmonizar os mundos grego e romano tenha surgido desde o fim da República romana, Anderson (1993, p. 6-7) sugere ter existido uma continuidade desse processo, ao afirmar, em uma referência a Horácio (*Epist.* 2.1.156-157),¹¹³ que o Helenismo tornou seu conquistador cativo no período do Alto império, como se sucedeu com a introdução da cultura grega ao fim do período republicano e sob o governo de Augusto.

Naturalmente, essa dinâmica intercultural se concretizou nos âmbitos linguístico, literário e educacional. A língua grega não estava confinada somente ao espaço provincial e a literatura romana não era independente da grega a ponto de que pudesse se desvencilhar de uma influência helenística quanto ao vocabulário e à sintaxe (BROCK, 1911, p. 36). No primeiro século de nossa era, uma significativa parte da elite romana falava e lia grego confortavelmente, língua utilizada em todo o contexto imperial, sobretudo em um cenário literária e culturalmente erudito (GOLDHILL, 2009, p. 229). Pensando na criação literária no contexto de uma discussão sobre os sofistas gregos imperiais, Anderson (1993, p. 171) declara que, ao afirmar uma

¹¹³ “Vencida, a Grécia venceu seu fero opressor/ e artes levou ao Lácio agreste. [...]”(Hor. *Epist.* 2.1.156-157, tradução de Bruno Fancisco dos Santos Maciel). (*Graecia capta ferum victorem cepit et artes/ intulit agresti Latio [...]*).

inclinação às “ninharias eruditas”, a literatura alexandrina provocou o desenvolvimento da erudição e da pesquisa sistemática. Nesse sentido, o gosto pelas bagatelas – característico da literatura alexandrina e que se evidencia na prática dos elogios paradoxais – integra esse desenvolvimento das comunidades eruditas à época imperial.

No que tange à manipulação dos gêneros literários especificamente, ainda que as obras latinas dos séculos I e II d.C. pertençam a gêneros que os romanos entendem ter inaugurado, como a sátira, ou ter construído a sua própria variação, tais quais a narrativa histórica, a épica, o drama e a epistolografia, boa parte dos autores latinos se envolveu em discursos e práticas consideradas, a princípio, como gregas, e tiveram consciência delas, como a performance dos discursos, as disputas poéticas, algumas modalidades de oratória panegírica e embates eruditos (HABINEK, 2017, p. 25).

Além disso, quanto ao ensino, parte da cultura grega era transmitida no sistema educacional (*enkúklios paideía*), a partir de um currículo padronizado, na medida em que as crianças, após aprenderem a ler e a escrever, passavam ao estudo da poesia grega, e, em seguida, ao treinamento retórico, fundamentado segundo essas mesmas bases (GOLDHILL, 2009, p. 230). No ensino da retórica, além de Homero como principal modelo, mesmo os outros paradigmas adotados constituíam, com frequência, o cânone literário da conjuntura ateniense dos séculos V e IV a.C. (BRENER; MARTINS, 2017, p. 16). Na verdade, a presença da cultura grega na educação romana era tão afirmada que, conforme Goldhill (2009, p. 230), “[...] não havia de fato como escapar de uma perspectiva cultural grega para os instruídos do Império Romano”.¹¹⁴

Até o momento, percebemos, sobretudo, que as conjunturas culturais grega e romana nos primeiros séculos de nossa era sob o Império Romano não eram dimensões desvinculadas. A partir disso, é pertinente entender o lugar que tiveram os sofistas na construção desse cenário. Primeiramente, a própria disseminação desses oradores e/ou professores de Retórica, em especial ao longo do ocidente, e os deslocamentos relacionados à sua carreira profissional demonstram o que Bowersock (1969, p. 21) entende ser uma “coerência do mundo Greco-romano” no segundo século.¹¹⁵

¹¹⁴ *There was indeed no escaping a Greek cultural perspective for the educated of the Roman Empire.* (GOLDHILL, 2009, p. 230).

¹¹⁵ “As origens dos sofistas podem ser encontradas em todo o Oriente Grego e, em casos estranhos, no Ocidente (Favorino veio de Arles). Essa mesma difusão, aliada às extensas viagens envolvidas em uma carreira profissional, atesta a coerência do mundo greco-romano da época.” (*The origins of sophists are to be found all over the Greek East, and in freak cases from the West (Favorinus came from Arelate). This very diffusion, together with the extensive travel involved in a professional career, attests the coherence of the Graeco-Roman world at that time*) (BOWERSOCK, 1969, p. 21).

Constatamos, no entanto, que é mais do que devido às viagens que esses profissionais assumem importante papel nessa convivência entre esses dois universos culturais. Após defender que a eflorescência do mundo grego e da retórica não surge apenas nos primeiros dois séculos da era cristã, tendo sido uma circunstância contínua, Anderson (1993, p. 8) declara que, na verdade, o que se pode afirmar é que, nos séculos I e II d.C., de maneira cada vez mais crescente, um helenismo ostensivo abrange representações mais externas e reconhecíveis e “os artífices das palavras” — isto é, os sofistas, esclarecemos — posicionam-se, nesse contexto, como correspondentes dessas marcas. Decerto, ainda que esses profissionais pudessem elevar os imperadores ou governantes romanos e evitassem realizar censuras explícitas às instituições de Roma, o desdobramento da prática sofística foi distinguir uma cultura específica que, por herança, pertencia a esse grupo de homens e aos seus ouvintes, mesmo que ela dependesse do governo romano em relação às esferas política, econômica e militar (KENNEDY, 1994, p. 232-233).

Essa função da qual se encarregaram os sofistas pode ser explicada, em parte, por sua formação. A tendência, por parte desses oradores, de assumir os parâmetros culturais gregos como modelares, sobretudo nos âmbitos da retórica e da filosofia, pode ser entendida quando nos lembramos de que esses homens eram instruídos a partir de um conjunto de referências e paradigmas originários do contexto ateniense democrático e de que, ao mesmo tempo, eles estavam em um cenário que enfatizava significativamente os valores vinculados a essa época (BRENER; MARTINS, 2017, p. 17).

Quanto a essa concepção de que os sofistas foram, em certa medida, representantes da memória helênica no cenário imperial, Pernot (2005, p. 191)¹¹⁶ é convergente, mas o mesmo autor (PERNOT, 2005, p. 187) também nos impele a compreender que o movimento sofístico fez parte de um fenômeno mais amplo, isto é, o florescimento do mundo grego, evidenciado no resgate do desenvolvimento em todas as modalidades de atividades das províncias de língua grega. Nesse sentido, os sofistas podem ser entendidos como representantes e distintivos da cultura grega nos primeiros séculos de nossa era, entretanto, isso não significa dizer que eles foram os únicos responsáveis pela recuperação do mundo grego no cenário imperial. Essa percepção é também fundamentada por Anderson (2007, p. 350), que nos alerta para o fato de que o helenismo está, sem dúvidas, vinculado aos sofistas, no entanto, não é sempre identificado

¹¹⁶ Pernot (2005, p. 191) afirma que os sofistas assumiram significativo lugar na permanência consistente da cultura helenística no cenário romano imperial, na medida em que, baseando-se suas práticas em princípios gregos linguísticos, literários, históricos e culturais, posicionavam-se, em certo grau, como representantes da identidade grega no entorno heterogêneo do Império Romano. Para noção semelhante sobre a operação da cultura grega em contexto romano na Segunda Sofística, cf. Brener e Martins (2017, p. 13).

às atividades desses profissionais, visto que era possível elevar diversos traços da cultura grega de maneira independente das escolas sofísticas.

A prática retórica foi uma das esferas pelas quais se efetuava, por parte dos sofistas, a disseminação de valores helênicos no cenário romano. A atenção desses homens direcionada ao passado de seus predecessores gregos antigos lhes trouxe mais visibilidade, preocupação que é explícita em todos os âmbitos, como em sua educação, nos seus exemplos e nos tópicos de seus discursos (BOWERSOCK, 1969, p. 15). É importante lembrar, com Anderson (1993, p. 8), que uma grande porção da cultura das cidades gregas era constituída para além da retórica, sendo também a filosofia, a música, a arquitetura, o atletismo, a escultura dimensões dessa identidade, entretanto, pensando no nível prático, a educação superior implicava uma opção a ser realizada pela retórica ou pela filosofia ou, ainda, uma fusão entre as duas. Nesse sentido, é legítimo pensar que havia uma gama variada de representações indicativa dessa coesão do mundo grego à época imperial romana, da qual as atividades retóricas faziam parte. Pernot (2005, p. 191) confirma essa concepção, posto que afirma que o movimento da Segunda Sofística assumiu, no contexto imperial, uma importante função de equilíbrio entre gregos e romanos, balanceamento fundamentado, dentre outros elementos, nas práticas culturais e retóricas. Brener e Martins (2017, p. 15) também endossam tal concepção, pois certificam que o emprego de um estilo, em geral, ático, de estruturas retóricas em maior grau ornamentais, ritmadas e, em certo sentido, conservadoras integrava esse arsenal simbólico investido na composição da imagem pública e discursiva dos sofistas. Essa representação dos sofistas pela retórica se concretiza, pois é preciso lembrar, a partir de Goldhill (2009, p. 241), que a reflexão teórica da retórica não se restringia apenas a materiais didáticos voltados às crianças ou manuais aos advogados, mas tinha, antes, um efeito sobre o discurso social e nos possibilita identificar a existência, nos grupos sociais da cultura imperial, de um afã de construir uma autorrepresentação. Nesse sentido, “[as] imagens e práticas da retórica permeiam todos os domínios da autoapresentação e expressão linguística na Segunda Sofística” (GOLDHILL, 2009, p. 241).¹¹⁷ Em tom sintetizador e conclusivo, Brener e Martins (2017, p. 25) afirmam que

[a] construção simbólica da identidade grega e da figura do sofista em todos os seus detalhes levam os expoentes dessa oratória [a sofística] à mais alta relevância na história romana e constituem no mínimo um empate, ao menos simbólico, entre as elites gregas e o poder político romano, assim como os textos que nos chegaram lhes rendem relevância correspondente na literatura e na retórica gregas (BRENER; MARTINS, 2017, p. 25).

¹¹⁷ *The images and practices of rhetoric pervade all realms of self-presentation and linguistic expression in the Second Sophistic* (GOLDHILL, 2009, p. 241).

Na medida em que Marco Cornélio Frontão está inserido nesse mundo de confluência cultural grega e romana, a qual, em determinado sentido, foi promovida pelos sofistas da época imperial, como se constatou, não é impertinente discutir se esse retor foi e/ou pode ser considerado um sofista. Na prática, como nos informa Brock (1911, p. 39), o orador de fato foi treinado segundo a retórica grega e a sofística. Já Verger (1973, p. 123), referindo-se especificamente ao mito narrado por Frontão sobre Arião de Lesbos,¹¹⁸ um citarista grego salvo por um golfinho (Fronto, *Ep. Arion.* 1),¹¹⁹ no qual, segundo o comentador, o orador latino recupera ideias de Heródoto, entende que, quanto a esse sentido, deve-se lembrar que “[...] Frontão é, antes de tudo, um sofista e que o conhecimento dos historiadores constituía parte importante da educação de um retor.”¹²⁰ De modo semelhante, Anderson (2007, p. 345) afirma que, pensando em termos de preponderância, Frontão teria sido categorizado no padrão sofístico, embora, consoante a uma prática geral romana, esse autor prefira a palavra *rhétor* em vez da terminologia “sofista”. Como observado, o termo “sofista”, por certo, era objeto de complexidades e esquivas comuns, na medida em que ora seu uso era laudatório, vide o registro de homenagens em inscrições, ora pejorativo, a partir de uma perspectiva crítica, como de um ponto de vista platônico (PERNOT, 2005, p. 188). Nesse sentido, como desenvolve Pernot (2005, p. 188), em virtude de tal acepção negativa, mesmo determinados autores do período da Segunda Sofística e que eram considerados sofistas pelo olhar de seus contemporâneos deixaram de designar a si mesmos a partir desse termo em prol das distinções de *rhétor* ou, ainda, de *philósophos*.

Há outros comentários que se furtam a uma afirmação categórica e sugerem apenas uma ligação entre o orador em questão e o movimento sofístico. Esse é o caso de Anderson (1993) anos mais cedo, e de Fleury (2017). O primeiro (ANDERSON, 1993, p. 10), reportando-se à expressiva interferência grega na literatura latina do século II d.C. até o fim do IV, afirma poder ser tentador levantar a hipótese de que esse processo se sucedeu, devido ao fato de que a oratória grega alcançou um estado que lhe possibilitou se tornar o meio privilegiado para se veicular uma literatura marcadamente retórica no referido momento, porém, como ressalva o mesmo pesquisador, Frontão e Apuleio escrevem em latim em meados do segundo século e, ainda assim, sugerem uma atuação forte e importante também na língua grega, atividade que, nos dois autores, é associada a “um *éthos* sofista”. Fleury (2017, p. 245) parece ter entendimento

¹¹⁸ Essa narrativa não se encontra em uma missiva, mas é transmitida junto à correspondência frontoniana (cf. HOUT, 1988).

¹¹⁹ Quintiliano e Aulo Gélio também se referem à anedota (cf. Quint. *Inst.* 6.3.41; Gell. *NA.* 16.19.)

¹²⁰ *En este sentido no debe olvidarse que Frontón es ante todo un sofista y que el conocimiento de los historiadores constituía parte importante de la educación de un retórico* (VERGER, 1973, p. 123).

semelhante e, ao lembrar que Frontão não pode ser inserido no conjunto de sofistas ao menos se considerarmos a visão filostratiana, — em primeiro lugar, o orador não é grego e não parece ter atuado na declamação, nem possuía uma oratória voltada ao espetáculo, compartilhada por seus contemporâneos —, a autora entende que, por outro lado, o orador trabalhou com alguns gêneros sofisticos¹²¹ e, com seus correspondentes gregos, teve, em comum, uma perspectiva epidítica da retórica, uma inclinação pelos arcaísmos e por assuntos semelhantes.

Dadas as complexidades implicadas pelo termo “sofista” e a problemática de uma categorização estanque, para nós, mais do que pensar se o tutor de Marco Aurélio foi um sofista, é necessário investigar a maneira pela qual a relação entre Frontão e a Segunda Sofística se efetua, mesmo porque há diversos autores que não parecem ter sido sofistas em um sentido estrito, mas cuja atuação se aproxima mais das atividades desses profissionais do que das de Plutarco e Galeno, por exemplo (ANDERSON, 1993, p. 9). Voltar-nos-emos à própria correspondência do autor para entendermos se/ou em que sentido o orador participou do movimento. Algumas missivas indicam certa postura frontonina de exclusão das expressões helenísticas. Em *M. Caes.* 2.3, por exemplo, carta escrita em grego endereçada à Domícia Lucila, mãe de Marco Aurélio, Frontão (*Ep. M. Caes.* 2.3.1) procura se justificar por não lhe ter escrito nos últimos dias. Ao fim da epístola (*M. Caes.* 2.3.5), após solicitar à interlocutora que ignore suas palavras e se concentre no assunto tratado caso existam inadequações em seu manuseio da língua grega, o orador, a fim de afirmar sua origem africana, liga-se a um homem chamado Anacársis, que, segundo Frontão, era um cita reconhecido que, embora não dominasse totalmente o dialeto ático, era louvado por suas ideias. Segundo a leitura de Fleury (2017, p. 249), a atitude de Frontão consiste, nessa carta, em se apartar tanto da esfera grega quanto da latina para pedir desculpas por suas faltas bárbaras.

A missiva *M. Caes.* 3.9.2, destinada por Marco Aurélio a Frontão, também sugere traços de certa relutância, existente por parte do orador, quanto à escrita na língua grega. Na carta, o remetente relata que Frontão tenta dissuadir seu aluno de escrever em grego. De acordo com Fleury (2017, p. 250), é uma tarefa complicada afirmar se as motivações dessa resistência de Frontão residem em um caráter inadequado da língua para determinados contextos ou em uma recusa geral, evidenciada pelo retor, da escrita em grego. Com o objetivo de oferecer uma explicação para essa aversão existente nas epístolas frontonianas a expressões gregas, Brock (1911, p. 39) entende ser mais que uma probabilidade que tal contragosto tenha sido impellido

¹²¹ Como, vale acrescentar, os elogios destinados à fumaça, à poeira, à negligência e ao ócio.

pelo fato de que, à época do orador, a filosofia empregou a língua grega quase de modo exclusivo.

Se, no entanto, por um lado, algumas epístolas sugerem essa resistência ao mundo grego, por outro, outras apontam para contatos entre Frontão e esse contexto, a começar pelo fato de que o correspondente escreve algumas cartas na língua grega, como aquelas destinadas à mãe de Marco Aurélio (*M. Caes.* 2.3; *M. Caes.* 2.15). Ademais, em determinadas missivas, é possível reconhecer a preferência do retor por utilizar um termo teórico em grego, não o traduzindo para o latim. Em *M. Caes.* 3.8, por exemplo, Frontão responde a uma carta de Marco Aurélio (*M. Caes.* 3.7), na qual este comunica ter dificuldade com o desenvolvimento de uma imagem. O retor (Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.8.1), após lhe oferecer um exemplo, afirma que ensinará ao seu pupilo sobre como ele mesmo pode buscá-las. Para designar este conceito teórico, o termo grego *eikón* é privilegiado em todas as ocorrências nas quais o remetente se refere à conotação de uma metáfora. É possível que, empregando o termo em grego e dispensando a transposição, o retor busque uma precisão de sentido que a nomenclatura latina pudesse não fornecer, considerando que etimologicamente a palavra *eikón* correspondia a um grupo de conceitos relacionados às representações plásticas e não a uma metáfora (FLEURY, 2003, p. 76, nota 43).

Em *M. Caes.* 1.5, Frontão responde à missiva *M. Caes.* 1.4, na qual Marco Aurélio, a fim de se posicionar contrariamente ao sono e a favor da insônia (*pro insomnia contra somnum*), se mune de citações de Homero e de outros exemplos clássicos. O retor (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.5.4) elogia a habilidade de seu aluno de intercalar as referências latinas com versos gregos, comparando esse desenvolvimento com as vestimentas usadas nas danças pírricas, alusão que, de acordo com Fleury (2003, p. 48, nota 10), se refere ao movimento ágil da dança e à confluência, na coreografia, de aspectos helênicos e latinos.

Frontão, além disso, mostra ter contatos consolidados com homens circundados pela cultura grega. A epístola *Amic.* 1.1 é provavelmente dirigida a um membro da família Cláudio Severo, cuja vida foi marcada por ofícios em altos cargos, por uma carreira senatorial e pelas relações próximas ao imperador, de quem era genro (CHAMPLIN, 1980, p. 30). Na verdade, toda a família Cláudio Severo, de acordo com as informações que nos fornece Champlin (1980, p. 30), tinha uma posição social consolidada e era próxima de vários governos orientais, tendo sido, ainda, consular desde os dias de Trajano. Quanto ao destinatário específico de *Amic.* 1.1, este correspondia a um promotor da cultura helênica, tendo em vista que se certifica que discutiu, com Marco Aurélio, as habilidades do Adriano de Tiro – sofista que elevou Cláudio

em seus versos – e realizou uma dedicação aos atenienses com o auxílio do sofista Herodes Ático (CHAMPLIN, 1980, p. 30).

Cabe também considerar a carta *Amic* 1.1 nesta discussão. Após tecer considerações sobre o costume da recomendação como estabelecido pelas gerações, Frontão (*Ep. Amic.* 1.1.1) introduz, ao seu destinatário, Corneliano Sulpício. Na carta, o orador (Fronto, *Amic.* 1.1.2) relaciona algumas virtudes de seu amigo e, em seguida, situa, no estudo das letras e no gosto pelas artes de Corneliano, as motivações de seus laços com este. Segundo a interpretação de Champlin (1980, p. 31), considerando que Frontão ocupava uma posição dominante no campo das letras latinas e que negava ter domínio do grego, o orador é representado, porém, na missiva em questão, como um mediador de dois homens inseridos no mundo cultural helênico.

Nas representações forjadas por Aulo Gélío, também é possível reconhecer uma circulação, efetivada por Frontão, entre as esferas culturais latina e grega. O retor aparece, em uma conversa com Favorino, sofista grego, que lhe visitou em companhia de Gélío (Gell. *NA.* 2.26). Na ocasião, este autor (Gell. *NA.* 2.26.2-5) relata ter surgido uma conversa em torno da variedade de cores e a imprecisão das palavras para indicá-las, registrando que Favorino declara que uma tal pobreza vocabular seria maior na língua latina do que na grega. A esse entendimento, Frontão responde afirmando não negar que o grego seja mais abundante que o latim, contudo ressalva que, quanto às cores mencionadas por seu interlocutor, a sua língua não é escassa como este último defende (Gell. *NA.* 2.26.7-8). Ao fim do relato, segundo Aulo Gélío (*NA.* 2.26.20), Favorino afirma assentir com o conhecimento de Frontão tanto acerca das coisas quanto das palavras e atribui ao orador a causa de tê-lo poupado da ignorância de perceber o grego em maior vantagem quanto à língua latina. Conforme entende Fleury (2017, p. 247), nos relatos das *Noites Áticas*, Frontão corresponde à única figura de importância que encontra com sofistas. Além disso, ainda segundo a mesma autora (FLEURY, 2017, p. 248) a partir de Keulen (2009), a representação de Frontão tal como constituída por Aulo Gélío destaca a importância de uma identidade latina em sua própria relação com a cultura helênica.

Torna-se evidente, portanto, a partir das ponderações realizadas sobre as missivas de Frontão e da imagem desse orador engendrada por Gélío, que, na verdade, apesar do discurso frontonino de exclusão da esfera grega, o retor está nela imerso. Na prática, segundo Habinek (2017, p. 30), Frontão tinha vários traços da sofística grega, no entanto, evidenciou ser relutante em exibir suas habilidades relacionadas a esse movimento intelectual. Efetivamente, segundo Fleury (2017, p. 246), o círculo frontoniano, tal como é percebido em suas cartas e nas *Noites Áticas* de Aulo Gélío, nas demonstrações retóricas, no emprego que o orador realiza da língua grega e em sua perspectiva do mundo no geral, é associado à sofística grega de maneira mais

próxima do que o próprio Frontão confessaria. Mais do que vinculado à sofística grega, a própria correspondência ilustra, de modo particular, a maneira pela qual um professor de retórica pôde equilibrar o seu lugar em termos geográficos entre dois contextos culturais (FLEURY, 2017, p. 251).

Há, pois, uma verificável diferença entre algumas posturas de Frontão registradas em seu epistolário quanto ao material cultural helênico e a abordagem desta na prática desse autor. Com efeito, a produção de cartas em grego e o emprego comum dessa língua na correspondência – e, acrescemos, as demais práticas frontoninas relacionadas neste texto ilustrativas da interação travada pelo retor com o cenário helênico – evidenciam que o retor latino era menos rígido do que ele afirma, existindo um descompasso entre o modo a partir do qual o correspondente discute a cultura grega e a forma mais modulada com a qual ele a experiencia (FLEURY, 2017, p. 250).

Mas se, portanto, constata-se, nos séculos I e II d.C., frequentes práticas consideradas helênicas por parte dos escritores latinos, por que Frontão apresenta, em algumas epístolas, uma resistência ao mundo cultural grego? Pode-se levantar uma explicação para essa recusa a partir de Habinek (2017, p. 25), que também menciona uma conduta cautelosa, existente no período mencionado, pela qual os autores romanos manipularam a cultura grega que lhes foi contemporânea. De acordo com esse pesquisador (HABINEK, 2017, p. 35), apesar de esses autores terem tido contato com homens gregos instruídos, atuado como praticantes e ouvintes de declamações, estudado os clássicos constituintes tanto de sua própria tradição literária quanto da helênica e terem se orgulhado de sua instrução, cuja origem foi, em grande parte, grega, eles permaneciam entendendo que suas práticas eram destinadas à utilidade em vez do deleite do público, ao improvisado comum e não individual, e à circulação de seu trabalho entre leitores em vez de uma performance diante de muitos ouvintes.

Ao mesmo tempo, embora tenha existido essa alegada resistência ao mundo intelectual grego, é possível falar em um movimento latino análogo à Segunda Sofística grega. Nesse período, nota-se uma predileção pela vetustez e pelo arcaísmo, propensão que se disseminou do leste para o oeste do império, exercendo domínio sobre a prática literária grega e romana (BOWERSOCK, 1969, p. 16). A presença, entre os latinos, de um movimento em paralelo ao grego de atenção aos tempos pregressos também é atestada por Verger (1973, p. 125) e Kennedy (1994, p. 198) e, para este, parece que Frontão e seus contemporâneos desejaram um fenômeno comparável em Roma, de modo a se fundamentarem em matérias gregas, mas voltando-se para paradigmas latinos precedentes de dicção, o que resultou em um processo arcaizante. Nesse sentido, se, de um lado, aquela se voltava para o passado ateniense do século V a.C. e ao

aticismo, esta se atentava às guerras púnicas, ao estudo de Catão e ao emprego do vocabulário arcaico (BOWERSOCK, 1969, p. 16). De maneira mais assertiva, Habinek (2017, p. 35), ao desfecho de seu texto, conclui que de fato existiu uma Segunda Sofística latina nos dois primeiros séculos de nossa era, embora entenda que tenha sido um movimento que a maioria dos autores latinos não se preocuparia em reconhecer.

Esse retorno ao mundo arcaico latino evidenciado por Frontão parece ter sido, em determinado grau, parte de um esforço de se desvincular de determinados modelos já estabelecidos. O propósito frontoniano parece ter sido o de promover mudanças na retórica latina de maneira independente daquela tradição constituída por Cícero, César e seus seguidores e, para alcançar tal fim, seria necessário, portanto, se fundamentar em autores anteriores, tais como Catão, Plauto e Ênio (HAINES, 1919, p. xxix). As próprias imagens presentes na correspondência frontoniana — assunto a ser melhor discutido no terceiro capítulo deste trabalho —, tornam explícita, conforme Fleury (2003, p. 31), uma consciência quanto à particularidade do ensino da retórica destinado a um imperador e das mudanças desta, posto que a ausência de reflexão teórica sobre os discursos forenses, o privilégio conferido ao gênero epidítico, a inclinação pelas teses éticas, verificados na correspondência, evidenciam o bastante que, na perspectiva frontoniana, a eloquência não é mais trabalhada na esteira dos paradigmas clássicos.

O período abarcado pelo movimento que passou a ser conhecido sob a alcunha de Segunda Sofística foi marcado por práticas demonstrativas de um interesse geral por aspectos culturais considerados gregos da era clássica. No cenário imperial romano, as atuações sofísticas foram, em parte, as responsáveis por disseminar expressões tidas como helênicas, de maneira que buscar distinguir dicotomicamente, nos três primeiros séculos d.C., as atividades gregas das romanas pode ser um trabalho incoerente. Na medida em que são constitutivas dessa esfera sofística grega presente no Império Romano do século II d.C., algumas passagens das epístolas de Frontão revelam certo desdenho nutrido pelo orador pelas práticas helenísticas, quando, no âmbito prático, verifica-se de fato uma manipulação delas por parte do missivista. Se, pois, por um lado, é percebida, na correspondência, um discurso frontonino relutante quanto à perspectiva cultural grega, por outro, as próprias epístolas e as anedotas de Aulo Gélío denunciam que o contato de Frontão com o mundo helênico é maior do que ele mesmo parece reconhecer.

2.3 AS CELEBRAÇÕES PARADOXAIS E A SOFÍSTICA

Como apresentado, no que concerne aos fins do encômio paradoxal, Menandro (*Tratado* 1.2.346) declara ser o bastante encontrar uma defesa para os tópicos paradoxais, implicando, como entende Pernot (1993, p. 539), que o *parádoxon* se refere a uma matéria cujo vício não está para além de sua aparência e que, efetivamente, portanto, ela é digna de ser celebrada. Colie (1966, p. 5), porém, parece nos advertir para a função constante de autorreflexão promovida por essa variedade encomiástica, defendendo que, ao celebrar uma matéria não digna de louvor, o elogio paradoxal suscita um questionamento no âmbito da lógica: é possível que uma coisa não louvável seja efetivamente louvada? Na medida em que enaltece matérias que, na opinião comum, não seriam enaltecidas, essa modalidade laudatória sugere, em parte, o caráter relativo dos parâmetros de virtude e de vício. Para elucidar como esse processo se efetua, é preciso que nos voltemos ao funcionamento desse tipo particular de elogio.

Há, no elogio paradoxal, uma desproporção entre a forma encomiástica tradicional e a matéria de elevação. De acordo com Dandrey (1997, p. 3) que, em sua obra, procura, sobretudo, estabelecer uma síntese teórica sobre os elogios paradoxais produzidos em diferentes entornos culturais e épocas¹²², o gênero “pseudo-encomiástico”, nomenclatura de que se serve para fazer referência à variedade laudatória paradoxal, resulta de um descompasso entre um discurso regular, que possui a aparência de conformidade, e a tese ou o objeto de louvor, incompatível, por sua vez, com a evidência, a lógica e opinião em geral aceita. De fato, no século II d.C., período em que o elogio paradoxal passou a ser uma das marcas da eloquência da Segunda Sofística, a linguagem e os argumentos da retórica elogiosa passaram a ser aplicados na elevação dos assuntos que haviam sido considerados tradicionalmente baixos ou censuráveis (MARSH, 1998, p. 149).

É possível reconhecer a retomada de tópicos próprias da eloquência encomiástica comum nos *Elogios à negligência*, de Frontão, louvor fragmentário que será objeto de maiores apreciações no terceiro capítulo deste trabalho. De fato, segundo Pernot (1993, p. 542, nota 267), o plano seguido por Frontão é consoante ao esquema tradicional dos elogios de um *ápsukhon*, isto é, de uma matéria inanimada. No encômio frontonino, o autor tece comparações entre a negligência e a diligência, a partir das quais a primeira se sobressai diante da segunda,

¹²² Para Dandrey (1997, p. 286), sob as distinções de forma e de ótica existentes entre os elogios paradoxais, determinadas continuidades são evidentes, o que não significa, no entanto, que todos os textos laudatórios desse tipo sigam as mesmas intenções ou leis, mas que podem ser delimitadas algumas categorias que organizam essa espécie de composição.

cita a origem do objeto e suas virtudes (Fronto, *Laudes* 2.2-3).¹²³ Esses tópicos são preceituados, com frequência, como característicos dos discursos epidícticos (Arist. *Rh.* 1366a-1368a; *Rhet. Her.* 3.13-15; Cic. *De or.* 2.342-348; *Quint.* 3.7.10-18).

Se, pois, por um lado, considerando sua matéria indigna de celebração, os elogios paradoxais destoam da tradição elogiosa, por outro, quanto ao seu repertório retórico, conservam os mesmos lugares-comuns do epidíctico. Segundo o que afirma Pernot (1993, p. 543), o elogio paradoxal oferece uma resposta ao elogio do tipo *éndoxon* — isto é, relembramos a partir de Menandro (*Tratado* 1.2.346), o elogio destinado a bens reconhecidos — e possui um valor paródico quando comparado aos discursos epidícticos comuns. Pernot (1993, p. 543), portanto, sugere por “valor paródico” um traço geral dos elogios paradoxais que consiste na aplicação dos recursos do elogio destinado a um bem entendido como tal a uma matéria que não é digna de exaltação. Trata-se, dispondo-nos dos termos de Pernot (1993, p. 543), da “retórica zomba[ndo] de si mesma, mas não para se destruir”.¹²⁴

A remissão que efetuam os encômios paradoxais ao arsenal retórico de lugares-comuns do epidíctico promove um olhar reflexivo, pois, para as próprias noções retóricas de elogio e de vitupério na Antiguidade. Discutindo acerca da eloquência paradoxal no contexto da Segunda Sofística para instrumentalizar o seu leitor e, então, examinar o *Elogio à mosca* e *O parasita*, de Luciano de Samósata, Marsh (1998, p. 148) afirma que, à medida que os lugares-comuns acerca de qualquer assunto se tornavam codificados como preceitos formais na teoria oratória, a retórica antiga relativizou, com o elogio paradoxal, as concepções de louvor e de censura. O autor (MARSH, 1988, p. 148), logo na abertura de seu texto, entende que essa modalidade laudatória se originou como contraparte paródica do elogio tradicional. Em outras palavras, por aplicar convenções encomiásticas tradicionais a tópicos não tradicionais, o louvor ao indigno suscita uma reflexão sobre a retórica laudatória, à qual ele mesmo pertence.

A existência de uma atividade autorreferencial da retórica epidíctica pode ser constatada, ainda, se o próprio funcionamento do paradoxo como um todo for contemplado. De acordo com Colie (1966, p. 7), para quem o encômio destinado a matérias indignas é um paradoxo do tipo

¹²³ Após considerar a questão de se é possível entender a negligência como perigosa e sujeita a perigos, Frontão afirma que lhe parece ser a diligência mais exposta a riscos. (*Quod autem quis intutam et expositam periculis neglegentiam putet, mihi omne contra videtur, multo multoque diligentiam magis periculis obnoxiam esse [...]*) (Fronto, *Laudes* 2.2). O retor, depois de apresentar demonstrações para a defesa da superioridade da negligência sobre a diligência, declara que, devido a tais argumentos, torna-se evidente que a negligência possui uma origem nobre, apraz aos deuses, é aprovada pelos sábios, associada à virtude, professora da indulgência, protegida de armadilhas, valiosa por seus feitos e absolvida por suas faltas. (*Hisce argumentis neglegentia bono genere nata, deis accepta, sapientibus probata, uirtutum particeps, indulgentiae magistra, tuta ab insidiis grataque benefactis, excusata in e<r>atis [...]*) (Fronto, *Laudes* 2.3).

¹²⁴ *La rhétorique se moque d'elle-même, mais ce n'est pas pour se détruire* (PERNOT, 1993, p. 543).

retórico, os paradoxos são autocríticos e tratam de seus próprios métodos e técnicas. Aliás, é justamente pela aplicação de técnicas do discurso laudatório tradicional a objetos menos estimáveis que se viabiliza essa reflexão que parte da retórica laudatória em direção a ela mesma, pois “os paradoxos”, diz a autora (COLIE, 1966, p. 8), “ganham o direito de questionar a técnica e o método demonstrando (nesse mesmo ato de questionar) seu controle sobre as técnicas que questionam”.¹²⁵ Dominando os preceitos do repertório retórico elogioso comum, os elogios paradoxais, se não contestam diretamente os valores tidos como estabilizados de elogio e culpa, despertam, ao menos, uma ponderação acerca deles. Isso ocorre tendo em vista que, conforme entende Colie (1966, p. 10), ao incitar determinada ortodoxia, o paradoxo corresponde a uma “crítica oblíqua” destinada ao julgamento ou à convenção absolutos. Ainda para Colie (1966, p. 10), uma característica comum a todos os tipos de paradoxo — no contexto da obra dessa autora moderna, trata-se dos paradoxos retórico, lógico e epistemológico — o fato de trabalharem com conjuntos de valores relativos ou concorrentes.¹²⁶ É nesse sentido que o elogio paradoxal é desestabilizador das noções de virtudes e vícios entendidas, por uma concepção compartilhada, como fixadas. Servindo-nos das percepções de Santana e Figueiredo (2016, p. 249), conforme quem o paradoxo, no geral, por explorar oposições ao senso comum, emprega, com frequência, ideias que contrariam as expectativas dos ouvintes. Ainda segundo tais autores (SANTANA; FIGUEIREDO, 2016, p. 250), visa-se, com o uso do paradoxo, estimular reações normalmente dissidentes da opinião consolidada.

A desproporção entre o elogio paradoxal e o pensamento prevalente é também reconhecida quando se pondera acerca de determinados sentidos atribuídos à denominação “paradoxo” e sua própria etimologia. Essa nomenclatura foi atribuída, com frequência, não somente a uma formulação lógica ou retórica restrita que abordasse determinada espécie de contrassenso, mas também a uma construção geral que destoasse da opinião recebida, de modo que novidades filosóficas ou científicas passaram a ser referenciadas como “paradoxos” (COLIE, 1966, p. 9).¹²⁷ Além disso, etimologicamente, a palavra “paradoxo” é originária dos

¹²⁵ *Paradoxes earn their right to question technique and method by their demonstration (in that very act of questioning) of their control over the techniques they question* (COLIE, 1966, p. 8).

¹²⁶ *One element common to all these kinds of paradox is their exploitation of the fact of relative, or competing, value systems. The paradox is always somehow involved in dialectic: challenging some orthodoxy, the paradox is an oblique criticism of absolute convention* (COLIE, 1966, p. 10).

¹²⁷ De acordo com Colie (1966, p. 9), esse uso específico do termo foi um lugar-comum na conjuntura renascentista, sendo um exemplo disso o paradoxo copérnico, uma formulação que, em seu surgimento, foi, por um lado, contrária à visão frequente na área astronômica e, por outro, ao senso comum. A autora, no mesmo excerto de seu texto, atenta ainda para a possibilidade de o paradoxo deixar seu aspecto contrário a *dóxa*, desfazendo-se enquanto paradoxo, e, então, passar a se tornar parte da opinião predominante, lembrando-nos que essa mesma construção copérnica perdeu sua face paradoxal e passou a integrar a ortodoxia até a origem de outras construções paradoxais.

termos gregos *pará*, que significa o oposto a ou contrário; e *dóxa*, que quer dizer opinião, isto é, as ideias predominantes (SANTANA; FIGUEIREDO, 2016, p. 240).

Opondo-se a uma tese dominante, uma peça laudatória em que se procure elogiar aquilo que, na opinião comum, é entendido como pouco estimado pode fazer frente a valores considerados absolutos. Ao se situar entre a linguagem e a “verdade” e ampliar tais noções, o elogio paradoxal se evidencia sob a forma de um exercício de ruptura entre elas, na medida em que, persuadindo o seu público a aceitar uma tese não crível, objetiva-se, de fato, a convencê-lo acerca da força da oratória e do orador (DANDREY, 1997, p. 10). Esse rompimento estabelecido entre noções consideradas absolutas e a linguagem também é discernido a partir de apreciações acerca da prática retórica sofística no geral. Antes, porém, de essa relação de ruptura entre o absoluto e a sofística ser delimitada, é preciso realizar uma breve digressão para se entender por que a reflexão sobre esse movimento concerne ao estudo dos elogios paradoxais.

Cícero (*Orat.* 13.42), ao delinear o estilo e os contextos apropriados ao discurso epidíctico, declara ser esse gênero característico dos sofistas, tornando evidente que, já na Antiguidade, o gênero demonstrativo como um todo era vinculado à prática sofística.¹²⁸ Quanto à subdivisão particular do elogio paradoxal, Pease (1926, p. 31), ponderando sobre o ensino sofístico, elucida que, diante de temas acerca dos quais o público considerava somente um lado como válido, havia a necessidade de transformar o pior no melhor, sendo, assim, um eficaz treinamento o exercício sofístico de defender matérias indefensáveis ou em geral desprezadas.¹²⁹ Esse tipo de produção é, além disso, entendido como uma das marcas da oratória de movimentos protagonizados por sofistas, como a Segunda Sofística (MARSH, 1998, p. 149). Na verdade, os elogios paradoxais sobreviventes desse período evidenciam uma relação de continuidade com a Primeira Sofística, uma vez que as matérias tratadas e a frequência desses elogios parecem não ter passado por mudanças de grandes proporções de uma época a outra (PERNOT, 1993, p. 535). O próprio paradoxo é vinculado à sofística por Goldhill (2009, p. 228-229), que reconhece ser um dos aspectos históricos destacados pela expressão “Segunda Sofística” o fato de que o termo “sofística” enfatiza o compromisso com uma forma e estilo do treinamento

¹²⁸ “Doce gênero, portanto, de discurso, solto e afluente, arguto nos pensamentos, soante nas palavras, há naquele gênero epidíctico que dissemos ser próprio dos sofistas, mais adequado à pompa que à peleja, destinado ao ginásio e à palestra, desprezado e expulso do fórum.” (*Dulce igitur orationis genus et solutum et affluens, sententiis argutum, verbis sonans est in illo epidictico genere quod diximus, proprium sophistarum, pompae quam pugnae aptius, gymnasiis et palaestrae dicatum, spretum et pulsum foro*) (Cic. *Orat.* 13.42).

¹²⁹ Pease sugere que essa atividade se configurou como um treinamento apropriado ao fim em questão quando, em seu texto, indaga: “[...] qual melhor treinamento, do ponto de vista sofístico, do que tal exercício de defender o indefensável ou salvar os universalmente rejeitados?” ([...] *what better training, from the sophistic standpoint, than this exercise of defending the indefensible or salvaging the universally rejected?*) (PEASE, 1926, p. 31).

ligados aos sofistas do período clássico, o que compreende não só o ensino retórico, mas também um gosto pelo paradoxo e um prazer no argumento inesperado.

Empenhando-se em demarcar as principais linhas do pensamento sofístico concernentes à retórica, Pernot (2005, p. 13), após discutir algumas sentenças de Protágoras, afirma que as concepções desse sofista sugerem a inexistência da verdade ou da justiça determinada de maneira absoluta à qual o discurso precisa se ajustar, sendo elas, de fato, engendradas por meio e na própria linguagem. Subjaz a determinadas práticas sofísticas — à técnica de fazer, pela linguagem, as coisas menores parecerem grandiosas, por exemplo — uma ponderação acerca do discurso nos momentos em que a discussão considerada não está fundamentada em demonstrações científicas, mas no domínio das probabilidades, contexto em que a verdade não é reconhecida de maneira prévia e independente da linguagem (PERNOT, 2005, p. 13). É nesse sentido que, pensando em uma concepção sofística da retórica, “[...] o presente e, em particular, o presente da enunciação produzido por este último [o discurso] é incluído na cadeia [linguística] e não pode constituir uma exceção a ela” (CASSIN, 2017, p. 145).¹³⁰ A fim de ser desenvolvida a discussão sobre a noção sofística do discurso como instância constitutiva da verdade, é oportuno considerar o discurso *Sobre o não-ser ou sobre a natureza*, de Górgias de Leontinos, pois, de acordo com a visão de Cassin (2005, p. 17), esse tratado é um texto paradigmático da sofística no sentido de implicar, já em seu título, que tratar da natureza não significa tratar do ser, mas sim do não-ser. Recorrer-se-á, para isso, sobretudo às leituras do tratado que Cassin (2005) realiza.

Górgias nasceu em Leontinos, na Sicília, nos anos de 480 a.C., ocupou, em 427 a.C., o cargo de embaixador em Atenas, ensinou retórica e proferiu inúmeros discursos em várias cidades gregas e na Tessália (PERNOT, 2005, p. 15), tendo, portanto, dedicado parte significativa de sua vida à prática e ao treinamento retóricos. De seus trabalhos, apenas quatro chegaram aos nossos dias: o *Sobre o não-ser ou sobre a natureza*; o *Elogio à Helena*; a *Defesa de Palamedes* e a *Oração Fúnebre* (PERNOT, 2005, p. 15-16). O texto original da primeira obra, tópico de nossa discussão, na verdade, não sobreviveu até os nossos dias, tendo-se acesso atualmente apenas a duas paráfrases do tratado, uma inserida na obra *Adversus Mathematicus* (7.65-87), de Sexto Empírico¹³¹, e outra em um tratado que foi transmitido junto à obra de Aristóteles, mas não é deste autor, chamado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* (979 a12-980

¹³⁰ [...] the present, and in particular the present of enunciation as produced by the latter, is included in the chain and cannot form an exception to it (CASSIN, 2017, p. 145).

¹³¹ O título *Sobre o não-ser ou sobre a natureza* é conservado nessa versão do tratado, a de Sexto Empírico (CASSIN, 2005, p. 16).

b22), ao qual, em geral, se faz referência através da sigla *MXG* (DINUCCI, 2008, p. 5-6). O autor, ao longo do tratado, busca defender três teses: nada é; se é, é incognoscível; e, se é e é cognoscível, não pode ser comunicado a outros (*MXG*, 979 a12).¹³² O tratado gorgiano é entendido por Cassin (2005, p. 17) como um contradiscurso de outro já realizado, o *Poema* de Parmênides, que, para a autora (CASSIN, 2005, p. 17) é matriz “de toda a ontologia platônico-aristotélica sob a qual vivemos”.

No texto parmenídico, do qual hoje sobrevivem apenas dezenove fragmentos, um jovem é levado por corcéis ao encontro de uma determinada deusa, que o acolhe e afirma que ele deverá aprender sobre o núcleo da verdade genuína, as crenças dos mortais, nas quais, segundo a divindade, não há verdade legítima, e, ainda, acerca de “[...] como as aparências/ têm aparentemente ser, passando todas através de tudo” (fr. 1.24-32, tradução de José Gabriel Trindade Santos).¹³³ A deusa, então, introduz ao jovem o que, segundo ela, são as únicas duas vias existentes de investigação: uma que é, que não pode não ser, um trajeto de confiança, pois envolve a verdade; e outra que não é e que não pode ser, indicando a divindade que o jovem evite esse último rumo, tendo em vista não ser possível que ele conheça aquilo que não é (fr. 2.1-8).

No título mantido por Sexto Empírico em sua versão do tratado de Górgias, já se observa uma inversão daquele conferido às obras da maioria dos filósofos que se dedicaram a produzir um texto sobre a natureza, tendo em vista que todos eles — físicos, ou fisiólogos, grupo que compreende Parmênides — entendem por natureza o ser, isto é, “aquilo que cresce e vem assim à presença” (CASSIN 2005, p. 16).¹³⁴ Efetivamente, cada tese de Górgias se reporta às ideias parmenídicas (CASSIN, 2005, p. 17), que, por sua vez, são, em síntese: que o ser é (e não é possível que não seja) e o não-ser não é (e é necessário que não seja), e que esse ser é cognoscível, pois o caminho do não-ser não pode ser conhecido, tendo em vista que é a mesma coisa pensar e ser (fr. 2-3.1).

Após discutir os possíveis sentidos do verbo ser (*estín*, em grego) no contexto da primeira tese gorgiana, isto é, que nada é (*MXG*. 979 a12-15), Cassin (2005, p. 22) defende que, apesar

¹³² Considerando que a paráfrase de Sexto faz uso das formulações de Górgias com fins céticos, isto é, extinguir o critério da verdade (CASSIN, 2005, p. 18), não sendo, portanto, conveniente aos nossos propósitos imediatos de discutir as proposições sofísticas características, fundamentamo-nos, para realizar esta discussão, na versão do tratado contida em *MXG*, tendo em vista que, nela, é tecida uma crítica sofística da ontologia (CASSIN, 2005, p. 39). Importa comunicar também que nos baseamos na tradução de tal paráfrase realizada por Paulo Pinheiro, inserida na edição brasileira da obra de Cassin (2005).

¹³³ [...] ὡς τὰ δοκοῦντα/ χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα (fr. 1.31-32).

¹³⁴ De acordo com Dinucci (2008, p. 7), um elemento compartilhado entre os comentadores de Górgias é o de que o sofista contraria, com as teses de seu *Tratado*, Parmênides e seu pupilo Melisso, entretanto, o autor — leia-se, Dinucci (2008, p. 7) — busca defender, em seu artigo, que o texto de Górgias não se destina somente a esses e sim contra qualquer sistema filosófico que compreenda “uma ontologia positiva”.

de Górgias não seguir o caminho do não-ser, acatando a recomendação da deusa existente no *Poema*, mesmo para evitar a via impedida, a do não-ser, é preciso apontá-la como tal. Em outros termos, afirmar que o não-ser não é, já implicaria dizer que o não-ser é algo, ou seja, o próprio não-ser.¹³⁵ Conforme o que explana Cassin (2005, p. 33), tendo em vista que “o não-ser é não-ser” (*ei tò mè eînai ésti mè eînai*), as duas expressões (o não-ser como sujeito e o não-ser como predicado) passam a não ser mais idênticas no português e sobretudo no grego, língua em que, o predicado, nesta sentença, segundo o que a pesquisadora explica, só pode ser reconhecido pela ausência do artigo. Este, cuja presença é obrigatória perante o sujeito, sugere que asserções de um sujeito inseridas em afirmações de identidade indicam uma hipótese de existência ou que, “para dizer ‘o não-ser é não-ser’, é necessário já antes ter proferido: ‘o não-ser é’” (CASSIN, 2005, p. 33). Na língua grega, a diferença entre o não-ser enquanto sujeito e essa mesma expressão como predicado é, portanto, materializada na própria presença do artigo diante do sujeito, denunciando a existência de ambiguidade nas sentenças de identificação. Logo,

O efeito-limite produzido por Górgias, com essa tese do *Tratado do não-ser*, é o de mostrar que, se o texto da ontologia é rigoroso, isto é, se ele próprio não constitui uma exceção em relação à regra que ele instaura, então é um texto sofístico. Duplamente: primeiro porque toda a identificação do ser, tal como se prova pela do não-ser, apoia-se em um equívoco entre cópula e existência, eternamente característico do sofisma. Em seguida porque o próprio ser [...] é *de facto* produzido como um efeito de linguagem, e dessa linguagem que opera no poema: o ser da ontologia nada mais é do que um efeito do dizer (CASSIN, 2005, p. 34, grifos da autora).

Em última instância, dizer que “nada é”, conforme lê Dinnuci (2008, p. 8), corresponde a afirmar que as coisas não possuem essência, demonstrando Górgias que todo o discurso que busque o fundamento da verdade está predestinado a se contradizer — como faz, acrescentamos, o discurso parmenídico, de acordo com as demonstrações.

No poema, é afirmado que é preciso que o ser e o pensar sejam (fr. 6.1), delimitando-se, assim, um vínculo entre ser, dizer e pensar. É estabelecida, ainda, uma identificação entre o “pensar” e o “dizer”, pois ambos são definidos de modo negativo para o não-ser — segundo a deusa, o jovem não poderá conhecê-lo, realizá-lo e nem dizê-lo (fr. 2.5-8) — e positivo ao ser (fr. 6.1). Enquanto o caminho do não-ser não pode ser pensado e dito, o do ser pode.¹³⁶ Dessa relação, Górgias, para Cassin (2005, p. 38), deduz que, se assim ocorre, se o não-ser não pode ser dito e pensado, ninguém diria o que é falso, pois, nesse caso, tais coisas passariam a ser,

¹³⁵ “O ponto de partida do engajamento filosófico é então uma proposição do tipo ‘não é não é’, ou ‘o não ser é não ser’” (CASSIN, 2005, p. 22).

¹³⁶ Cassin (2005, p. 37) esclarece que o sentido de “pensar”, nesse caso, se refere ao objeto de pensamento, sendo a leitura da proposição parmenídica feita por Górgias a de que é o mesmo ser e ser objeto de pensamento.

tendo em vista que aquilo que é visto ou ouvido apenas é a cada momento em que é representado (*MXG*, 980 a10). Afirmá-lo não significa, na leitura de Cassin (2005, p. 38), que o falso não exista, mas que “uma mentira, um erro, uma ficção existem tanto quanto o verdadeiro tão logo os proferimos”. Se, de acordo com as regras fixadas no *Poema*, é suficiente que seja pensado e dito para ser e, ainda, que seja dito para ser pensado, logo, o ser parmenídico é indiscernível do não-ser, ou seja, “se o *pseudos* não existe, é porque ele existe tanto quanto o verdadeiro, exatamente como o não-ente existe assim como o ente” (CASSIN, 2005, p. 38).

Essa indiscernibilidade entre o ser e o não-ser corresponde a uma proposição específica da sofística:

As duas principais afirmações do poema: o ser é, o não-ser não é, e a identidade ou copertencimento do ser e do pensar (Se Parmênides) bastam para produzir a tese característica da sofística: a impossibilidade de distinguir, do ponto de vista do ser, o verdadeiro do falso (então Górgias)” (CASSIN, 2005, p. 39).¹³⁷

O único critério, portanto, para ser e para ser verdade torna-se o dizer, sentido compreendido pelo termo “logologia”.¹³⁸ Para usar as palavras de Cassin (2005, p. 39), “o ser é um efeito do dizer”. Se, portanto, basta ser dito ou pensado para ser e o não-ser pode tornar-se ser quando dito ou pensado, ainda que fossem, as coisas não seriam, para nós, cognoscíveis (*MXG*, 480 a15), posto que, como sugerido no tratado, não seria possível a enunciação, em um discurso, de algo que foi visto.

Como efeito do dizer, o ser não é compreendido de modo prévio, independente do discurso, mas é, antes, por este engendrado. Por esse sentido, não existe uma realidade definida de uma vez por todas, havendo, porém, uma ética que se faz a cada situação, que, por sua vez, de acordo com Pernot (2005, p. 13), é sugerida pelo *kairós*, o momento crítico, assunto tratado pelos sofistas com frequência. O termo, um dos mais intransponíveis das palavras gregas, próprio à temporalidade sofística, como entende Cassin (2017, p. 148), refere-se à meta, na medida em que esta é inteiramente subordinada ao instante, é o momento em que se apresentam as alternativas, o de escolha entre a vida e a morte para o doutor, o da seta lançada para o

¹³⁷ Cabe, aqui, atentar-nos às diferenças entre as demonstrações de Sexto Empírico e as do autor anônimo de *MXG* a respeito da segunda tese de Górgias. Nas de Sexto, a dedução não é dependente das proposições de Parmênides; o autor deduz que o ser é incognoscível, não porque é suficiente que ele seja pensado para ser (como conclui o anônimo do *MXG*), mas porque o ser não é pensado, tendo em vista que, para Sexto, se o pensamento fosse ser, o não-ser não seria pensado, mas ele é (CASSIN, 2005, p. 38). Enquanto em *MXG*, de acordo com Cassin (2005, p. 38-39), o caráter incognoscível do ser é demonstrado pela inviabilidade de se discernir o falso da verdade, Sexto, em sua paráfrase, mostra a incognoscibilidade do ser porque entende existir, no sentido de ser identificável, as sentenças e coisas fictícias, sendo possível observar, diante disso, uma distinção entre uma crítica sofística (em *MXG*) e uma crítica cética (no texto de Sexto) da ontologia.

¹³⁸ O termo é empregado por Cassin para designar a performance do ser, isto é, a sua existência apenas como produção discursiva, e é um empréstimo de Friedrich Novalis (CASSIN, 2016, p. 34), romancista alemão que viveu no fim do século XVIII.

arqueiro, entre o acerto e o erro. Com o *kairós*, um caso específico se coloca, sendo qualquer invenção, portanto, única, tendo em vista que é totalmente ajustada para aquele caso (CASSIN, 2017, p. 149). Deliberando acerca da presença do conceito grego no discurso, Cassin (2017, p. 151) afirma que este, vinculado ao *kairós* — nesse caso, ao momento oportuno apreendido pelo orador — atinge a sua meta prontamente, advérbio (em grego, *parakhréma*) cuja etimologia significa, segundo a autora, “disponível para uso”, remetendo àquilo que está pronto para se lidar, que possui a utilidade de um recurso acessível a todo momento. Para Cassin (2017, p. 144), supondo que exista um caráter propriamente sofístico da retórica, isso implicaria identificar algo como uma “retórica do tempo”, isto é, do *kairós*.

Um dos traços fundamentais da retórica do tempo, segundo Cassin (2017, p. 149), é a prática do improviso. A presença de improvisações, como também de cantos e teatros atípicos era esperada nas apresentações públicas promovidas pelos sofistas, tendo sido o virtuosismo emblemático de seus discursos (PERNOT, 2005, p. 189). A discussão a respeito da origem do discurso improvisado ocupa um lugar significativo no contexto das biografias produzidas por Flávio Filóstrato de Lemnos, inseridas em sua obra *Vidas dos sofistas*. O trabalho reúne, em dois livros, informações tanto sobre filósofos reconhecidos como sofistas quanto de sofistas propriamente assim referenciados (Philostr. VS. 1.480), constituindo-se de cinquenta e oito biografias. A obra, cuja data de conclusão se situa entre 230 e 238 d.C., é dedicada a Antônio Gorgiano, que foi imperador por apenas 22 dias em 238 a.C. e, em momento anterior, cônsul (SORIA, 1999, p. 7-8). O biografista (Philostr. VS. 1.480), ponderando sobre o surgimento da improvisação, considera ter sido Ésquines, embaixador, advogado e orador público, aquele quem mais desempenhou a prática e Górgias, por sua vez, o pioneiro do discurso improvisado (Philostr. VS. 1.480). Fundamentando-se nesse espaço de relevo que concede Filóstrato ao tema, Cassin (2017, p. 144) defende que, embora possam existir diferenças entre a Segunda Sofística, que possui por precursor Ésquines, e a Primeira, estabelecida por Górgias, tais fundadores possuem, ao menos, o improviso como atributo comum. O autor de *Vidas dos sofistas* (Philostr. VS. 1.482) narra que, em Atenas, Górgias pediu que o público lhe propusesse um assunto e assim cedeu, pela primeira vez, tal possibilidade aos ouvintes, sugerindo que conhecia todas as coisas e que sabia falar sobre qualquer tema.¹³⁹ Plínio, o Jovem, relata impressões semelhantes a respeito das apresentações orais do sofista Iseu, afirmando que

¹³⁹ Para relatos similares que marcam a prontidão oratória de Górgias de Leontinos, cf. Cic. *De Or.* 1.103; Cic. *Inv. rhet.* 1.7; Quint. *Inst.* 2.21.21. Essa competência sofística é reconhecida, ainda, em Polemo, um dos biografados em *Vidas dos sofistas*, por Filóstrato (VS. 1.543-544) que, relacionando a opinião de alguns a respeito do local de sepultamento do orador, considera ser a informação mais verossimilhante a de que ele foi sepultado

Ele sempre fala de improviso, mas tal qual tivesse elaborado por muito tempo, sempre em língua grega, ou melhor, em Ático. [...] É ele que propõe a maioria das controvérsias, concede a escolha aos ouvintes e, muitas vezes, até o posicionamento. Levanta-se, veste a toga e começa. De pronto do fundo de seu pensamento chegam quase ao mesmo tempo até sua mão as palavras todas – e que palavras! – escolhidas e elaboradas. Revela-se muita leitura em seus improvisos, muita composição escrita. [...] Sua memória é inacreditável: ele repete com clareza aquilo que disse de improviso e não escorrega em uma só palavra. Ele alcançou tamanha técnica por meio do estudo e da exercitação (Plin. *Ep.* 2.3.1-4, tradução de Kátia Regina Giesen).¹⁴⁰

A fala de Iseu é qualificada, por Plínio, como *ex tempore*, isto é, improvisada, atributo evidenciado na possibilidade, concedida pelo sofista ao público, de escolha, não somente do assunto da controvérsia, mas também da posição a ser tomada. Referenciado como extemporâneo, ou seja, do tempo ou do momento, o ato de improvisação se configura como categoria-chave que sumariza traços do *lógos* sofístico (CASSIN, 2017, p. 144). De fato, o termo “sofista” pressupôs, no contexto da Segunda Sofística, a habilidade de elaborar uma declamação improvisada diante de qualquer público, seja este um imperador ou uma classe de estudantes (ANDERSON, 2007, p. 339). No texto de Plínio, o improviso é manifestado, ainda, no caráter imediato (*statim*) com que as palavras vão do pensamento de Iseu ao seu uso (*ad manum*). Essa representação nos estimula a pensar a improvisação sofística como ato treinado e calculado, não se referindo, portanto, a uma prática irrefletida, como a palavra poderia implicar a princípio, afinal, Iseu improvisa, “mas tal qual tivesse elaborado por muito tempo”; suas palavras, apesar de estarem, de imediato, disponíveis ao seu uso, são “escolhidas e elaboradas” e, em seus improvisos, manifesta-se “muita composição escrita”.

Essa prontidão oratória poderia ser desenvolvida pelo treinamento da defesa de dois lados conflitantes de um mesmo caso. A prática da antilogia, gênero do discurso a favor e contra uma mesma matéria se originou, na verdade, do próprio exercício escolar destinado a desenvolver, nos alunos, a variação argumentativa e outros movimentos necessários ao retor (DANDREY, 1997, p. 15). O ensino sofístico buscou preparar os estudantes à fala pública e, nesses discursos, à defesa de ambos os lados de uma questão ou, inclusive, os dois lados de maneira sucessiva (PEASE, 1926, p. 31). Essa habilidade ambidestra do orador é aplicada na prática laudatória paradoxal, considerando que, segundo Pernot (2005, p. 13-14), introduzidos na reversibilidade

em Laodiceia, contando-nos, além disso, que o sofista encontrava-se apto a declamar mesmo de seu próprio túmulo.

¹⁴⁰ [...] *dicit semper ex tempore, sed tamquam diu scripserit. Sermo Graecus, immo Atticus [...] Poscit controversias plures; electionem auditoribus permittit, saepe etiam partes; surgit amicitur incipit; statim omnia ac paene pariter ad manum, sensus reconditi occursant, verba - sed qualia! - quaesita et exculpta Multa lectio in subitis, multa scriptio elucet. [...] Incredibilis memoria: repetit altius quae dixit ex tempore, ne verbo quidem labitur. Ad tantam ἔξιν studio et exercitatione pervenit [...] (Plin. *Ep.* 2.3.1-4, grifos nossos).*

de argumentos,¹⁴¹ considerava-se que os sofistas eram aptos a expandi-los e reduzi-los conforme o seu propósito, ou seja, tornar, por exemplo, por meio de seu próprio discurso, as coisas pequenas grandiosas e as grandiosas pequenas.¹⁴² O movimento sofístico, de acordo com esse mesmo autor (PERNOT, 2005, p. 14), em sua face provocadora das discussões baseadas em declarações científicas e proposições consideradas evidentes, é fundamentado, em certa medida, no contexto do tribunal em que os discursos se opõem, de maneira que a verdade e a justiça são delimitadas apenas ao desfecho dos debates e não engendradas *a priori*. De fato, para Dandrey (1997, p. 15), a antilogia torna evidente uma “indiferença em relação à verdade e à realidade”.¹⁴³

Os conceitos elucidados de *kairós*, improvisação e antilogia reportam-nos novamente à concepção de logologia, à prevalência do dizer sobre o ser: o *kairós*, aplicando-se ao discurso e fazendo com que este atinja seu objetivo, liga-se ao instante e não a parâmetros definidos de uma vez por todas; a fala *ex tempore*, ao implicar uma perspectiva de *lógos* que está sempre à mão do orador, pronto para uso e adaptado a um momento específico, relativiza a noção de um princípio universal ao qual o discurso deve se referir; e a antilogia, na medida em que corresponde a uma competência oratória de argumentar a favor e contra uma mesma questão, sugere, mais uma vez, um descompromisso com a verdade em seu sentido estrito anterior ao discurso. Na verdade, de acordo com Cassin (2017, p. 145), esse próprio conceito de logologia, também nomeada pela autora como cronologia — o que significa dizer que o tempo é o “princípio atuante ou eficiente do discurso” — resulta em um conjunto de propriedades da retórica do tempo. Estes compreendem, conforme o que diz a pesquisadora (CASSIN, 2017, p. 150-151), dentre outros, os conceitos que foram aqui explanados, o de abertura de possibilidades do *kairós*, a improvisação e a inversão.

Uma das propriedades do *lógos* sofístico consiste justamente no imediatismo. Essa propriedade faz do discurso algo inesgotável, não sendo, portanto, o poder do discurso gasto à medida em que é utilizado, o que significa, em outros termos, que, “a riqueza real consiste em

¹⁴¹ Aulo Gélío (NA. 17.12.1) afirma que Favorino, ao buscar as virtudes de Tércites e elogiar as febres quartãs, falou coisas elegantes e difíceis por dois lados, tanto a favor como contra as matérias.

¹⁴² Esse procedimento é mencionado por Isócrates. O orador, em seu *Panegírico*, afirma que, tendo em vista que os discursos possuem uma natureza a partir da qual se pode falar sobre os mesmos assuntos por meio de diversos modos, fazer das matérias pequenas grandes e destas, por sua vez, menores, narrar aquilo que é antigo de maneira nova e dissertar sobre um ocorrido recente tradicionalmente, não é recomendável se esquivar do que já foi dito e sim buscar falar melhor do que as pessoas que o disseram (Isoc. *Paneg.* 8). De fato, é o que o orador afirma que desenvolverá nos discursos *Helena* e *Busíris*, como verificaremos.

¹⁴³ *Ce genre de discours [antilogia] pour et contre un même objet manifestait l'indifférence à la vérité et à la réalité [...]* (DANDREY, 1997, p. 15).

ter sempre o *lógos* à mão, em *ser orador*” (CASSIN, 2017, p. 151, grifo nosso).¹⁴⁴ Fazendo frente a uma tal concepção de *lógos* está a ontologia, para a qual falar é guardar e reunir (CASSIN, 2017, p. 151). De outra maneira, o discurso, em uma concepção ontológica, é um todo que se estende no sentido de haver um plano e, em uma perspectiva mais estrita, é constituído por tropos e metáforas, lugares do dizer (CASSIN, 2005, p. 148). Efetivamente, a sofística posiciona o tempo contra o espaço e isso compreende, de acordo com Cassin (2017, p. 151), uma série de prevalências: uma leitura do ser face a outra, o gasto contra a acumulação, uma perspectiva do *lógos* contra a outra, isto é, a primazia do *lógos* sobre o ser ou a do ser sobre o *lógos*, sendo, no primeiro caso, falar o critério do ser e, no segundo, o ser o critério do dizer.

Esse antagonismo entre a ontologia e a sofística envolve a própria prática do elogio paradoxal. No *Banquete*, de Platão, Erixímaco, um dos convidados, afirmando ter encontrado um louvor ao sal, mostra-se surpreso diante da existência de uma porção significativa de pessoas que se dedicaram a assuntos desse gênero, mas, ao mesmo tempo, de ninguém que tenha celebrado o amor:

Se passares em revista os sofistas de valor, verás como Herácles e outros é que [sic] eles enaltecem em suas composições em prosa, tal como fez, por exemplo, o excelente Pródico. Nada disso é de admirar, pois recentemente me caiu nas mãos um magnífico elogio do sal, às luzes de sua utilidade. E assim verás que já foram celebradas muitas coisas do mesmo gênero. Ora, aplicando-se tanta gente a temas dessa natureza, não se compreende que até hoje ninguém se atrevesse a cantar o valor de Eros, com o que fica esquecido um deus tão poderoso (Pl. *Symp.* 177b-177c, tradução de Carlos Alberto Nunes).¹⁴⁵

São evidentes, a partir dessa referência a produções como a celebração ao sal, a abundância e a posição consolidada dos *parádoxa enkómia* à época de Platão (BURGESS, 1902, p. 160). Segundo a leitura de Dandrey (1997, p. 15-16), Platão, no texto, posiciona o elogio paradoxal como um lugar, no contexto da retórica, do qual a filosofia tira proveito com o intuito de se definir por abstração. A propósito do elogio paradoxal que Alcibíades tece a Sócrates ao desfecho do diálogo, Dandrey (1997, p. 17) defende que o primeiro, como construído por Platão, emprega recursos do elogio paradoxal por meio de uma maneira também paradoxal, não se tratando, nesse caso, de lidar com uma matéria baixa com um tom falsamente sério; mas, antes, de manipular, a partir de um tom de brincadeira zombeteiro, um tema profundo e

¹⁴⁴ *In other words, real wealth lies in always having the logos ready to hand, in being an orator* (CASSIN, 2017, p. 151, grifo nosso).

¹⁴⁵ *αὐτὸ σκέψασθαι τοὺς χρηστοὺς σοφιστάς, Ἡρακλέους μὲν καὶ ἄλλων ἐπαίνους καταλογάδην συγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος—καὶ τοῦτο μὲν ἦττον καὶ θαυμαστόν, ἀλλ’ ἔγωγε ἤδη τινὶ ἐνέτυχον βιβλίῳ ἀνδρὸς σοφοῦ, ἐν ᾧ ἐνήσαν ἄλλες ἐπαινον θαυμάσιον ἔχοντες πρὸς ὠφελίαν, καὶ ἄλλα τοιαῦτα συχνὰ ἴδοις ἂν ἐγκεκομισμένα—τὸ οὖν τοιούτων μὲν περὶ πολλὴν σπουδὴν ποιήσασθαι, ἔρωτα δὲ μηδένα πω ἀνθρώπων τετολημκέναι εἰς ταυτηνὴ τὴν ἡμέραν ἀζίως ὑμνήσαι· ἀλλ’ οὕτως ἡμέληται τοσοῦτος θεός* (Pl. *Symp.* 177b-177c).

valorizado. Nesse caso, o filósofo volta essa prática sofisticada ao seu interesse, opondo-se à oratória paradoxal (DANDREY, 1997, p. 17).

Nos próprios *Elogios da negligência* de Frontão, como examina Fleury (2002, p. 124), o esquema de referências existente pode implicar uma reprovação da filosofia, embora o embate entre esta e a retórica não seja explícito nessa peça laudatória. No louvor, que, na verdade, corresponde a uma missiva de Frontão enviada a Marco Aurélio, procura-se convencer, de maneira geral, das boas consequências resultantes das ações negligentes. São promovidas, no segundo parágrafo, demonstrações para a defesa de que a diligência é mais perigosa do que a negligência (Fronto, *Laudes* 2.2). Parte significativa do texto, aliás, consiste em demonstrar, com o emprego de algumas imagens e referências, a prevalência da segunda sobre a primeira. Afirma-se que as plantas podadas e, em geral, cuidadas com diligência são rastejantes ou pouco levantam seus topos, ao passo que as negligenciadas, ao contrário, têm suas copas nas nuvens (Fronto, *Laudes* 2.4). Além disso, os que possuem comportamento diligente são preteridos, como a formiga frente ao leão na proveniência e conservação de alimentos e a aranha quando confrontada com Penélope e Andrômaca na tecelagem (Fronto, *Laudes* 2.5), recuperando-se a representação antiga de ambas as personagens mitológicas como valorizadas tecelãs (cf. Hom. *Il.* 6.456; 6.490-491; 22.440-441; Hom. *Od.* 2.93-105). São inseridas, nessa *laus*, propriedades de uma dicotomia presente, com frequência, na correspondência de Frontão, entre a Fortuna, encarnada na negligência no contexto do elogio, e a Razão, sustentada pela diligência (FLEURY, 2002, p. 131). De acordo com Fleury (2003, p. 45, nota 5), esse jogo entre a Fortuna e a Razão, inserido em diversas cartas do *corpus* frontonino, descrevem a dicotomia entre a filosofia e a retórica. Constatou-se, nas missivas, que a perspectiva de retórica de Frontão é elaborada no seio de uma dicotomia com a filosofia, servindo esta disciplina à definição da retórica por confronto (FLEURY, 2003, p. 17).¹⁴⁶

Considerando a definição fornecida por Menandro, o retor, à classificação dos *parádoxa enkômia*, cujo caso emblemático é o louvor aos países áridos, improdutivos, secos ou arenosos, o que remete a um parâmetro elogiável que está sob as aparências, o tratadista nos lembra que o elogio paradoxal é também um gênero filosófico (PERNOT, 1993, p. 540). Efetivamente, houve uma popularidade do encômio paradoxal entre os filósofos. Segundo Aulo Gélcio (*NA.* 17.12.1), as questões triviais foram objeto de atenção não só dos sofistas, mas também de

¹⁴⁶ Importa ressaltar que tal antagonismo possui nuances, afinal, assim como a maior parte dos oradores da Segunda Sofística, Frontão teve professores adeptos à filosofia, de maneira que seu conhecimento acerca da disciplina e de seus precursores representa um significativo interesse do retor por esse campo (FLEURY, 2003, p. 17).

filósofos, grupo de que Favorino é representativo, ao ter se empenhado em descobrir as virtudes de Tércites ou ao ter elogiado as febres quartãs.¹⁴⁷

Pode-se perguntar, neste ponto, como pode o elogio paradoxal ser, ao mesmo tempo, um gênero filosófico e uma categoria a partir da qual a própria filosofia se define por distinção, como foi verificado. Ocorre que, segundo Pernot (1993, p. 541), mesmo quando escrito por um filósofo, o encômio paradoxal resiste aos interesses que a filosofia deseja impor ao elogio e, nesse sentido, ele é propriamente sofístico.¹⁴⁸ A fim de tornar mais inteligível a discussão sobre tal movimento, pode-se recorrer à própria imposição que realizou a filosofia sobre a sofística como um todo, de modo que, como se notará, essa filosofia desejante de se estabelecer por oposição ao *lógos* sofístico e, de modo mais estrito, ao elogio paradoxal trata-se, de fato, da filosofia especificamente platônica.

Fazer menção a uma “retórica sofística” é, se não ser platônico, remeter, ao menos, ao platonismo, considerando que seja provável que Platão foi quem falou, pela primeira vez, no termo *rhetoriké*, em seu *Górgias*, escrito em cerca de 385 a.C. (CASSIN, 2005, p. 145-146). No início do diálogo, Querefonte pergunta a Polo acerca de qual arte Górgias entende a fim de que se possa referenciá-lo propriamente e, tendo em vista que Polo não se dedica a responder à pergunta, mas, antes, louvar a arte, Sócrates passa a se dirigir ao próprio Górgias:

Sócrates – [...] Polo, te havendo perguntado Querefonte em que arte Górgias é experiente, elogias a sua arte como se alguém a tivesse diminuído, porém não declaraste qual ela seja.

Polo – Não respondi que é a mais bela?

Sócrates – Respondeste; mas ninguém te interpelou sobre o valor da arte de Górgias, porém qual seja ela e que nome, por isso, devemos dar a Górgias. Assim como respondeste antes a Querefonte, com clareza e concisão quando ele se dirigiu a ti, declara-nos agora qual é a arte de Górgias e que nome devemos dar a este. Mas é preferível, Górgias, que tu mesmo fales. Por que modo deves ser designado, como profissional de que arte?

¹⁴⁷ “Matérias infames, ou como alguns preferem chamar desonrosas, que os gregos chamam *adóxous hypothéseis*, não apenas os antigos sofistas, mas também os filósofos encararam. E o nosso amigo Favorino se lançava a essas matérias com excessivo prazer, ou considerando-as adequadas para estimular seu engenho ou executando suas argúcias e domando as dificuldades pela prática, assim como, quando buscou os louvores de Tércites e quando elogiou as febres que recorrem a cada três dias (as febres terças), sem dúvida disse muitas coisas interessantes e nada fáceis de inventar em cada uma das causas, e as deixou escritas em livros” (Gell. NA. 17.12.1-2, tradução inédita gentilmente cedida por Leni Ribeiro Leite). (*Infames materias, sive quis mavult dicere “inopinabiles,” quas Graeci ἀδόζους ὑποθέσεις appellant, et veteres adorti sunt, non sophistae solum, sed philosophi quoque, et noster Favorinus oppido quam libens in eas materias se deiciebat, vel ingenio expurgificando ratus idoneas vel exercendis argutiis vel edomandis usu difficultatibus; sicuti, cum Thersitae laudes quaesivit et cum febrim quartis diebus recurrentem laudavit, lepida sane multa et non facilia inventu in utramque causam dixit eaque scripta in libris reliquit*) (Gell. NA. 17.12.1-2).

¹⁴⁸ Discorrendo a respeito de Dião de Prusa, Filóstrato (VS. 1.487) afirma que *O Euboico*, *O elogio ao papagaio* e todos os outros seus trabalhos acerca de assuntos menores devem ser tidos como nada além do que produções sofísticas, tendo em vista que, segundo o biografista, é característico de um sofista tratar de temas dessa sorte com seriedade.

Górgias – De retórica, Sócrates (Pl. *Grg.* 448e-449a, tradução de Carlos Alberto Nunes).¹⁴⁹

No diálogo, Platão realiza uma identificação entre a retórica e a sofística. Essa conformidade funciona, para o filósofo, de acordo com a leitura de Cassin (2005, p. 147), tanto como uma estratégia de apartar o sofista da área da filosofia e de sua história, confinando-a restritamente ao âmbito do ensino e da cultura, quanto como forma de pensar a retórica sofística, se há uma, apenas de acordo com uma posição de uma proto-rétorica, “segundo”, para usar os termos da autora, “o estatuto epistemológico de ‘ainda não’”.¹⁵⁰ O desdobramento mais considerável dessa cunhagem do termo pela filosofia pode ser enunciado por meio da tese: “a retórica é a invenção da filosofia para domesticar – para especializar – o tempo no discurso” (CASSIN, 2005, p. 147). Isso significa que o discurso passa a ter, como critério, o espaço e a este se limita, ou seja, o discurso passa a corresponder a um plano e é constituído de tropos e metáforas; trata-se de passar da apreensão do *kairós* aos lugares do bem dizer (CASSIN, 2005, p. 147).

Identificamos, aqui, uma das demonstrações da tese defendida por Cassin (2005) em sua obra, a de que a sofística faz parte da história da filosofia, a despeito da tentativa platônica de excluí-la desse campo. Sendo um discurso a partir do qual a filosofia busca se delinear por contraste, as celebrações paradoxais se inserem, mesmo enquanto produções sofísticas, na história da filosofia em certa medida, no sentido de que essa modalidade oratória participa de um contexto mais amplo de anseio da filosofia em acomodar a sofística fora do discurso filosófico. A ruptura promovida pelos elogios paradoxais entre a linguagem e a realidade se insere, pois, nesse cenário mais abrangente, o que significa dizer que tal rompimento implica uma desestabilização do ser em sua acepção restrita anterior e independente do dizer, processo este engendrado pelo discurso sofístico, afinal, como diz Górgias, segundo a paráfrase de MXG (MXG, 480 a5), “se então nada é, as demonstrações dizem tudo sem exceção”.

Poderia ser contestada, neste ponto, a restrição exclusiva do elogio paradoxal ao cenário de embates entre a ontologia e a retórica — em especial, a sofística —, afinal, indagamos, entender o elogio paradoxal somente sob a chave de uma categoria a partir da qual a filosofia

¹⁴⁹ ΣΩ. ὅτι, ὦ Πῶλε, ἐρομένου Χαιρεφῶντος τίνος Γοργίας ἐπιστήμων τέχνης, ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην ὡςπερ τινὸς ψέγοντος, ἥτις δὲ ἐστὶν οὐκ ἀπεκρίνω.

ΠΩΛ. οὐ γὰρ ἀπεκρινάμην ὅτι εἶη ἡ καλλίστη;

ΣΩ. καὶ μάλα. ἀλλ' οὐδεὶς ἐρωτᾷ ποία τις ἡ Γοργίου τέχνη, ἀλλὰ τίς, καὶ ὄντινα δέοι καλεῖν τὸν Γοργίαν· ὡςπερ τὰ ἔμπροσθέν σοι ὑπετείναιο Χαιρεφῶν καὶ αὐτῶ καλῶς καὶ διὰ βραχέων ἀπεκρίνω, καὶ νῦν οὕτως εἰπέ τίς ἡ τέχνη καὶ τίνα Γοργίαν καλεῖν χρὴ ἡμᾶς. μᾶλλον δέ, ὦ Γοργία, αὐτὸς ἡμῖν εἰπέ τίνα σε χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης. ΓΟΡ. τῆς ῥητορικῆς, ὦ Σώκρατες (Pl. *Grg.* 448e-449a).

¹⁵⁰ Em última instância, sob uma perspectiva platônica, a retórica sofística é “[...] pensada, apesar de tudo, com Córax e Tísias, e suas disputas de demarcação sicilianas, depois com Górgias e todos os demais, apenas segundo o estatuto epistemológico de ‘ainda não’ [...]” (CASSIN, 2005, p. 147).

se estabelece por contraste não seria atribuir a essa modalidade encomiástica funções que não foram propriamente suas, esquecendo-nos de sua face lúdica? Pernot (1993, p. 543), embora reconheça a referência efetuada, nos discursos laudatórios paradoxais, à eloquência epidítica comum, defende que essa remissão não significa uma denúncia e, ainda, que entendê-lo seria conferir um caráter demasiado profundo a esse tipo de louvor, tornando-o um gênero subversivo. Para esse mesmo autor (PERNOT, 1993, p. 543), se “por um lado, ele [o elogio paradoxal] mesmo é consagrado pelo uso e é tão canônico quanto o *enkômion éndoxon* [o elogio aplicado a virtudes reconhecidas]; por outro, não é senão um jogo”.¹⁵¹ Na verdade, delineou-se, desde o surgimento do elogio paradoxal, uma ambiguidade: para Górgias, um abalo nas regras do pensamento e da expressão; para oradores como Alcídamas e Polícrates, brincadeira sem consequências¹⁵²; e, a Isócrates, um estímulo crítico de experimentação intelectual e da rigidez demonstrativa (DANDREY, 1997, p. 13-14). Partindo da reflexão acerca do uso crítico do elogio paradoxal em Platão, Dandrey (1997, p. 17) afirma ser formada uma nova classificação que confere um pouco de organização à alta variedade das produções “pseudo-encomiásticas”, distinção teórica consistente em uma alternativa entre louvores falsamente graves destinados a matérias baixas, tais como a calvície e a mosca, e os que são, a princípio, banais, mas dirigidos a um assunto sério, como a morte ou a loucura. Essa organização enfatiza uma divisa entre duas modalidades principais do elogio jocoso:¹⁵³ uma restrita a um jogo gratuito e engenhoso entre os retores profissionais e outra dos pensadores críticos, mais propensos aos louvores irônicos de matérias sérias, de maneira que observamos se delimitar uma polarização entre uma vertente sofística, a do louvor paradoxal derrisório, e uma filosófica, a do elogio paradoxal crítico (DANDREY, 1997, p. 17).¹⁵⁴ Mesmo na origem do epidítico como um todo pode ser identificado semelhante movimento pendular entre essas modalidades. Segundo a perspectiva de Pepe (2017, p. 21), o próprio nascimento desse gênero se efetuou

¹⁵¹ *D'une part, il est lui même consacré par l'usage et tout aussi canonique que l'éloge; d'autre part, il n'est qu'un jeu* (PERNOT, 1993, p. 543).

¹⁵² Importa, neste ponto, inserir a visão de Quintiliano que, discutindo sobre o estatuto de arte da retórica, afirma que aqueles que argumentaram contra a defesa de ser esta uma arte não manifestaram suas ideias reais, mas, antes, buscaram desenvolver seu engenho a partir das dificuldades proporcionadas pelos assuntos, como Polícrates em seu louvor a Busíris e à Clitemnestra (Quint. *Inst.* 2.17.4). De acordo com Pease (1926, p. 33), no entanto, não é uma tarefa fácil discernir os limites existentes entre o elogio comum e o louvor ao indigno em todo caso, pois aquilo que, a um leitor, pode corresponder a um louvor sincero destinado a uma matéria elogiável, a outro, pode parecer somente algo gratuito.

¹⁵³ Dandrey (1997, p. 17-18) afirma que esse tipo de elogio é jocoso quase em todo caso, porque, segundo ele, esse é o seu aspecto essencial, sendo provável que o encômio paradoxal direcione as brincadeiras de modo alternativo a essas duas modalidades.

¹⁵⁴ O próprio movimento da Segunda Sofística reforçou tal ramificação, delineada desde a origem dessa espécie encomiástica que, por sua vez, foi propensa a alternar entre extremidades do jogo e do paradoxo crítico ou filosófico (DANDREY, 1997, p. 32-33).

segundo uma ambiguidade: se, por um lado, Aristóteles lhe confere um elevado fim moral de exaltar a virtude e de censurar o vício (Arist. *Rh.* 1366a)¹⁵⁵, por outro, “[...] ao tornar a noção tradicional de *epideixis* coextensiva com a de elogio, ele associou o epidítico à ideia de exibição e pôs em dúvida sua utilidade” (PEPE, 2017, p. 21).¹⁵⁶ Com essa afirmação, não acreditamos que a comentadora negue à performance epidítica, funções importantes, mas, antes, que chama atenção para o fato de que a restrição efetuada, na doutrina aristotélica, da variedade das *epídeixeis* aos discursos laudatórios contribuiu, em certo grau, para que se questionassem os papéis das demonstrações oratórias.

Reconhecer, na tradição da eloquência laudatória paradoxal, determinados padrões em busca de uma síntese teórica não significa, no entanto, que, na prática encomiástica paradoxal, tais tendências não tenham coexistido e que sejam de fácil reconhecimento. Filóstrato (*VS.* 1.487), tratando de Dião de Prusa, declara que *O Euboico*, *O elogio ao papagaio* e todas as obras desse autor sobre assuntos menores devem ser consideradas como composições sofísticas, pois é próprio de um sofista se ocupar de matérias semelhantes com seriedade, implicando o biografista que a identificação entre a sofística e uma perspectiva de elogio paradoxal como um jogo gratuito não é necessária. Fleury (2002, p. 119) parece reconhecer essa concomitância de tendências no caso frontonino dos *Elogios da negligência*, afirmando que, embora o elogio paradoxal possua determinadas propriedades lúdicas, pode-se inferir, tendo como referência o louvor de Frontão, que essa variedade elogiosa assume objetivos sérios e persuasivos com frequência. O parentesco entre o elogio paradoxal e o discurso persuasivo é ambíguo, tendo em vista que, ainda que o louvor ao indigno possua uma manifesta intenção lúdica, um exame desses textos revela que tal modalidade epidítica sugere valores sérios (FLEURY, 2002, p. 121).

A seriedade é reconhecida por Pernot (2005, p. 16) no *Elogio a Helena*, de Górgias. No discurso, o orador busca revogar a acusação que pesa sobre Helena de ser a heroína a responsável pela Guerra de Troia e procura, para isso, demonstrar causas em razão das quais se deram as ações da jovem: o acaso; a obediência aos deuses e as ordens da necessidade; o rapto violento; a persuasão pelos discursos (*Gorg. Hel.* 5-6); ou, ainda, a sujeição ao amor (*Gorg. Hel.* 19). Concluindo que Helena está isenta de culpa em todos os casos (*Gorg. Hel.* 20), Górgias sugere, ao fim do elogio, que o seu discurso corresponde a um “*jeu d’esprit*”¹⁵⁷, o que significa

¹⁵⁵ Aristóteles (*Rh.* 1366a) preceitua que os fins daquele que louva ou censura são a virtude, o vício, o belo e o vergonhoso.

¹⁵⁶ [...] *by rendering the traditional notion of epideixis coextensive with that of praise, he has associated epideictic with the idea of exhibition and has cast doubt on its utility* (PEPE, 2017, p. 21).

¹⁵⁷ De fato, no último parágrafo de seu discurso, Górgias (*Hel.* 21) afirma que buscou produzi-lo para que fosse, de Helena, um louvor, mas, para ele, um divertimento (*paígnion*).

um grande esforço investido no desenvolvimento do argumento e do paradoxo, mas que, por outro lado, não anula propósitos sérios, existentes, em especial, nas demonstrações da persuasão pelo discurso, em que se examina os poderes do *lógos* (PERNOT, 2005, p. 16).

É nesse sentido, portanto, que concebemos a seriedade do discurso laudatório paradoxal: mesmo o louvor paradoxal mais inclinado ao virtuosismo oratório, que, de acordo com a classificação estabelecida por Dandrey (1997), seria, a princípio, constituinte da vertente sofisticada, gera desestabilizações sérias, que colocam em evidência o poder do *lógos*. Nos termos mais gerais do paradoxo, Colie (1966, p. 22) afirma que este — seja o que for que se faça para deslumbrar o público — causa maravilhamento por meio de, servindo-nos dos termos da autora, sua “ginástica mental”, da persuasão e mesmo de seu jogo de ideias, verdadeiras ou falsas, parecendo conciliar a autora, portanto, o deslumbramento e as desestabilizações geradas pelo paradoxo nos ouvintes. O elogio paradoxal especificamente possui, conforme a visão de Colie (1966, p. 22), tal atributo em seu intuito duplice de fascinar, no sentido de atrair o pensamento para a experiência que causa admiração, e, ao mesmo tempo, de despertar, nos ouvintes, questionamentos, conjecturas, transformações e contradições.

Logo, não se pretende, aqui, dicotomizar propósitos lúdicos e críticos assumidos pelas peças laudatórias paradoxais, tampouco conferir a essa tradição um caráter uniforme, afinal as classificações teóricas de Dandrey (1997) possuem nuances e, segundo esse autor

Capaz de usar a máscara do conformismo para o benefício da audácia intelectual — e vice-versa — bastam mudanças mínimas para que, às vezes, [o elogio paradoxal] chegue a um acordo com a confusão mental, às vezes, afie a lucidez da mente, quando não bloqueia sua oscilação pendular na posição neutra de brincadeira insignificante. E ainda em muitos casos é possível supor que ele tenha ao menos duas dessas três intenções ao mesmo tempo, sobrepostas ou combinadas em uma liga indecisa: tal argumento virtuoso de um retor faceto que escreve sem muito motivo oculto a favor de um tirano ou um vício, não deixará de abalar, involuntariamente ou não, as certezas comuns; descobrir-se-á, assim, que encoraja a dúvida e promove o ceticismo em relação à adequação da fala à realidade, à possibilidade de o homem alcançar a verdade por meio da reflexão lógica (DANDREY, 1997, p. 14).¹⁵⁸

Na prática elogiosa paradoxal, portanto, é possível que o propósito de cada caso não seja discernido de maneira categórica e que, ainda, haja, em uma mesma peça laudatória, uma concomitância de aplicações possíveis. Sendo assim, insistir no caráter sério das produções

¹⁵⁸ *Capable d'utiliser le masque du conformisme au profit de l'audace intellectuelle — et inversement — il lui suffit d'infimes infléchissements pour se retrouver tantôt pactisant avec la confusion mentale, tantôt aiguissant la lucidité de l'esprit, quand il ne bloque pas son oscillation pendulaire sur la position neutre de l'insignifiance bouffonne. Et encore dans nombre de cas est-il loisible de lui supposer deux au moins de ces trois intentions à la fois, superposées ou combinées en un alliage indécis : tel plaidoyer virtuose d'un rhéteur facétieux qui s'escrime sans guère d'arrière-pensée en faveur d'un tyran ou d'un vice, ne manquera pourtant pas d'ébranler aussi, à son insu ou non, les certitudes communes ; il se trouvera ainsi favoriser le doute et promouvoir le scepticisme envers l'adéquation de la parole à la réalité, envers la possibilité pour l'homme d'accéder à la vérité par la réflexion logique (DANDREY, 1997, p. 14).*

encomiásticas sofisticadas não significa excluir o jogo, tendo em vista que a zombaria não está ausente de sua escrita (DANDREY, 1997, p. 33). De fato, o paradoxo assume várias formas e é difícil de delimitar, sendo ora simples divertimento, ora provido de “segundas intenções sérias” (PERNOT, 1993, p. 541).¹⁵⁹

Em última instância, não buscamos investigar, neste trabalho, as intenções autorais assumidas ao longo da tradição do louvor ao indigno e sim seus legados, isto é, os próprios elogios paradoxais. Partindo das ponderações apresentadas, deduz-se que, se, por um lado, a eloquência laudatória paradoxal é polimórfica, podendo haver, em um mesmo texto, uma sobreposição de fins compreendidos entre um espectro de pólos — do mais lúdico ao mais crítico —; por outro, como nos lembra Dandrey (1997, p. 14), mesmo um argumento engenhoso de um orador que exalta de modo mais gratuito um tirano ou um vício, promove, tendo ele consciência disso ou não, uma desestabilização das certezas compartilhadas. Reportarmo-nos, neste ponto, à provocação de Erasmo de Rotterdam, em carta-prefácio ao seu *Elogio da Loucura*, dedicada a Thomas More. Após demonstrar não ter inaugurado o tratamento de matérias frívolas e citar diversos trabalhos antigos¹⁶⁰, Erasmo indaga: “Pois que injustiça, afinal, é esta de que, enquanto concedemos a todos os setores da vida as suas diversões, não se permita absolutamente nenhuma diversão aos estudos, sobretudo quando tais brincadeiras comportam elementos sérios [...]?” (EL: 2.35-37, tradução de Elaine Sartorelli).¹⁶¹

Buscamos ponderar, até aqui, sobre o funcionamento dos elogios paradoxais e situar essa espécie laudatória em um contexto mais amplo de uma concepção sofisticada de *lógos*. Constatamos, quanto a esses assuntos, que o caráter paradoxal dessa espécie laudatória consiste na aplicação de material tradicionalmente epidíptico a objetos de elevação sobre os quais o mesmo não pode ser dito, tendo em vista que são considerados como menos estimáveis pela opinião prevalente. Além disso, a partir da discussão sobre o *lógos* sofisticado, averiguamos que, embora trate de supostas frivolidades, o elogio paradoxal está longe de ser um discurso frívolo. Tais reflexões foram desenvolvidas para, além de introduzir as especificidades dessa forma elogiosa, evidenciar o posicionamento a ser adotado no estudo dos elogios frontoninos no terceiro capítulo desta dissertação, perspectiva que, fundamentando-se nas visões dos autores

¹⁵⁹ *Le paradoxe est un genre polymorphe et difficile à cerner, tantôt simple divertissement, tantôt chargé d'arrière-pensées sérieuses* (PERNOT, 1993, p. 541).

¹⁶⁰ Erasmo cita, dentre outras composições antigas, a *Batracomiomaquia*, o combate entre sapos e rãs, falsamente atribuído a Homero; *A noqueira*; cuja autoria era, até então, conferida a Ovídio; o elogio de Polícrates a Busiris, o destinado à injustiça, de Glauco; à calvície, de Sinésio; à mosca e ao parasita de Luciano de Samósata (EL: 2.27-33).

¹⁶¹ *Nam quae tandem est iniquitas, cum omni vitae instituto suos lusus concedamus, studiis nullum omnino lusum permittere, maxime si nugae seria ducant [...]?* (EL: 2.35-37)

evidenciadas nesta seção de nosso trabalho, procura não excluir da concepção de jogo as reflexões e a persuasão. Passemos agora à consideração do discurso fornecido pelos próprios antigos sobre o gênero epidítico e essa modalidade elogiosa com o intuito de apresentar a conjuntura teórica geral em que se inseriram as epístolas de Frontão.

3 OS ELOGIOS PARADOXAIS NAS MISSIVAS FRONTONIANAS

Nas próximas páginas, serão examinadas as epístolas frontonianas intituladas *Os elogios da fumaça e da poeira* (*Laudes 1*), *Os elogios da negligência* (*Laudes 2*) e *Dos feriados em Álsio* (*Fer. Als. 3*). Nossa investigação consiste principalmente em traçar paralelos entre essas e outras missivas da epistolografia do orador, na medida em que as demais oferecem aos textos em análise diferentes camadas de sentido. A disposição de nossas reflexões segue o critério cronológico. Como se estima que as *Laudes 1* foram produzidas no interstício de 139 e 143 d.C., as *Laudes 2* entre 147 e 161; e *Fer. Als. 3* em 161 (HOUT, 1988, p. 292-294), nos ocuparemos da exaltação destinada à fumaça e à poeira primeiramente, passando pela celebração conferida à negligência em um segundo momento e, por fim, finalizamos a discussão com considerações em torno da missiva enviada a Marco Aurélio durante o período de férias deste em Álsio.

É provável que nenhuma das cartas que são enfocadas neste trabalho tenham sido compostas almejando-se a publicação. Conforme o entendimento de Fleury (2003, p. 35), não há indício, no conjunto epistolográfico de Frontão, que nos induza à crença de que as missivas foram publicadas durante a vida do autor ou, ainda, de que tenham sido escritas com o objetivo de um amplo alcance. Por outro lado, com base no fato de haver, na obra, o conjunto epistolar *De eloquentia* e a composição *De orationibus*, os quais, por sua vez, se desvencilham um pouco da intimidade que predomina na correspondência, revelam um teor mais acabado, possuem uma unidade temática e acomodam uma síntese da percepção frontoniana de retórica, a mesma comentadora (FLEURY, 2003, p. 36) defende ser possível que somente o grupo de cartas citado tenha sido produzido visando à publicação.

3.1 OS LOUVORES DESTINADOS À FUMAÇA E À POEIRA

3.1.1 Tradução dos *Elogios da fumaça e da poeira*

**M. FRONTONIS
LAUDES FVMI ET PVLVERIS
DIS PARATAE
LAVDES NEGENTIAE [sic]**

1. CAESARI SVO FRONTO

1. Plerique legentium forsā rem de titulo contemnant: nihil serium potuisse fieri de fumo et pulvere. tu pro tuo excellenti ingenio profecto existimabis lusa sit opera ista an locata. 2. sed res poscere videtur de ratione scribendi pauca praefari, quod nullum huiusmodi scriptum Romana lingua exstat satis nobile, nisi quod poetae in comoedis vel Atellanis adtigerunt. qui se in eiusmodi rebus scribendis exercebit, crebras sententias conquirit easque dense conlocabit et subtiliter coniunget neque verba multa geminata, supervacanea | inferciet; tum omnem sententiam breviter et scite concludet. aliter in orationibus iudicialiis, ubi sedulo curamus ut pleraeque sententiae durius interdum et incomptius finiantur. sed contra istic laborandum est ne quid inconcinnum vel hiulcum relinquatur, quin omnia ut in tenui veste oris detexta et revimentis sint cincta. postremo, ut novissimos in epigrammatis versus habere oportet aliquid luminis, sententia clavi aliqua vel fibula terminanda est.

3. In primis autem sectanda est suavitas. namque hoc genus orationis non capituli defendendi nec suadendae legis nec exercitus adhortandi nec inflammandae contionis scribitur, sed facetiarum et voluptatis. ubique vero ut de re ampla et magnifica loquendum parvaeque res magnis adsimulandae comparandaeque. summa denique in hoc genere orationis virtus est adseveratio. fabulae deum vel heroum tempestive inserendae, item versus congruentes et proverbialia accommodata et non inficete conficta mendacia, dum id mendacium argumento aliquo lepido iuветur.

**ELOGIOS DA FUMAÇA E DA POEIRA
OFERECIDOS AOS DEUSES
ELOGIOS DA NEGLIGÊNCIA
DE M. FRONTÃO**

1. FRONTÃO AO SEU CÉSAR

1. Muitos dos leitores talvez desdenhem o assunto a partir do título: pensam que nada de sério poderia ser feito sobre a fumaça e a poeira. Tu, sem dúvidas, em virtude de teu excelente caráter, julgarás se é esta obra uma brincadeira ou se tem seu lugar. 2. Mas o assunto parece demandar uma breve introdução sobre o método de escrita, pois não existe nenhuma obra semelhante em língua latina suficientemente reconhecida, a não ser o que os poetas abordavam nas comédias ou nas farsas atelanas.¹⁶² Aquele que se exercitar em semelhantes assuntos de escrita, há de escolher numerosas frases, organizá-las densamente, condensá-las com minúcia e nem há de acumular muitas palavras duplicadas, supérfluas; então, concluirá qualquer ideia de maneira concisa e hábil. É diferente nos discursos forenses, onde cuidamos, com zelo, para que, de vez em quando, muitas das frases se findem de forma mais dura e despojada. Mas, ao contrário, aqui, deve-se trabalhar a fim de que não se deixe nada deselegante ou desconexo, de modo que tudo, como em um fino traje, seja acabado com bainhas e cingido de franjas. Por último, convém que, como nos epigramas, os últimos versos tenham algo de luminoso: que a frase, com alguma chave ou fivela, seja fechada.

3. Em primeiro lugar, porém, deve-se buscar o encanto. Pois esse tipo de discurso não é escrito para a defesa de um homem, nem para a deliberação de uma lei, nem para a exortação de uma tropa, nem para o rompante de uma assembleia, mas para as anedotas e para o prazer. Sempre, no entanto, deve-se falar como de um assunto eminente e magnífico e assemelhar e comparar as coisas insignificantes às grandes. Logo, a maior virtude, nesse tipo de discurso, é a assertividade. Fábulas sobre deuses ou heróis devem ser introduzidas quando oportuno, assim também, versos convenientes, provérbios apropriados e mentiras engenhosamente inventadas, desde que a mentira se fundamente em algum argumento perspicaz.

¹⁶² Para uma breve explanação sobre as farsas atelanas, cf. nota 174 do terceiro capítulo desta dissertação.

4. Cum primis autem difficile est argumenta ita disponere, ut sit ordo eorum rite conexus. quod ille | di<v>in<us> phi<losophus> Plato Lusiam culpam in Phaedro, sententiarum ordinem ab eo ita temere permixtum, ut sine ullo detrimento prima in novissimum locum transferatur, item novissima in primum, eam culpam ita devitabimus, si divisa generatim argumenta nectemus, non sparsa nec sine discrimine aggerata, ut sunt quae per saturam feruntur, sed ut praecedens sententia in sequentem laciniam aliquam porrigat et oram praetendat: ubi prior sit finita sententia, inde ut sequens ordiatur; ita enim transgredi potius videbimur quam transilire.

5. Verum hi nonnunquam ***** c)¹⁶³ ***** d) ***** | vanos quam peve ***** e) ***** f) *****
 ***** <bene laborare, quae res> est multae <operae, bene dice>re sic est quoque | sicuti bene velle ac bene precari, quae res voce animoque sine opibus perpetrantur.

6. Igitur ut quisque se benignissimum praestabit, ita is plurimos laudabit, nec tantum eos quos alii quoque laudibus ante decoraverint, verum conquiret deos et homines a ceterorum laudibus relictissimos, ibique signum benignitatis expromet. ut agricola, agrum intactum si conserat, <laboriosus est, sic> religiosi et sacerdotes, <si apud fanum desertum> vel apud fanum avium sacrificent.

¹⁶³ *m² in margine* c) variatio vel cum detrimento aliquo gratior est in oratione quam recta continuatio || d) iocularia austere, fordiora habunde dicenda || e) modo dulce illud incorruptum sit et pudicum, Tusculanum et Ionicum, id est Catonis et Herodoti || f) in omni re facilius est rationem docendi nosse quam vim agendi obtinere

4. É sobretudo difícil, porém, dispor os argumentos de maneira que a ordem deles esteja devidamente articulada. Porque Platão, aquele divino filósofo, censura Lísias, no *Fedro*,¹⁶⁴ pela ordem das frases ter sido por ele embaralhada ao acaso, a ponto de que os primeiros elementos fossem transferidos ao último lugar e, assim também, os últimos ao primeiro, sem qualquer prejuízo. Evitaremos tal censura, se agruparmos os argumentos desconectados em classes, não dispersos nem amontoados indiscriminadamente, como são aqueles apresentados em uma miscelânea, mas de sorte que a frase precedente se alongue sobre a parte seguinte e se coloque até o seu limite: onde a primeira frase termina, que, desde aí, a seguinte comece. Dessa forma, com efeito, pareceremos mais trespassar do que passear pelo assunto.

5. [...] ¹⁶⁵ bem trabalhar, o que exige muitos esforços, assim como é também bem dizer, bem querer e bem rogar, coisas que são alcançadas por meio da voz e da disposição, sem auxílios outros.

6. Logo, quanto mais alguém se defender como benevolente, tanto mais elogiará muitos, não apenas os que outros antes também tiverem enchido de elogios, mas buscará os deuses e os homens mais esquecidos pelos louvores dos demais, e, nesse assunto, manifestará um sinal de sua bondade, assim como o agricultor mostra seu trabalho caso semeie um campo intocado e, igualmente, se religiosos e sacerdotes oferecem sacrifício em um templo abandonado ou afastado.

¹⁶⁴ Cf. Pl. *Phdr.* 262c-264e.

¹⁶⁵ *m² à margem c*) a *variatio*, ainda que acompanhada de alguma falha, é mais agradável no discurso do que a reta continuidade. d) os gracejos, com seriedade, devem ser ditos; as maiores gravidades, com leveza. e) de maneira suave, que aquelas coisas sejam íntegras e pudicas, tusculanas e jônicas, ou seja, ao modo de Catão e Heródoto. f) em qualquer assunto, é mais fácil conhecer o método de ensino do que obter a vontade de performar.

7. Laudabo igitur deos infrequentes quidem a laudibus, verum in usu cultuque humano frequentissimos, Fumum et Pulverem, sine quis neque asae¹⁶⁶ neque foci neque viae, quod volgo aiunt, nec semitae usurpantur. quodsi quis hoc primum ambigit, numerandusne sit Fumus in deum numero, cogitet ventos quoque in deum numero haberi, quaeque sunt Fumo simillimae, nebulas nubesque putari deas et in caelo conspici et, ut poetae ferunt, amiciri deos nubibus, et Iovi Iunonique cubantibus nubem ab arbitris obstitisse. quod si nunc divinae naturae proprium est, nec Fumum manu prehendere nec solem queas, neque vincire neque verberare neque detinere neque, vel minimum rimae si dehiscat, excludere.

8. | Nou . everterunt . ran amicitiam et semia. nemu ... nt c)¹⁶⁷ ne quid umquam necess<e> haberen<t> . eobn <i>ndustr<ia>.....s .. ne . somne ... s .. usquequ<a>que.....eis d e n tis am est <negle>gentiam interdumtem . equ a * * e con * * * * * m * * * * l . ude e* sa * * * * * e * * * besse ne<g>ant .. |

¹⁶⁶ Sic. O paradigma *asa*, *ae* corresponde a uma forma arcaica de *ara*, *ae* (HOUT, 1999, p. 493).

¹⁶⁷ *m*² in margine c) nam qui nimis anxie munia conficiunt, parum amicitiae confidunt. Este trecho, na edição de Haines (1919), é entendido como parte dos *Elogios da negligência*.

7. Elogiarei, logo, deuses de fato incomuns no que se refere aos elogios, mas os mais comuns na prática e no costume humano, a Fumaça e a Poeira, sem as quais nem os altares nem as lareiras nem as ruas nem os atalhos são usufruídos, como diz o povo. Se alguém, contudo, logo desconfia que a Fumaça seja considerada na classe dos deuses, que pense que os ventos também estão entre os deuses; e que as névoas e as nuvens semelhantes à Fumaça são pensadas deusas e, no céu, observadas; e que, como dizem os poetas, os deuses são vestidos de nuvens; e que uma nuvem impediu os olhares sobre Jove e Juno enquanto se deitavam. Assim, se isso é próprio da natureza divina, não tentes segurar com a mão nem a Fumaça nem a luz, nem prender, nem bater, nem reter, ou nem, caso a menor fresta se abra, impedir.

8. [...] c)¹⁶⁸

¹⁶⁸ *m² à margem c)* porque aqueles que, com inquietude, cumprem excessivamente as obrigações, pouco confiam na amizade.

3.1.2 As *Laudes* 1: teoria e prática do elogio paradoxal segundo Frontão

Os elogios conferidos à fumaça e à poeira se veiculam em uma missiva escrita por Frontão, endereçada a Marco Aurélio. Conforme uma visão mais precisa de Haines (1919, p. 39), é provável que o encômio seja datado de 139 d.C., tratando-se de uma das composições mais antigas do autor (FASCE, 2011, p. 107, nota 28). Em outra carta destinada ao imperador durante a estadia deste em Álsio (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3), a ser discutida mais adiante, o mestre sugere ter produzido esses louvores durante uma espécie de período ápice de sua vida, a partir do lamento de não ter mais o mesmo vigor e o empenho do momento no qual os escreveu e do desejo de ter elaborado uma exaltação ao sono (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8).¹⁶⁹

Distinguimos três seções gerais nos *Elogios da fumaça e da poeira*: uma introdução (*Ep. Laudes* 1.1-2), uma exposição teórica (*Ep. Laudes* 1.2-6), a respeito do tipo de composição prestes a ser escrita, e o encômio propriamente dito (*Ep. Laudes* 1.7). Na parte inicial, é destacada a possível existência de uma opinião geral que previamente deprecia o assunto a ser elevado, pois concebe que o tópico não resultou em coisa alguma séria (“Muitos dos leitores talvez desdenhem o assunto a partir do título: pensam que nada de sério poderia ser feito sobre a fumaça e a poeira”) (*Laudes* 1.1).¹⁷⁰ Frontão, em seguida, aposta no reconhecimento da legitimidade da obra no ilustre engenho de seu destinatário: “Tu, sem dúvidas, em virtude de teu excelente caráter, julgarás se é esta obra uma brincadeira ou se tem seu lugar” (*Laudes* 1.1).¹⁷¹ Noção semelhante é retomada mais adiante, quando o orador (*Ep. Laudes* 1.6) infere que

Logo, quanto mais alguém se defender como benevolente, tanto mais elogiará muitos, não apenas os que outros antes também tiverem enchido de elogios, mas buscará os deuses e os homens mais esquecidos pelos louvores dos demais, e, nesse assunto, manifestará um sinal de sua bondade, assim como o agricultor mostra seu trabalho caso semeie um campo intocado e, igualmente, se religiosos e sacerdotes oferecem sacrifício em um templo abandonado ou afastado. (Fronto, *Ep. Laudes* 1.6).¹⁷²

É estabelecida, em vista disso, uma relação diretamente proporcional entre a benevolência dos encomiastas e a habilidade de elogio das matérias menos louvadas por outras pessoas. Essa

¹⁶⁹ “Gostaria, porém, de ter, para mim, tanto do vigor ou do empenho como antes tive quando escrevi aquelas pilhérias, *O Elogio da fumaça e da poeira*. Tivesse eu escrito um elogio do sono no auge de meus esforços!” (*vellem autem tantum mihi vigoris aut studii adesse, quantum adfuit cum illa olim nugalia conscripsi 'Laudem fumi et pulveris'. ne ego somni laudem ex summis opibus conscripsissem!*) (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8).

¹⁷⁰ *Plerique legentium forsam rem de titulo contemnunt: nihil serium potuisse fieri de fumo et pulvere* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.1).

¹⁷¹ *tu pro tuo excellenti ingenio profecto existimabis lusa sit opera ista an locata* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.1).

¹⁷² *Igitur ut quisque se benignissimum praestabit, ita is plurimos laudabit, nec tantum eos quos alii quoque laudibus ante decoraverint, verum conquiret deos et homines a ceterorum laudibus relictissimos, ibique signum benignitatis expromet. ut agricola, agrum intactum si conserat, <laboriosus est, sic> religiosi et sacerdotes, <si apud fanum desertum> vel apud fanum avium sacrificent* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.6).

paridade entre a benignidade e a competência oratória perpassa inúmeras missivas da epistolografia frontoniana. Cremos ser principalmente em *ad Verum 2*, missiva de Frontão a Lúcio Vero, que tal noção seja colocada em evidência. Na carta, o retor celebra o retorno vitorioso de seu interlocutor das campanhas asiáticas e delinea a retórica como a legítima propulsora desse sucesso. O mestre (Fronto, *Ep. Ad Verum 2.24*) relata que, quando leu a missiva do destinatário e percebeu o irmão deste, Marco Aurélio, admirado com a eloquência da composição, após propor ao último algumas perguntas, conclui que este possui aquilo que sempre rogou em seus pedidos, isto é, um irmão corajoso, um bom homem, perito no dizer (*vir bonus dicendi peritus*), referindo-se a Lúcio Vero. Tal concepção, expressa primeiramente em axioma atribuído a Catão, é fundamental na *Instituição Oratória* de Quintiliano. Este (Quint. *Inst.* 1. praef.9) anuncia que forma o orador ideal, que, por sua vez, deve ser um bom homem (*vir bonus*), exigindo-se, para tal desenvolvimento, não somente a faculdade de discursar, mas também as virtudes do ânimo. Interessa sublinhar, a partir de Charlene Miotti (2010, p. 45), que o orador imaginado pelo referido retor não corresponde apenas àquele que veicula a integridade moral e aspira ao justo em sua composição discursiva, sendo preciso considerar, ainda, que “[...] para Cícero e Quintiliano, em linhas gerais, a reputação digna e respeitosa construída pelo cidadão (antes de subir ao púlpito e desempenhar o papel de orador) é da maior importância” (MIOTTI, 2010, p. 45). Recuperando tal noção, Frontão também retoma, portanto, um elo entre o domínio do exercício da oratória e a retidão moral que precede o discurso. A relação entre os tópicos menos exaltados e a benevolência do encomiasta faz parte, pois, de uma noção mais abrangente que iguala o bom homem ao bom orador. Entendemos, logo, que Frontão aplica, na teoria do elogio às matérias indignas, uma lógica alinhada à sua prática oratória como um todo.

A despeito da ótica predominante negativa quanto aos temas, informada pelo remetente, este indica esperar que seu interlocutor tenha uma avaliação diversa. Na medida em que se propõe honrar “[...] deuses de fato incommuns no que se refere aos elogios”¹⁷³, é razoável conceber que o autor se filia à tradição laudatória paradoxal, pois, em tal variedade elogiosa, costuma-se partir de uma apreciação prevalecente acerca dos elementos louvados para, então, invertê-la (cf. item 2.3 desta dissertação). Além disso, é pertinente lembrar que as alternativas estabelecidas para a avaliação do remetente quanto à exaltação a ser tecida — considerar a composição como um jogo (*lusa*) ou validá-la (*locata*) — não divergem das considerações teóricas aristotélicas sobre os elogios atribuídos a seres inanimados e animais. Este autor (Arist. *Rh.* 1366a), retomamos, reconhece, à sua época, a frequente prática de louvor a essas espécies

¹⁷³ *Laudabo igitur deos infrequentes quidem a laudibus* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.7).

de matérias por brincadeira ou a sério (*epei dè symbaínei kai spoudês kai metà spoudês epaineîn*). De tais relações, julgamos que Frontão, desde o início de sua epístola, fornece-nos indícios de se vincular a uma tradição laudatória cujas produções ilustrativas procuram frustrar uma avaliação prévia sobre determinados temas.

Ainda na porção da carta que identificamos ser introdutória, o missivista (Fronto, *Ep. Laudes* 1.2) constata a inexistência de trabalhos ilustres o bastante, escritos em latim, semelhantes à obra a qual se dedicará, listando, como exceções, os empreendimentos poéticos nas comédias e nas farsas atelanas.¹⁷⁴ Como assinalado em momento anterior deste trabalho, a oratória encomiástica paradoxal foi cultivada majoritariamente na língua grega. Lançando um olhar panorâmico a esse legado nos primeiros séculos de nossa era, Dandrey (1997, p. 21) averigua não ser o bastante conferir as elevações ao mosquito e à salada a Virgílio e o apólogo da noqueira a Ovídio, em consonância com Erasmo, para que se prove que os autores latinos atingiram o desejado nesta tradição estimada pelos gregos. De acordo com o mesmo autor (DANDREY, 1997, p. 21), “[...] será preciso esperar pelos italianos da Renascença para que a dívida da Península com este gênero seja verdadeiramente quitada”.¹⁷⁵ Cabe ressaltar que, ao afirmá-lo, Dandrey não ignora as composições latinas que flertam com esse tipo de louvor, contudo, considera necessário reconhecer que são os gregos que o ilustram de modo mais reconhecido durante os primeiros séculos d.C. (DANDREY, 1997, p. 23-24).

Quando cita a prática do elogio às matérias indignas de elevação por parte dos poetas latinos nas comédias e nas farsas atelanas, Frontão estabelece uma proximidade entre tais louvores e a tradição poética. Esse parentesco é retomado quando o orador (Fronto, *Ep. Laudes* 1.2) compara os epigramas com os elogios paradoxais, ao preceituar que os últimos versos dessas composições possuem algum recurso “luminoso” (*aliquid luminis*). Luciano de Samósata, em sua celebração da mosca, dialoga com a visão frontoniana nesse sentido. O encomiasta, após mencionar a transformação, engendrada por Selene, de Muia em mosca, informa ter existido uma mulher homônima bela e sábia e uma meretriz de Atenas, também assim chamada, da qual tratou um poeta cômico (Lucian. 11). Em seguida, Luciano (11) expõe que a comédia não desconsiderou o nome “Muia”. Pensando na conjuntura romana antiga no

¹⁷⁴ Discorrendo a respeito das origens dos entretenimentos cênicos, Tito Lívio (*Ab Urbe Condita*, 7.2.12) revela que as atelanas correspondiam a um tipo de farsa advinda dos oscos apreciada pelos jovens, que não permitiam, por sua vez, que fossem influenciadas pelos atores profissionais, sendo, por essa razão, segundo o referido historiador, que se tratou de uma tradição estabelecida cujos intérpretes não eram excluídos, mas podiam exercer atividade militar, como se não estivessem vinculados ao palco. Atella era uma antiga cidade dos oscos, situada na região da Campânia.

¹⁷⁵ [...] *il faudra attendre les Italiens de la Renadissance pour que soit vraiment acquittée la dette de la Péninsule envers le genre* (DANDREY, 1997, p. 21).

geral, essa proximidade não deve ser objeto de surpresa, posto que, como entende Fox (2007, p. 370), pode-se argumentar que é demasiado anacrônico conceber uma dicotomia entre a retórica e a literatura no seio de uma cultura em que dominava o meio oral frente ao escrito e, ainda, onde o sistema de composição e publicação de obras diferenciava-se em muito do regime literário atual. Na esfera romana antiga, a “literatura era simplesmente a expressão escrita daquela mentalidade retórica que definiu a expressão cultural romana” (FOX, 2007, p. 370).¹⁷⁶ Para Fox ainda (2007, p. 373), trata-se de um cenário no qual a oposição entre a literatura e a retórica entrou em crise, dado que esta última provê um paradigma de referência a partir do qual se debatem os aspectos literários.

Além de reconhecer a relativa inexpressividade da eloquência epidítica paradoxal em língua latina, o mestre de Marco Aurélio a aborda como justificativa a partir da qual expõe a sua avaliação de que o assunto parece requerer considerações introdutórias quanto ao método de escrita do tipo de composição sobre a qual trata (*Laudes* 1.2). A existência de uma apreciação teórica, não realizada nos outros dois elogios de nosso *corpus* de análise, pode ser explicada se pensarmos em uma percepção que possui o orador de erigir um modelo de um estilo e de estabelecê-lo, por um lado, a partir de seu valor teórico e, por outro, pelo seu desenvolvimento prático (FLEURY, 2006, p. 277-278). Acatando a visão de Pernot (1993, p. 541), podemos afirmar que Frontão, no elogio considerado, fornece a única reflexão antiga entre os louvores sobreviventes de qualquer impacto sobre as leis das produções laudatórias paradoxais. É provável, assim, que, declarando a necessidade de expor teoricamente a espécie de composição à qual se dedicará, nosso retor se entenda, em certo grau, como um dos inauguradores tanto da prática quanto da teoria de tal variedade demonstrativa no horizonte latino de sua época.

Nesse desenvolvimento conceitual, distinguimos sete principais direcionamentos que, para o olhar frontoniano, regem a prática da modalidade encomiástica considerada: a) a invenção, disposição e concisão das sentenças; b) o refinamento geral da composição; c) o caráter deslumbrante do fechamento do discurso (*Laudes* 1.2); d) a busca pelo encanto (*suavitas*); e) a assertividade (*adseveratio*) nas comparações das matérias irrelevantes com as grandiosas; f) a inserção de fábulas acerca de deuses ou heróis, versos, provérbios e fantasias (*Laudes* 1.3); g) o agrupamento dos argumentos (*Laudes* 1.4). Juntam-se a estas, conforme assinalado na edição crítica de Michael van den Hout (1988), apreciações situadas em comentários à margem da composição, que elucidam os temas do quinto parágrafo, cujo estado é significativamente fragmentário. Segundo o que consta nos escólios, esse tipo de louvor

¹⁷⁶ *Literature is simply the written expression of that rhetorical mindset which defined Roman cultural expression* (FOX, 2007, p. 370).

pressupõe o recurso da *variatio*; a seriedade para a abordagem dos gracejos; a leveza na manipulação das sobriedades; um teor íntegro, pudico, tusculano e jônico; uma maior facilidade de aprender o método de ensino do que de realizar uma performance (*Laudes* 1.5). Durante a reflexão, Frontão não nomeia o gênero composicional de que trata, no entanto, conforme entende Fleury (2006, p. 233), a carta aborda um conjunto de princípios para a tecitura dos elogios sofisticos. Pernot (1993, p. 541) implica que, propondo-se a exaltar os “deuses e os homens mais esquecidos pelos louvores dos demais”¹⁷⁷ (*Laudes* 1.6), o professor, apesar de não recorrer ao termo, aborda o próprio conceito de paradoxo, que reside no louvor de uma matéria que ninguém cogita elevar, pois é indigna. Já Fasce (2011, p. 100, nota 4) associa as noções de paradoxo e de aspecto sofisticado, ao afirmar que, a despeito de não empregar a terminologia do elogio sofisticado, Frontão se refere, sem dúvidas, aos discursos que versam sobre temas banais e paradoxais. Em suma, todos os críticos, apesar das diferentes nomenclaturas adotadas, entendem que o retor aborda o encômio atribuído a elementos considerados aprioristicamente inadequados para a elevação, sendo a esta acepção que nos referimos nesta dissertação, seja ao adotar a terminologia de “elogio sofisticado”, seja a de “elogio paradoxal”. A partir daqui, dissertaremos sobre os preceitos teóricos estabelecidos pelo orador a fim de que o prisma frontoniano relativo ao encômio paradoxal seja delineado.

O correspondente de Marco Aurélio atenta para a necessidade de aplicar refinamentos no elogio como um todo, construindo, para comunicá-la, uma metáfora indumentária. Nosso orador preceitua que:

É diferente nos discursos forenses, onde cuidamos, com zelo, para que, de vez em quando, muitas das frases se findem de forma mais dura e despojada. Mas, ao contrário, aqui, deve-se trabalhar a fim de que não se deixe nada deselegante ou desconexo, de modo que tudo, como em um fino traje, seja acabado com bainhas e cingido de franjas. Por último, convém que, como nos epigramas, os últimos versos tenham algo de luminoso: que a frase, com alguma chave ou fivela, seja fechada. (Fronto, *Ep. Laudes* 1.2).¹⁷⁸

É estabelecendo uma comparação com os discursos judiciários que Frontão delimita, por abstração, a exigência de se elaborar um refinamento maior nas celebrações paradoxais. Enquanto, na oratória forense, a técnica deve ser vertida para o alcance de um caráter mais rude (*durius*) e mais grosseiro (*incomptius*) das frases, nos louvores sofisticos, é preciso manipular a arte buscando elegância e coesão. Frontão entende, portanto, que, no que se refere ao

¹⁷⁷ [...] *deos et homines a ceterorum laudibus relictissimos* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.6).

¹⁷⁸ *aliter in orationibus iudiciariis, ubi sedulo curamus ut pleraeque sententiae durius interdum et incomptius finiantur. sed contra istic laborandum est ne quid inconcinnum vel hiulcum relinquatur, quin omnia ut in tenui veste oris detexta et revimentis sint cincta. postremo, ut novissimos in epigrammatis versus habere oportet aliquid luminis, sententia clavi aliqua vel fibula terminanda est* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.2).

burilamento de sentenças, a eloquência laudatória paradoxal se define como significativamente díspar da judiciária.

Essa não é a única missiva da correspondência em que o mestre busca, nas vestimentas, uma maneira de comunicar algum conceito fundamental da teoria retórica. Na verdade, considerando o conjunto epistolar frontoniano como um todo, é raro que Frontão apresente noções teóricas de maneira linear, preterindo este procedimento à formulação de imagens para elucidar suas concepções. A missiva *Elogios da fumaça e da poeira* é uma das poucas cartas em que o orador intercala, com as construções metafóricas, desenvolvimentos diretos. Em *De orat.* 4, por exemplo, Frontão, reportando-se à citada imagética, defende a necessidade de haver uma adequação entre o assunto tratado e a maneira de expressá-lo. O remetente (Fronto, *Ep. De orat.* 4), tratando da eloquência tortuosa (*confusa eloquentia*), que se furta ao uso de palavras adequadas, denuncia a atitude de autores que expressam a mesma ideia, por diversas vezes, vestida de um mesmo hábito (*amictus*) e, posteriormente, de outro distinto. Tais escritores são comparados aos atores que interpretam, com um mesmo manto, a cauda de um cisne, o cabelo de Vênus e o açoite das Fúrias (*De orat.* 4).¹⁷⁹ Através da representação das vestes nas comédias, Frontão defende, portanto, que cada tema requer recursos retóricos apropriados para sua expressão. Compreendemos que aqui se encontra uma manifestação ampla da concepção frontoniana de adequação retórica, que, em missivas da correspondência, adquire contornos mais delimitados no que tange aos tipos específicos de composição.

No tema de que tratamos agora, parecia-se o elogio sofisticado a “um fino traje” (*tenui veste*), o requinte característico dessa modalidade encomiástica com as “bainhas” (*oris*) e “franjas” (*revimentis*) e o burilamento da conclusão do discurso com uma chave (*clavi*) ou um broche (*fibula*). Entendendo, a partir da passagem *De orat.* 4, que, consoante a perspectiva frontoniana, existe uma relação harmônica entre a ideia a ser exposta e os instrumentos retóricos a serem manipulados para sua exposição — assemelhada à ligação entre a personagem representada nas comédias e os hábitos utilizados —, uma composição conveniente dos elogios sofisticados, para o missivista, deve pressupor um aperfeiçoamento estético mais reconhecível do que aquele trabalhado nos discursos forenses.

¹⁷⁹ “A primeira e mais vergonhosa falha nesse modo de se dizer é a de que reproduzem o mesmo pensamento mil vezes vestido com outro e outro adorno. Assim como os atores, quando dançam envolvidos no pálido, representam, sob o mesmo manto, a cauda de um cisne, o cabelo de Vênus, o chicote das Fúrias, do mesmo modo, esses escritores expressam um único pensamento de múltiplas formas” (Fronto, *Ep. De orat.* 4). (*Primum illud in isto genere dicendi vitium turpissimum, quod eandem sententiam milliis alio atque alio amictu indutam referunt. ut histriones, quom palliolatim saltant, caudam cycni, capillum Veneris, Furiae flagellum eodem pallio demonstrant, ita isti unam eandemque sententiam multimodis faciunt.*)

Efetuar outro paralelo, mas, dessa vez, entre o trecho em exame do louvor (Fronto, *Ep. Laudes* 1.2) e a missiva *M. Caes.* 2.2 mostra-se relevante. Nesta, o remetente (Fronto, *Ep. M. Caes.* 2.2.1) afirma que o soberano poderá aprender, a partir do modelo do genro daquele, Aufídio, os gostos dos homens de sua época e a elegância por estes mostrada para apreciar um discurso, evocando, na sequência, uma expressão diante da qual obteve aprovação dos ouvintes e outra cujo emprego não foi tão bem sucedido. Marco Aurélio é lembrado, então, de que a elaboração de um discurso a ser proferido perante uma assembleia deve considerar os ouvidos do público, mesmo que este se mostre favorável a um delito: “Em todo lugar, o povo domina”, estabelece o nosso retor, “prevalece e vence”¹⁸⁰. Em seguida, elucida-se sobre os dispositivos de atração dos ouvintes. Para o correspondente,

Nisto está a maior virtude do orador e a mais difícil: que ele deve agradar os ouvintes sem grande dano da eloquência correta; que esses atrativos, preparados para encantar os ouvidos do povo, não sejam pintados com muita e grande indignidade: é melhor que um lapso resida na maciez de composição e de estrutura do que um impudor no pensamento. Prefiro também uma vestimenta suavizada pela maciez das lãs a sua cor feminina, seu tecido fino ou sua seda, e na verdadeira cor púrpura, não no vermelho-fogo ou açafão. Portanto, para você, para quem é necessário vestir roxo e escarlata, o discurso, às vezes, deve ser envolto com a mesma suavidade (Fronto, *Ep. M. Caes.* 2.2.3).¹⁸¹

Não se deve, por conseguinte, segundo a perspectiva frontoniana, trabalhar o refinamento da composição a todo custo, pois este não deve ser manejado de forma indigna. A necessidade de aperfeiçoamento não é absoluta: em face de uma inconveniência (*inpudentia*) na frase, há, na passagem, uma preferência pela delicadeza (*conpositionis structuraeque mollitia*). Ao desenvolver essa discussão, o orador remete novamente à imagem das vestes e, de modo mais específico, às variedades têxteis e à cor destas. No trecho, preconiza-se a maciez das lãs (*lanarum mollitia*) em detrimento da cor feminina (*colore muliebri*), do tecido fino (*filo tenui*) e da seda (*serico*). Observa-se que, ao mesmo tempo em que uma característica referente à qualidade do tecido — a maciez das lãs — é privilegiada em relação a outras modalidades de tecido, isto é, o fino e a seda, essa sutileza é posta em confronto ao quesito da tintura da vestimenta: há uma predileção pela primeira quando comparada às cores femininas. Na medida em que, em seguida, no que tange à cor ainda, o vermelho-fogo (*luteus*) e o açafão (*crocatum*) são preteridos à cor púrpura legítima (*purpurea ipsa*), compreendemos que se constrói, aqui,

¹⁸⁰ *Ubique igitur populus dominatur, praeva<let> et praepollet* (Fronto, *Ep. M. Caes.* 2.2.2).

¹⁸¹ *Hic summa illa virtus oratoris atque ardua est, ut non magno detrimento rectae eloquentiae auditores oblectet; eaque delinimenta, quae mulcendis volgi auribus comparat, ne cum multo ac magno dedecore fucata sint: potius ut in compositionis structuraeque mollitia sit delictum quam in sententia inpudentia: vestem quoque lanarum mollitia delicatam esse quam colore muliebri, filo tenui aut serico; purpuream ipsam, non luteam nec crocatam. vobis praeterea, quibus purpura et cocco uti necessarium est, eodem cultu nonnumquam oratio quoque est amicienda* (Fronto, *Ep. M. Caes.* 2.2.3).

uma relação de identificação entre os tons femininos e o vermelho-fogo e o açafraão, divergindo estes da verdadeira púrpura. São estabelecidos, portanto, dois níveis nos quais o refinamento da peça pode-se manifestar: no tipo de tecido e na coloração da vestimenta. Considerando o primeiro critério, a lã é preposta ao tecido fino e à seda e, quanto ao segundo, estima-se a cor púrpura legítima frente aos pigmentos femininos, que correspondem, por sua vez, ao vermelho ardente e ao açafraão. Segundo a leitura de Fleury (2006, p. 237), o termo *lana* representa a matéria tanto retórica quanto ideológica do discurso, pois esse elemento é vinculado à composição e à estrutura, devendo ser simples o material básico do discurso e mesmo rústico, embora ainda mantendo a elevada qualidade. Conforme a mesma autora (FLEURY, 2006, p. 237), enquanto a lã, o fio fino e a seda integram a constituição básica da roupa, a cor corresponde ao aspecto externo. Nesse sentido, a parte cromática pode ser interpretada como representativa do arsenal retórico destinado ao requinte do discurso e que é notado logo em uma primeira apreciação da obra. Importa esclarecer que levantaremos uma discussão quanto ao aspecto da modalidade têxtil em um primeiro momento e abordaremos o nível cromático em ocasião posterior. Cabe explicitar, ainda, que, embora sigamos as linhas de pensamento gerais defendidas por Fleury (2006) no que tange à leitura da imagética indumentária evocada por Frontão, o percurso argumentativo que conduzimos não é exatamente o mesmo. Partimos da interpretação da autora, mas não nos restringimos às passagens da correspondência por ela aludidas, de modo que convocamos outros excertos a fim de endossar a concepção da pesquisadora, portanto.

Aproximando *M. Caes. 2.2* dos *Elogios da fumaça e da poeira*, pode-se relacionar a imagem do fio fino (*filo tenui*), presente naquela, à do hábito fino (*tenui veste*), nesta inserida. Mediante essa correlação, mostra-se, segundo uma primeira vista, um julgamento descontínuo, por parte de Frontão, quanto à abordagem de elementos refinados nos discursos: se, no encômio, o orador os recomenda, em *M. Caes. 2.2*, embora os indique ao seu pupilo, manifesta uma inclinação aos artifícios mais delicados, representados pela maciez das lãs, frente ao uso de recursos impróprios, simbolizados, quanto ao tipo têxtil, pelo tecido fino e a seda.

Em *M. Caes. 3.16*, Frontão recupera¹⁸² a predileção pela suavidade presente em *M. Caes. 2.2*. Na primeira epístola, a persuasão é ligada aos artifícios sutis, pois afirma-se que estes “sejam amaciados (*molliantur*) e assim, mais eficientemente, sem nenhum conflito, penetrem

¹⁸² Segundo Michael van den Hout (1988, p. 293), a missiva *M. Caes. 3.16* data de entre 145 a 161 d.C. e *M. Caes. 2.2* de 143, sendo esta precedente daquela.

nas mentes dos ouvintes” (*M. Caes.* 3.16.1)¹⁸³. O missivista (Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.16.1), contrariando a opinião de Marco Aurélio, para quem, segundo aquele, tais palavras não são apropriadas a uma amizade sincera, avalia negativamente os discursos que não possuem tais recursos. Em seguida, na mesma carta, a eloquência de Sócrates é citada como paradigmática do emprego da suavidade, sendo dito que o filósofo percebeu que uma parte dos homens, em especial os jovens, são mais propensos ao discurso afável do que à fala ácida e violenta (*M. Caes.* 3.16.2). Frontão sumariza sua defesa declarando que os homens são naturalmente mais rebeldes diante daqueles que pressionam, enquanto são favoráveis aos que procuram o consenso (*M. Caes.* 3.16.2). Na carta, portanto, o orador estabelece uma relação entre aqueles que buscam edificar um consenso com o público e as técnicas retóricas mais delicadas: estas são os recursos mais adequados quando se visa ao acordo com os ouvintes.

O que, sob um primeiro olhar, pode ser avaliado como uma contradição, após um exame mais atento, é razoável ser lido como uma preceituação coerente com a reflexão em torno da adequação entre os dispositivos oratórios e cada assunto ou tipo de discurso proposto. Frontão não trata, em todas as cartas em discussão (*Laudes* 1; *M. Caes.* 2.2; *M. Caes.* 3.16), das mesmas espécies oratórias. É preciso constatar que, diferentemente das noções teóricas expostas no mencionado louvor, dirigidas ao elogio sofisticado, os princípios evidenciados nas missivas *M. Caes.* 2.2 e *M. Caes.* 3.16 regem uma eloquência que não fita o prazer do público em primeiro lugar. Na primeira, por exemplo, entendemos que é abordado sobretudo o tópico de composições deliberativas, pois indica-se que, quando Marco Aurélio se dedicar ao público, deve atuar da mesma maneira que agiu quando ornou e libertou, por solicitação do povo, os homens que mataram animais circenses, recomendando-se também, que, mesmo àqueles culpados ou condenados em virtude de um crime, a pedido do público, é preciso ceder (*M. Caes.* 2.2.2). Considerando que, segundo Frontão (*Ep. Laudes* 1.3), o louvor sofisticado “[...] não é escrito para a defesa de um homem, nem para a deliberação de uma lei, nem para a exortação de uma tropa, nem para o rompante de uma assembleia, mas para as anedotas e para o prazer”¹⁸⁴, preceituar as mesmas técnicas oratórias para essa espécie encomiástica, bem como a outros tipos de obra, equivaleria a proceder como os atores que, tanto para representar os cabelos de

¹⁸³ <...> *molliantur atque ita efficacius sine ulla ad animos offensione audientium penetrent* (Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.16.1). Embora, devido ao estado de conservação da epístola, não seja evidenciado o sujeito desse período, pode-se depreender que Frontão esteja se referindo às técnicas retóricas, pois, logo em seguida, o orador (Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.16.1) afirma que, a seu ver, sem esses artifícios (*sine istis artibus*), os discursos se tornam absurdos, rudes, desconhecidos, inertes e inúteis.

¹⁸⁴ *namque hoc genus orationis non capitibus defendendi nec suadendae legis nec exercitus adhortandi nec inflammandae contionis scribitur, sed facetiarum et voluptatis* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.3).

Vênus, quanto para figurar as caudas dos cisnes e os chicotes das Fúrias utilizam os mesmos materiais, como atestado em *De orat.* 4.

Ainda pensando no inventário de imagens ligadas ao vestuário, entendemos ser pertinente evocar outra epístola do *corpus* frontoniano. Em *M. Caes.* 3.17, carta endereçada a Marco Aurélio, Frontão (*Ep. M. Caes.* 3.17.2) afirma que, apenas no meio da noite, ocorreu-lhe a natureza da hipótese de uma composição do aluno, sobre a qual fornece poucas informações. O correspondente (Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.17.2) certifica-se de ser a hipótese do tipo epidítico, que, conforme a avaliação frontoniana, não é superada por nada em relação ao grau de dificuldade. A partir de então, são citadas todas as três variedades hipotéticas (*tria genera hypotheseon*): é dito que, apesar de haver uma tríade, isto é, o epidítico (*epideiktikôn*), o deliberativo (*symboleutikôn*) e o judicial (*dikanikôn*), estes dois últimos são mais fáceis de manipular, ao passo que o epidítico “está situado no alto” (*M. Caes.* 3.17.2)¹⁸⁵. Logo em seguida, Frontão (*Ep. M. Caes.* 3.17.2) relaciona o que nomeia ser as formulações do discurso (*formulae orationis*), a simples (*hiskhnón*), a média (*mesón*) e a alta (*adrón*). Se, na oratória forense, o estilo simples é exigido, na epidítica, dificilmente é bem-vindo, segundo o mestre (Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.17.2). De acordo com este (Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.17.2), da composição de Marco Aurélio, tudo deve ser declarado mediante tom alto e, em todos os lugares, é preciso ornar e usar de decorações (*phaleris*), não sendo também oportuna a formulação média.

A mesma introdução do ornamento, recomendado nos *Elogios da fumaça e da poeira* aos encômios paradoxais, segundo um primeiro exame, parece ser preceituada, em *M. Caes.* 3.17.2, para os discursos de hipótese epidítica como um todo. É preciso atentar, entretanto, para a diferença existente entre as figuras indumentárias evocadas. Nas *Laudes* 1, todas as coisas devem ser arrematadas com bainhas (*orae*) e envoltas de franjas (*revimenta*) e as frases acabadas com uma chave (*clavis*) ou um broche (*fibula*) (*Laudes* 1.2), ao passo que, na epístola em que se elencam os tipos hipotéticos, a imagem usada para a representação da elegância são as *phalerae*. Como interpreta Fleury (2006, p. 251), este termo remete a um adorno militar e viril, ao passo que as franjas, o broche — e, acrescentamos, as bainhas e a chave —, citados no louvor que aqui examinamos, designam os hábitos elegantes e luxuosos em maior grau.¹⁸⁶ Se,

¹⁸⁵ *quia, cum sint tria ferme genera ὑποθεσε<ω>ν, <επιδεικτικῶν, συμβουλευτικῶν>, δικανικῶν, cetera illa multo sunt proniora, multifaria<m> procliva vel campestria, τὸ ἐπιδεικτικόν in arduo situm* (Fronto, *Ep. M. Caes.* 3.17.2).

¹⁸⁶ O termo é citado no episódio de Niso e Euríalo, narrado por Virgílio na *Eneida*. Conta-se que, tendo morrido Euríalo, Niso ataca mortalmente Volcente, o líder dos rútuos e que, em seguida, em virtude dos graves ferimentos, este último jovem também padece (Verg. *Aen.* 9.428-450). Os volscos, então, carregando seu general sem vida e passando pelos corpos falecidos, avistam o capacete de Messapo, que Euríalo antes portara, e as *phalerae* entre os despojos (Verg. *Aen.* 9.451-459). Nunes (2016) traduz a palavra latina pela portuguesa “arreios”, que pressupõe dispositivos mediante os quais a carga e a tração animal são possibilitadas.

por um lado, tanto nos discursos laudatórios em geral quanto no elogio sofisticado, deve-se lançar mão de recursos para apurar a obra, por outro, acatando a leitura da autora (FLEURY, 2006, p. 251), enquanto, no primeiro caso, evoca-se o caráter grave do adorno da prática oratória séria, no segundo, há um tipo específico de sofisticação conveniente.

A partir dos cotejos efetuados entre as missivas, depreendemos, a princípio, que a preceptiva que ilumina a prática elogiosa paradoxal, veiculada no excerto *Laudes* 1.2, integra uma teoria retórica frontoniana mais ampla que preconiza o decoro. Defendemos, na esteira de Fleury (2006), que, se a preocupação com o refinamento é sugerida em algumas cartas e, em outras, dissuadida, isto não se dá por haver uma inconsistência no pensamento frontoniano, mas, antes, porque os aparatos inaptos nos discursos deliberativos, por exemplo, tornam-se próprios nos elogios sofisticados e na eloquência epidítica em geral. Ao mesmo tempo, além disso, Frontão sugere existir níveis de ênfase a partir dos quais esse requinte é abordado: nos discursos laudatórios comuns — os destinados a temas tidos dignos de elevação —, a ornamentação conveniente deve ser mais sóbria e parte da aplicação de recursos retóricos mais discretos (as *phalerae* retóricas); em contrapartida, na elevação paradoxal, o aperfeiçoamento é elevado a um grau maior. Há, para Frontão, um discurso repreensível em si, simbolizado pela seda, e outro, representado pelo tecido fino, que, a despeito de ser censurável em uma conjuntura mais grave, é válido quando as leis de composição da obra pressupõem recursos básicos lúdicos ou cerimoniais (FLEURY, 2006, p. 239).

Após se delimitar a sofisticação como elemento conveniente no louvor sofisticado, são situados os objetivos dessa linhagem elogiosa: a principal busca deve ser o encanto (*suavitas*), preceitua o orador (Fronto, *Ep. Laudes* 1.3). Este (Fronto, *Ep. Laudes* 1.3) a seguir, reafirma os propósitos da elevação paradoxal por abstração, traçando paralelos entre esta e os fins de outras modalidades oratórias: “Em primeiro lugar, porém, deve-se buscar o encanto. Pois esse tipo de discurso não é escrito para a defesa de um homem, nem para a deliberação de uma lei, nem para a exortação de uma tropa, nem para o rompante de uma assembleia, mas para as anedotas e para o prazer” (Fronto, *Ep. Laudes* 1.3).¹⁸⁷ A fim de elucidarmos o conceito de *suavitas*, entendemos ser oportuna a remissão a uma reflexão ciceroniana sobre tal noção.

No diálogo *As Divisões Da Arte Oratória*, de Cícero, este (Cic. *Part. or.* 16) discute acerca das palavras em estado isolado e combinado: há uma força preliminar nos vocábulos

¹⁸⁷ *In primis autem sectanda est suavitas. namque hoc genus orationis non capitis defendendi nec suadendae legis nec exercitus adhortandi nec inflammandae contionis scribitur, sed facetiarum et voluptatis* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.3). Cabe esclarecer que estamos conscientes de termos nos reportado a esse trecho novamente e efetuamos esse processo, pois, aqui, a passagem é abordada segundo uma outra discussão.

isolados e uma segunda nos que são agrupados. De acordo com o orador (Cic. *Part. or.* 19), os termos à parte e os conjuntos têm em comum o que nomeia como sendo cinco luzes (*lumina*), que são, por sua vez, a clareza (*dilucidum*), a brevidade (*breve*), a probabilidade (*probabile*), a distinção (*ilustre*) e, por fim, a suavidade (*suave*). Concentrar-nos-emos nesta última concepção. O orador (Cic. *Part. or.* 21) afirma que o tipo *suavis* de elocução (*genus dicendi*) resulta tanto do caráter elegante e belo das palavras sonoras e moderadas quanto de um arranjo que não deve acomodar grupos rudes de sons distintos e nem hiatos, não pode ser muito extenso, sendo preciso, ainda, abordar um vocabulário uniforme e equilibrado. Cícero (*Part. or.* 21) continua recomendando que sejam encadeadas as palavras relativas a um mesmo termo, duplicadas, reduplicadas ou mesmo repetidas com maior frequência e, estando assim dispostas, devem ser conectadas mediante conjunção ou separadas por assíndeto. Posteriormente, acrescenta-se que

Torna-se aprazível, também, o discurso, quando nos referimos a coisas nunca vistas, inauditas ou novas, pois o que deleita é o que causa estranhamento e a linguagem que mais comove é a que provoca alguma emoção no ouvinte e mostra a natureza afável do orador. Revelam o seu caráter quer as demonstrações de inteligência, de coração humano e nobre, quer os artifícios de linguagem, quando, para engrandecer alguém ou para se desvalorizar, diz uma coisa e parece pensar outra, mais por gentileza do que por necessidade de mentir. Mas há muitos outros preceitos relativos à suavidade que podem tornar o discurso mais obscuro ou menos adequado; portanto, também, neste ponto, temos de discernir aquilo que se adequa às exigências da situação (Cic. *Part. or.* 22, tradução de Nídia Pinheiro).¹⁸⁸

No trecho, o tipo suave de discurso é concebido como diretamente resultante da introdução de materiais inéditos na composição. Tal ideia é fundamentada a partir da afirmação de que a causa de deleite dos ouvintes corresponde àquilo que é admirável (*quidquid admirabile*). Cícero, nesse sentido, sugere que as “coisas nunca vistas, inauditas ou novas” são aquelas que provocam surpresa e, estas, segundo o mesmo autor, quando a fomentam, geram prazer. A conexão entre o encanto do público e a matérias inéditas conflui com a própria elucidação ciceroniana, tal como exposto no item 1.1 desta dissertação, sobre o tipo de causa *admirabilis*. Ela, relembremos, provoca inclinação naqueles que ouvirão o discurso (Cic. *Inv. rhet.* 1.20). Da consonância existente entre as considerações de Cícero em ambas as preceptivas, depreendemos, pois, que, sendo a causa admirável e, portanto, incitando a atenção da audiência,

¹⁸⁸ *Fit etiam suavis oratio cum aliquid aut invisum aut inauditum aut novum dicas. Delectat enim quidquid est admirabile, maximeque movet ea quae motum aliquem animi miscet oratio, quaeque significat oratoris ipsius amabiles mores: qui exprimuntur aut significando iudicio ipsius et animo humano ac liberali, aut inflexione sermonis cum aut augendi alterius aut minuendi sui causa alia dici ab oratore, alia existimari videntur, idque comitate fieri magis quam vanitate. Sed multa sunt suavitatis praecepta quae orationem aut magis obscuram aut minus probabilem faciunt; itaque etiam hoc loco nobis est ipsis quid causa postulet iudicandum* (Cic. *Part. or.* 22).

ela pode agradar não apenas pelo assunto, mas também através de um trabalho específico com a linguagem, na medida em que o orador (Cic. *Part. or.* 21) vincula o modo de dizer suave com termos elegantes e belos, períodos sonoramente harmônicos e não demasiado longos, com palavras equilibradas e uniformes.¹⁸⁹ Percebe-se que essa associação entre o agrado e um discurso *suavis* converge com a acepção do termo implicada por Frontão, pois ele (Fronto, *Ep. Laudes* 1.3) afirma que o tipo de escrita ao qual se dedica é construído para “as brincadeiras e o prazer”. Na medida em que, conforme a perspectiva ciceroniana, o caráter suave pressupõe um cuidado linguístico característico desse modo de elocução, é legítimo entender que, quando o professor de Marco Aurélio situa, na *suavitas*, o fim do elogio sofístico, ele reafirma que o aspecto paradoxal do encômio não reside somente no assunto, mas também no arranjo da linguagem do texto. Entendemos que se trata de uma reiteração, pois Frontão (*Ep. Laudes* 1.2) já sinaliza para esse entendimento tanto ao preceituar o agrupamento e a condensação das frases e o não acúmulo de termos supérfluos quanto ao delinear a elegância do elogio paradoxal.

Determinado o fim do encômio sofístico, passa-se ao princípio da assertividade (*adseveratio*). Demarca-se ser preciso tratar do objeto de elogio como se fosse este um tema distinto e grandioso, bem como equiparar e confrontar matérias irrelevantes às altas e, em seguida, localiza-se, na assertividade, a maior virtude do tipo de obra em pauta (*Laudes* 1.3). O termo também aparece na doutrina retórica. O autor anônimo a Herênio (*Rhet. Her.* 1.4) tange a nomenclatura brevemente quando elucida sobre a confirmação (*confirmatio*), uma parte do discurso que, segundo ele, corresponde à apresentação dos argumentos com assertividade.¹⁹⁰

Em sua *Instituição Oratória*, Quintiliano também se serve da palavra ao abordar a exposição dos fatos (*narratio*), na qual, segundo o autor (Quint. *Inst.* 4.2.1), deve-se indicar a natureza do tema a respeito do qual o juiz fornecerá o julgamento. Na preceituação sobre as falsas apresentações de fatos (*falsae expositiones*), delimita-se que aquelas que são fundamentadas no engenho do locutor (*ingenio dicentis*) podem consistir no que é chamado *color* — aqui, uma suposição de modéstia — ou na questão em causa (*quaestio*) (Quint. *Inst.* 4.2.88). Apresentando recomendações para a garantia da consistência e probabilidade das exposições fictícias (Quint. *Inst.* 4.2.89-93) e voltando-se à *color* de maneira específica, o teórico (Quint. *Inst.* 4.2.94) declara que é de pouca serventia empregar esse recurso na manifestação dos fatos, exceto se ele for consistente em todo o discurso, principalmente porque

¹⁸⁹ Partindo da reflexão ciceroniana, infere-se que a categoria *suavitas* não se restringe ao nível das palavras e períodos, podendo incidir de modo mais amplo em uma parte inteira do discurso, como na narração (*narratio*) (cf. Cic. *Part. or.* 32).

¹⁹⁰ *Confirmatio est nostrorum argumentorum expositio cum adseveratione* (*Rhet. Her.* 1.4).

determinadas coisas apenas podem ser provadas através de assertividade (*adseveratione*) e persistência (*perseverantia*).¹⁹¹ Embora o anônimo e Quintiliano reportem-se a uma terminologia distinta para a referência à explanação dos acontecimentos — no primeiro autor, *confirmatio*, no segundo, *narratio* —, ambos abordam a *adseveratio* como parte integrante da apresentação dos fatos. É pertinente destacar que, conforme Quintiliano, esse recurso é sugerido como um dos dispositivos por meio do qual se assegura consistência ao discurso quando se emprega uma falsa exposição que consiste na *color*. A *adseveratio*, portanto, trata-se de um recurso retórico que confere probabilidade a uma composição inventada. Nesse sentido, o fato de Frontão preceituar a paridade entre as coisas ínfimas e as eminentes não indica automaticamente que esse paralelo deva ser construído de modo improvável, sendo a *adseveratio* um recurso retórico importante para conferir ao elogio paradoxal credibilidade.¹⁹² Tal implicação de plausibilidade nos conduz à próxima lei dos encômios paradoxais, estabelecida na missiva frontoniana em estudo.

O mestre (Fronto, *Ep. Laudes* 1.3) preceitua a inserção, quando cabível, de fábulas que versam sobre deuses ou heróis, versos coerentes, provérbios adequados e fantasias.¹⁹³ Em *De eloqu.* 5, um escólio situado à margem da carta atenta para o poder suavizador das fábulas, pois declara-se que, no caso de alguns ditos parecerem muito rudes, que estes sejam amaciados (*molliantur*), mesclando-se narrativas. Nessa missiva, o mestre (Fronto, *Ep. De eloqu.* 5.1-2) propõe pontuar falhas e acertos em um discurso de Marco Aurélio. Posto que, em *M. Caes.* 2.2.3, implica-se, por meio da representação cromática e têxtil, que ao imperador é necessária uma elocução mais sóbria e delicada, é plausível entender que, em *De eloqu.* 5, Frontão não trata de um elogio sofisticado, mas de um discurso imperial, que, diferente daquele, deve ser mais discreto. Ao mesmo tempo, porém, o emprego das fábulas é sugerido nas duas modalidades oratórias, diferentes entre si. Além disso, refletimos, por um momento, a respeito do termo *molliantur*. Este, quando pensado em relação ao sistema da correspondência frontoniana, aproxima-nos da “maciez das lãs” (*mollitia lanarum*) que, como averiguado anteriormente, em *M. Caes.* 2.2.3, é tida como tecido oposto ao fio fino (*filo tenui*). Esta última qualidade têxtil, por sua vez, deve ser, de acordo com a leitura realizada no momento precedente, empregada na

¹⁹¹ *Non est autem satis in narratione uti coloribus, nisi per totam actionem consentiant, cum praesertim quorundam probatio sola sit in adseveratione et perseverantia* (Quint. *Inst.* 4.2.94).

¹⁹² Para outras incidências do termo *adseveratio*, cf. Quint. *Inst.* 1.4.20; 11.3.2.

¹⁹³ Alguns princípios do louvor sofisticado que, nos *Elogios da fumaça e da poeira*, são mencionados sob uma forma teórica, na missiva enviada a Marco Aurélio durante a viagem deste a Álsio, são recuperados de modo prático. A fábula sobre o nascimento do Sono que, na narrativa, é representado como um deus, e o caráter brilhante da conclusão das frases, correspondem a alguns desses elementos. Acerca da aplicação de tais elucidações na carta *Fer. Als.* 3, discutiremos, com maior atenção, no item 3.3.2 deste trabalho.

celebração paradoxal, que, como indica Frontão, corresponde a uma veste fina (*veste tenui*). Nesse sentido, se as fábulas são indicadas nos dois tipos de discurso e se os elogios a matérias menos louvadas devem ser refinados a ponto de serem análogos às vestimentas tecidas com fios finos que, por sua vez, são preteridos à maciez das lãs, por que Frontão recomenda a introdução das fábulas no tipo louvor paradoxal, se estas, conforme o registro de *De eloqu.* 5.5, conferem justamente uma maciez ao discurso? É possível afirmar que o retor concebe os elogios sofisticados como composições que dividem certas características com uma forma oratória imperial? Acreditamos que os paralelos realizados até o momento não são suficientes para validar integralmente tal interpretação. Retomaremos essa leitura posteriormente; deixemo-la, por ora, em parênteses.

No que concerne à introdução das fantasias especificamente, uma ressalva é efetuada: elas devem se alicerçar em algum argumento astuto (*argumento aliquo lepido*) (*Laudes* 1.3). Frontão parece se lembrar disso em *M. Caes.* 1.5. Nela, o mestre responde à missiva *M. Caes.* 1.4, em que Marco Aurélio, a partir de citações homéricas e de autores latinos arcaicos, se propõe à defesa da insônia, apologia que, por sua vez, responde ao desenvolvimento que seu professor havia escrito a favor do sono. Tal missiva frontoniana *pro somno* não chegou aos nossos dias (PERNOT, 1993, p. 533) e não se trata da epístola que aqui nos propomos a examinar (*Fer. Als.* 3), embora, nesta última, o assunto também seja abordado. Em um primeiro momento de *M. Caes.* 1.5, Frontão tece elogios ao seu pupilo, declarando que este último refutou os ditos favoráveis ao tema através de inúmeras demonstrações elegantes, muito finas e adequadas (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.5.1). O orador não se exime, no entanto, de dirigir algumas críticas à produção de Marco Aurélio, a missiva *M. Caes.* 1.4. Nesta, o aluno relata ter dito o seu mestre que Ênio extraíra suas primeiras ideias a partir do sono e de um sonho e, em seguida, procura refutar Frontão, afirmando, por outro lado, que, se o poeta não tivesse despertado, nunca teria narrado o que sonhou (*M. Caes.* 1.4.6), evidenciando, ao contrário da defesa frontoniana não sobrevivente, a vigília como realidade propulsora da atividade literária. Quanto a este argumento de Marco em relação à produção poética eniana, o professor (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.5.5) pede que o aluno seja mais agudo (*argutius*) se possível, sugerindo que não se deve propor truques oratórios (*praestigiae*), se estes não forem inteligentes (*versutae*). Logo, aquilo que, nas *Laudes* 1, Frontão recomenda para a invenção de ficções, aqui, indica quanto à fundamentação argumentativa, embora recorra a termos distintos para veicular tal orientação. Entendemos, assim, que o professor não aposta em uma manipulação indiscriminada de fantasias e artifícios e sim fundamentada na engenhosidade.

Outro atributo do encômio paradoxal é a disposição dos argumentos em grupos. Frontão (*Ep. Laudes* 1.4) indica a organização em classes, de maneira que, no louvor, um pensamento seja devidamente articulado a outro (“[...] que a frase precedente se alongue sobre a parte seguinte e se coloque até o seu limite: onde a primeira frase termina, que, desde aí, a seguinte comece.”).¹⁹⁴ Uma disposição argumentativa desse tipo repercute no tratamento do assunto, pois conclui-se que “[d]essa forma, com efeito, pareceremos mais trespassar do que passear pelo assunto” (Fronto, *Ep. Laudes* 1.4).¹⁹⁵ Percebe-se, aqui, que a própria estrutura das demonstrações devolve à abordagem do tema por parte do encomiasta certa profundidade. No elogio paradoxal, para Frontão, a argumentação é manipulada da mesma maneira com a qual se lida com o elemento de elogio, isto é, perscrutando-o.

Ademais, quando trata do princípio da organização da trama argumentativa em classes, nosso preceptista (Fronto, *Ep. Laudes* 1.4) recupera a denúncia efetuada no *Fedro* a Lísias por Platão (cf. Pl. *Phdr.* 262c-264e) — visto, cabe destacar, como um divino filósofo na carta — no que tange à ordem caótica de ideias que o primeiro propõe. Essa não é a única carta frontoniana em que o sábio é mencionado em tom elogioso. Em *De eloqu.* 2, Frontão dedica-se, de modo geral, a defender a noção de que a prática filosófica depende do cultivo à eloquência. Marco Aurélio, o interlocutor, é vituperado quanto ao seu descuido com as palavras e, em seguida, Crísipo, filósofo estoico e retor, e Platão são posicionados como paradigmas (*De eloqu.* 2.14). Sugere-se que aquele não se restringe apenas a ensinar, evidenciar as matérias, definir e explicar, mas empunha quase “todas as armas dos oradores” (*omnia arma oratorum*) (*De eloqu.* 2.14). Frontão (*De eloqu.* 2.14) segue desenvolvendo que, na medida em que o estoico evidencia a necessidade de manejo de tais recursos, solicita a Marco que não se reporte às palavras dos dialéticos (*verbis dialecticorum*), mas, por outro lado, às de Platão, acrescentando também que, embora seja recomendado lutar com uma espada (*gladius*), é ainda um fator importante o fato de esta estar enferrujada (*robiginosus*) ou brilhante (*splendidus*). Aplica-se, aqui, uma imagem da indumentária militar para a representação dos tipos de elocução. Se a fala dialética comporta ferrugem, a trabalhada por Crísipo e Platão, ambos filósofos, se serve dos instrumentos retóricos e, portanto, é brilhante.¹⁹⁶ Pode-se entender que a elevação conferida à eloquência platônica se confina em uma perspectiva mais abrangente que perpassa um

¹⁹⁴ [...] *ut praecedens sententia in sequentem laciniam aliquam porrigat et oram praetendat: ubi prior sit finita sententia, inde ut sequens ordiatur* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.4).

¹⁹⁵ [...] *ita enim transgredi potius videbimur quam transilire* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.4).

¹⁹⁶ Em, *De el.* 4.4 Platão também é mencionado como sábio exemplar no que se refere ao tratamento da eloquência. Frontão indica que, mesmo onde se concebe que a retórica não está presente, ou seja, nas doutrinas filosóficas, também se ouve os *ídia rhémata* (discursos brilhantes) platônicos.

significativo conjunto epistolar frontoniano, qual seja, a de que o desempenho da filosofia deve se subordinar à retórica.

Tal perspectiva é corroborada quando revisitamos *De eloqu.* 1. O início desta carta encontra-se em estado fragmentário, mas é possível conceber, conforme Fleury (2003, p. 218, nota 237), que, nela, Frontão responde a uma outra epístola não conservada de Marco Aurélio, em que o aluno solicita a seu mestre que este produza uma obra contrária aos seus princípios oratórios. Relacionando as especialidades de pintores, escultores, poetas e filósofos, o orador (Fronto, *Ep. De eloqu.* 1.1-3) empenha-se em evidenciar que cada artista possui um estilo próprio incontornável. Ao listar o último grupo, o professor (Fronto, *Ep. De eloqu.* 1.3-4) sugere, por meio de uma indagação, que mesmo os filósofos se muniram de vários tipos de discurso e, em seguida, indica acreditar, também com uma pergunta, que os sábios citados se distinguiram, em igual medida, tanto por sua sabedoria quanto por sua eloquência. Aludir a Platão, nos *Elogios da fumaça e da poeira*, nesse sentido, não é uma gratuidade. Estando ele vinculado na correspondência a uma prática filosófica que não ignora o trabalho com a retórica, citá-lo remete à compreensão geral que possui Frontão de que esta é intrínseca àquela.

Será enfocado, a partir de agora, um desenvolvimento presente em um dos comentários à margem da missiva, que elucidam, em determinado grau, o conteúdo do parágrafo 5, não sobrevivente em totalidade. Nele, é estabelecido que “os gracejos, com seriedade, devem ser ditos; as maiores gravidades, com leveza” (Fronto. *Ep. Laudes* 1.5).¹⁹⁷ A primeira parte desse desenvolvimento (“os gracejos, com seriedade, devem ser ditos”) conflui com as apreciações realizadas na seção 1.1 deste trabalho. Verificou-se que, a despeito do objeto tido, por um senso comum, como menos elogiável, os elogios paradoxais, quanto ao repertório retórico de que se servem, são tradicionais (DANDREY, 1997, p. 3; MARSH, 1998, p. 149), isto é, importa acrescer, se apresentam sob a forma de uma eloquência encomiástica séria. Se, nesse caso, o arsenal retórico confere ao assunto uma aparência de conformidade, este próprio tema concebido como indigno de louvor, característico do elogio paradoxal, restitui uma leveza àquele orador que porventura deseja abordar ideias graves, o que nos leva a pensar na próxima parte do preceito (“as maiores gravidades [devem ser ditas] com leveza”). Esse princípio parece ter sido, em algum grau, praticado no âmbito da educação imperial. Discutindo sobre as declamações nesse período, Corbeill (2007, p. 74-75) recupera algumas visões modernas, segundo as quais se defende que os temas excêntricos desses exercícios possuem um papel de assegurar a atenção dos alunos e as produções resultantes podem certamente evidenciar um

¹⁹⁷ *iocularia austere, fordiora habunde dicenda* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.5).

conjunto de aplicações pragmáticas. Essa perspectiva, dentre outras, ajudou a resgatar uma função pedagógica mais respeitável para essa prática imperial (CORBEILL, 2007, p. 75). Decerto, transportando tal lógica ao âmbito dos encômios paradoxais, o desempenho dessas atividades, gratuitas e absurdas segundo um primeiro olhar, habituou os estudantes, mediante práticas e métodos intelectuais, a desdobramentos mais sérios e contínuos dos que resultariam do jogo, ao qual a retórica laudatória paradoxal costuma ser circunscrita (DANDREY, 2015, p. 301). O preceito frontoniano de conferir tratamento leve a noções graves, além de nos autorizar a reafirmar a percepção de que o orador se refere, em seu desenvolvimento teórico, ao encômio paradoxal, evidencia a proximidade desse tipo de composição com a prática declamatória.

Pode-se enxergar, no *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Rotterdam, a permanência dessa concepção da conveniência entre a leveza e o tratamento de assuntos mais graves. Discutindo a obra, Sartorelli (2013, p. 23) evidencia que, para o autor, os sábios antigos ilustres não se eximiram de fazer irromper, em apólogos pueris e ridículos conforme uma primeira vista, princípios da vida, pois a verdade é mais aderida quando aconselhada através do recurso do prazer. Para Erasmo, o riso é como o mel envolto à borda da taça pelos médicos, a fim de que as crianças tomem o remédio.¹⁹⁸

Até o momento, discorremos a respeito da explanação teórica frontoniana presente nos *Elogios da fumaça e da poeira*. A seguir, abordaremos a seção da missiva em que tais elementos são efetivamente honrados, parte que se restringe a um parágrafo, a única que nos restou do louvor propriamente dito. Frontão (*Ep. Laudes* 1.7), primeiramente, atesta a desproporção existente entre o caráter que possuem essas matérias na cultura humana e na prática laudatória: nesta, são incomuns; naquela, marcam reconhecida presença. Afirmando-o, o encomiasta ratifica o teor atípico dos assuntos abordados nas produções laudatórias ilustrativas da tradição na qual se insere. Sobre os objetos de encômio, entendemos que o orador (Fronto, *Ep. Laudes*

¹⁹⁸ Sartorelli (2013, p. 23, nota 18) localiza essa imagem à qual Erasmo se reporta na passagem 1.935 e ss. da obra *De rerum natura* de Lucrécio. No trecho, a voz épica sugere que inaugura, no momento, modalidades poéticas não trabalhadas, sendo o seu coração a proporcionar essa empreitada (Lucr., *De rerum natura*, 1.924-930). Ele (Lucr. *De rerum natura*, 1.931-942) segue justificando: “primeiro porque ensino sobre grandes assuntos e artes/e sigo a desatar os nós da superstição das almas, / depois porque a respeito de coisas obscuras eu fixo/ versos fúlgidos ao tocar todos com a graça da Musa. / Pois isso também não se mostra sem nenhuma razão;/ do contrário, por exemplo: quando às crianças os absintos/ repulsivos os médicos tentam ministrar, os copos/ antes às bocas embebem com a dourada e doce fluidez do mel/ para que, o subterfúgio iluda a idade imprevidente até os lábios/ das crianças, e nesse instante sorvem o amargo líquido/ e ludibriadas não se dão conta que bebem o absinto, / e mais fortes por tal feito renovadas convalescem; [...] (Lucr. *De rerum natura*, 1.931-942, tradução de Leandro César Albuquerque de Freitas)”. (*primum quod magnis doceo de rebus et artis/ religionum animum nodis exsolvere pergo, /deinde quod obscura de re tam lucida pango/ carmina, musaeo contingens cuncta lepore. /id quoque enun non ab nulla ratione videtur;/ sed veluti pueris absinthia taetra medentes/ cum dare conantur, prius oras pocula circum/ contingunt mellis dulci flavoque liquore,/ ut puerorum aetas improvida ludificetur/ labrorum tenuis, interea potet amarum/ absinthii laticem deceptaque non capiatur, sed potius tali facto recreata valescat, [...]*).

1.7) se remete a duas categorias, a saber, a utilidade das matérias¹⁹⁹ e, em seguida, o caráter divino da fumaça especificamente. Concentrar-nos-emos nesta última.

Frontão (*Ep. Laudes* 1.7) elenca uma série de demonstrações no sentido de fundamentar esse aspecto sublime do tema, quais sejam: i) os ventos são concebidos como integrantes do grupo das divindades; ii) as névoas e as nuvens são consideradas deusas e são reconhecíveis no céu; iii) estas últimas envolvem os deuses e os furtam dos olhares; iv) o caráter intáctil da fumaça. Ao mesmo tempo, compreendemos que os três primeiros argumentos se acomodam em um mesmo processo de comparar a matéria em pauta a elementos que possuem feitiço divino para que ela, por extensão, também o adquira.

Apresentamos, em uma primeira etapa, as duas hipóteses levantadas por Fleury (2006, p. 278), ao examinar os fragmentos sobreviventes do elogio frontoniano e o valor antigo dos assuntos celebrados pelo orador. Para a autora (FLEURY, 2006, p. 278), a primeira delas se fundamenta no fato de que o termo *pulvis* é frequentemente empregado, na literatura latina, remetendo à cremação²⁰⁰; esta conjuga a fumaça e o pó, acabando por se representar, nessas duas matérias, a partida da alma em relação ao corpo. Na medida em que, como se verificará posteriormente, nos outros dois louvores que aqui examinamos, pode-se enxergar a temática do respeito às regras da natureza, aplicando-se o símbolo da cremação à fumaça e ao pó, é viável conceber que o encômio adverte sobre a fugacidade da vida, de modo que, essa exaltação pode ser apreciada como uma variante das composições laudatórias atribuídas à morte (FLEURY, 2006, p. 278). Na outra leitura proposta, a partir principalmente das *Nuvens* de Aristófanes e de considerações de Ambrosino (1983) sobre a obra, Fleury (2006, p. 278-281) entende ser provável que, exaltando a fumaça e a poeira, Frontão tenha se dedicado a uma defesa da retórica em face dos ataques destinados, por parte dos filósofos, à eloquência em virtude de uma suposta opacidade desta. Reconhecemos a legitimidade das duas percepções de Fleury (2006), no entanto, propomo-nos a asseverar a segunda via de interpretação, não nos atendo, importa frisar, somente às epístolas do *corpus* frontoniano evocadas pela pesquisadora mencionada.

Trazemos, a princípio, a missiva *Ad Verum* 2 para esta discussão. Cremos ser possível visualizar a associação entre as nuvens e a fala retórica nessa carta que Frontão remete a Lúcio Vero. Após defender que a eloquência, ao contrário do poder, não pode ser removida de um

¹⁹⁹ “Elogiarei, logo, deuses de fato incomuns no que se refere aos elogios, mas os mais comuns na prática e no costume humano, a Fumaça e a Poeira, sem as quais nem os altares nem as lareiras nem as ruas nem os atalhos são usufruídos, como diz o povo” (Fronto, *Ep. Laudes* 1.7). (*Laudabo igitur deos infrequentes quidem a laudibus, verum in usu cultuque humano frequentissimos, Fumum et Pulverem, sine quis neque asae neque foci neque viae, quod volgo aiunt, nec semitae usurpantur.*)

²⁰⁰ Para passagens a partir das quais se depreende essa acepção ligada ao termo *pulvis* na literatura latina, cf. Fleury (2006, p. 278-279).

homem vivo ou transferida de uma pessoa a outra (Fronto. *Ep. Ad Verum* 2.6), o remetente (Fronto, *Ep. Ad Verum* 2.8) declara:

[...] que a eloquência seja inculcada nos obstinados. E mesmo o relâmpago não assustaria de fato se não caísse com o trovão. Este poder do trovejar não foi confiado a Dis, nem a Netuno, nem aos outros deuses, mas ao maior dos soberanos, Júpiter, de modo que, pelos estrondos das nuvens e os rugidos das tempestades, como por vozes celestiais, ele protege seu poder supremo do desprezo (Fronto, *Ep. Ad Verum*, 2.8).²⁰¹

O trecho possui lacunas, o que dificulta a leitura em certa medida, porém, a despeito dessa contingência, é evidente que “os estrondos das nuvens e os rugidos das tempestades” (*fragoribus nubium et sonoribus procellarum*) são assemelhados às vozes celestiais (*caelestibus vocibus*), instrumentos por meio dos quais Júpiter mantém seu “poder trovejante”. Considerando que se menciona, no excerto, a infusão da eloquência, acreditamos ser válido enxergar o exercício da retórica nessas vozes celestiais. Posto que estas são pareadas com os sons produzidos pelas nuvens e tempestades, as primeiras são abordadas como um dos elementos naturais que comporta o estrondo, uma variedade vocal divina, junto ao rajar das procelas. Parece legítimo ler, nesse sentido, que também o somido nuvioso é análogo, em conjunto com o advindo das tempestades, à eloquência, que, por isso, possui estirpe divina.

Em *De eloqu.* 2, a retórica também é evidenciada como parte integrante do poder. Na carta, Frontão sustenta, de maneira geral, a centralidade da atividade no ofício do imperador. Listadas as tarefas imperiais dependentes do cultivo às letras, o orador (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.6) indaga “[...] pensas que não adianta saber com quais palavras dirigirás essas coisas que só podem ser dirigidas com palavras?”²⁰², implicando, assim, que o estudo da retórica é condição *sine qua non* para o fazer político. A importância da eloquência é contrastada com a exiguidade da fala filosófica através da aplicação de uma imagética sonora em duas passagens da epístola (*De eloqu.* 2.13.16). Marco Aurélio é censurado em tom direto, quando seu tutor (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.13) afirma que se surpreenderia menos diante da aversão de seu pupilo pelas palavras, fosse o estudo da filosofia apenas ocupado com as coisas, recuperando a noção de que o desempenho desta última deve se sujeitar à atividade retórica. Declara-se, em seguida, que as atitudes do destinatário reveladoras de tal desprezo tornam evidentes a preferência do interlocutor por “anunciar (*loqui*) a enunciar (*eloqui*), mais por murmurar (*murmurare*) e

²⁰¹ <...> *pervicacibus eloquentia incutiatur. ne fulmen quidem aeque terreret, nisi cum tonitru caderet. ea ipsa tonandi potestas non Diti patri neque Neptuno neque dis ceteris, sed imperatori summo Iovi tradita est, ut fragoribus nubium et sonoribus procellarum, velut quibusdam caelestibus vocibus, altissimum imperium a contemptu vindicaret* (Fronto. *Ep. Ad Verum* 2.8).

²⁰² [...] *an nihil referre arbitraris, qualibus verbis agas, quae non nisi verbis agi possunt?* (Fronto. *Ep. De eloqu.* 2.6)

balbuciar (*friguttire*) a ressoar (*clangere*)” (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.13)²⁰³. Conforme a perspectiva frontoniana, portanto, assim como a fala de um filósofo que ignora o trabalho com a retórica, não chega, na verdade, a ser um ressoo, mas um murmúrio e um balbucio; assim também não é suficiente para ser tida como elocução.

Posteriormente, após Crísipo e Platão serem posicionados como paradigmas dos sábios que se servem de recursos oratórios (*De eloqu.* 2.14), trata-se das palavras de um autor, cuja identidade não podemos acessar, em virtude do estado fragmentário do trecho. É dito que, se este escritor tivesse empregado palavras dialéticas, ele teria registrado “Júpiter suspirando ou, melhor, tossindo, não trovejando” ([...] *suspirantem, tussientem immo Iovem scripserit, non tonantem*) (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.16).²⁰⁴ Associam-se claramente os discursos dialéticos ao suspiro e à tosse, ruídos que, quando comparados aos sons gerados aos trovões, pecam em vigor. Nesse sentido, se, por um lado, esses sons fracos e desarmônicos podem ser lidos como representação de uma oratória filosófica ou, para sermos mais justos, uma oratória filosófica que despreza o zelo com a eloquência, por outro, a nosso ver, os trovões podem ser lidos como elementos representativos dos discursos retoricamente trabalhados. Reportemo-nos novamente à missiva *Ad Verum 2*: nesta, Júpiter provê a eloquência aos humanos. A mesma divindade que, em *De eloqu.* 2.16, é representada, pelo nosso autor não mencionado, trovejando, em *Ad Verum 2*, incute o poder da retórica e se serve, para isso, assim como das rajadas procelosas, dos estrondos proporcionados pelas nuvens. Averiguado que estas, segundo Frontão (*Ep. Laudes* 1.7), assemelham-se à fumaça, é argumentável ver, na exaltação a essa matéria, um encômio ao exercício e estudo da arte retórica, a despeito da filosofia e, mais especificamente, da filosofia que desconsidera o conhecimento dessa técnica tão primordial para Frontão.

Talvez, para o nosso leitor, os encadeamentos entre as epístolas frontonianas até aqui efetuados não bastem para que se convença da legitimidade de vislumbrar, nos *Elogios da fumaça e da poeira*, uma elevação da atividade retórica. Caso, no entanto, continue a trilhar o percurso argumentativo deste texto, discernirá que a defesa da eloquência continua a ser pleiteada pelo nosso orador nas próximas missivas em análise, de modo que estas podem iluminar a reflexão realizada até estas páginas.

²⁰³ Optamos pela tradução “anunciar” e “enunciar” para *loqui* e *eloqui* respectivamente a fim de transpor a paronomásia.

²⁰⁴ Fleury (2003, p. 237, nota 260) levanta a possibilidade de Frontão estar se referindo ainda a Crísipo nesse caso, ao declarar que, por Diógenes Laércio, 7.187, inteiramo-nos de que o estoico compôs uma obra na qual descreve Zeus através de termos vulgares.

3.2 AS ELEVAÇÕES À NEGLIGÊNCIA

3.2.1 Tradução dos *Elogios da negligência*

2. < CAESARI SVO FRONTO >

1. a)²⁰⁵ b) |
|temperantia coeretur. volgo etiam laudata indulgentia promptam peccatis hominum veniam dare: nisi delicta facile intellegas, parum clementer indulgeas.

2. Quod autem quis intutam et expositam periculis negligentiam putet, mihi omne contra videtur, multo multoque diligentiam magis periculis obnoxiam esse. namque negligentiae haud quisquam magnopere insidias locat existimans etiam sine insidiis semper et ubique et ubi libeat negligentem hominem in proclivi fore fallere; adversus diligentis vero et circumspectos et exsultantis opibus fraudes et captiones et insidiae parantur. ita ferme negligentia contemptu tutatur, diligentia astu oppugnatur. et erratis negligentia venia paratior datur et be<ne>factis gratiis gratia habetur. nam praeter opinionem gratum est ceterarum rerum indiligentem benefacere in tempore haud neglexisse.

3. Iam illud a poetis saeculum aureum memoratum, si cum animo reputes, intellegas negligentiae saeculum fuisse, cum ager neg|lectus fructus uberes ferret omniaque utensilia negligentibus nullo negotio suppeditaret. hisce argumentis negligentia bono genere nata, deis accepta, sapientibus probata, virtutum particeps, indulgentiae magistra, tuta ab insidiis grataque benefactis, excusata in e<r>ratis et adpostremum aurea declaratur m de Favorini nostri pigmentis fuci quisnam appingerem<u>?²⁰⁶ licet, ut quaeque mulier magis facie freta est, ita facilius cutem et capillum neglegere; plerisque autem, ut sese magnopere exornent, diffidentia formae diligentiae inlecebras creari.

²⁰⁵ *m*² in margine a) laus negligentiae || b) agitavi laudes negligentiae conscribere; quae cur nondum etiam [etiam id] conscriberim (sic), ut res est, id quoque neglego

²⁰⁶ Embora Hout (1988, p. 219) utilize a versão de Favorini nostri pigmentis fuci quisnam appingerem<u>? licet [...], em seu comentário às cartas frontonianas publicado posteriormente, afirma que ser appingerem<U>? um erro de impressão e defende que devemos ler [...] appingere? <Vide>licet [...]. Nesse sentido, a fim de tornar nossa tradução inteligível nessa situação, seguiremos Haines (1919, p. 48), que usa *Multa de Favorini nostri pigmentis fuci quisnam appingere <pro>hibet?*.

Elogio da negligência²⁰⁷

2. FRONTÃO AO SEU CÉSAR

1. [...] b)²⁰⁸ é contido pela moderação. Em geral, dar um perdão imediato às falhas dos homens é também uma tolerância elogiada: a não ser que entendas facilmente as faltas, pouco toleras com bondade.

2. Aquele, porém, que pensa que a negligência é desprotegida e exposta aos perigos, parece contrário a mim em tudo: a perigos, a diligência é muito e muito mais sujeita. Pois pessoa alguma prepara, com grande esforço, armadilhas para uma pessoa negligente, julgando que, mesmo sem ardis, sempre, em toda parte e como lhe apraz, há de enganar um homem negligente em declínio; ao passo que, contra os diligentes e os circunspectos e os contentes por seus bens, dispõem-se trapaças e emboscadas e ardis. Na verdade, a negligência, em geral, protege do escárnio e a diligência é atacada pela malícia e, aos erros causados pela negligência, um perdão mais disposto é dado e uma gratidão pelos benefícios gratuitos obtida. Contra a probabilidade, é agradável, pois, que um homem negligente nos demais assuntos não tenha descuidado de fazer o bem no momento certo.

3. Até mesmo porque, se pensas bem, entendes que aquela época de ouro louvada pelos poetas foi a era da negligência, quando o solo negligenciado oferecia frutos abundantes e provia, aos negligentes, todos os recursos necessários sem trabalho algum. Desses argumentos, evidencia-se que a negligência nasceu de uma boa linhagem, admitida pelos deuses, aprovada pelos sábios, integrante das virtudes, mestre da tolerância, protegida dos ardis e agradável quanto aos benefícios, perdoada pelos erros e, por fim, áurea [...] Pois quem nos proíbe de pintar tantas coisas com os tons avermelhados do nosso Favorino? Quanto mais confiante é uma mulher em relação a seu rosto, mais facilmente esta, dessa maneira, negligencia sua pele e seu cabelo; quanto à maioria delas, porém, os artifícios da diligência são criados pela descrença em sua própria beleza, de modo que, com grande esforço, se adornem.

²⁰⁷ Este título nos é fornecido por um escólio da segunda mão, conforme registrado na nota 205.

²⁰⁸ *m² à margem* b) Experimentei compor elogios da negligência. O motivo devido ao qual ainda não os compus até hoje, dado o assunto, também negligencio.

4. myrtum buxumque ceteraque tonsilia arbusta atque virgulta summa diligentia et studio radi, rigari, comi solita, humi reptare aut ibidem haud procul a solo cacumina erigere: at illas intonsas abietes neglectasque piceas caput aemulum nubibus addere. 5. non aequae diligentes ad quaerendum victum et comparandum cibum leones ut formicas esse, texendi vero araneas diligentiores esse quam Penelopam ullam vel Andromacham, et omnino tenuibus ingeniis et |

| - - hoc - - quas - - neve ob - - et voluntaris - - quod vel praecipuum vero - - tis amicitias
 - - diligentiam interdum - - | nerent bicorbath ita c eu ex ... nen os ... s .
 ac * * * q * * * * * * * * * * o n eu r
 cui res..... sca . b . n non expro
 q statuit quemadmodum bim * t mese r
 quota, oro te, portio Lucullanae her<editatis> * * n .. e * * n * *
 castum..... caesum aureo
 * * * * * * * tes n * * *

4. A murta e o buxo e outros arbustos podados e também os brotos, com a maior diligência e empenho, são acostumados a ser aparados, regados, arrumados, a rastejar na terra ou, no mesmo lugar, erguer suas copas pouco acima do solo: contudo, aqueles abetos hirsutos e pinheiros negligenciados juntam suas cabeças, semelhantes às nuvens. 5. Os leões não são igualmente diligentes às formigas em buscar víveres e poupar comida, ao passo que, na tecelagem, as aranhas são mais diligentes do que qualquer Penélope ou Andrômaca²⁰⁹ e, por habilidades completamente irrisórias [...].

²⁰⁹ Na *Ilíada*, pela voz de Heitor (Hom. *Il.* 6.456; 490-491) e de Hécuba (Hom. *Il.* 22.440-441), as habilidades tecelãs de Andrômaca são mencionadas, ao passo que, na *Odisseia* (Hom. *Od.* 2.93-105), narra-se o clássico stratagema de Penélope que, desfazendo, à noite, o que tecia do sudário de Laerte durante o dia, ludibriava seus pretendentes, tendo em vista a condição proposta.

3.2.2 As *Laudes* 2 e a reiteração da defesa da retórica

A partir de agora, abordar-se-á a celebração reservada à negligência por Frontão (*Ep. Laudes* 2). Cabe expor, em primeiro lugar, algumas considerações sobre a datação da missiva. Enquanto Haines (1919, p. 45) conjectura que a composição tenha sido efetuada em 139 d.C., as estimativas de van den Hout (1988, p. 293), por outro lado, giram em torno de 147 e 161, como registrado no texto introdutório deste capítulo. Fasce (2011, p. 107, nota 28) inclina-se à suposição do primeiro autor, pois, após se referir à provável escrita dos *Elogios da fumaça e da poeira* em 139, informa ser o encômio destinado à negligência do mesmo período.

Não se tem acesso à parte inicial do louvor, porém, um comentário conservado à margem do texto nos esclarece: “Experimentei compor elogios da negligência. O motivo devido ao qual ainda não os compus até hoje,” informa-se, “dado o assunto, também negligencio” (Fronto, *Ep. Laudes* 2.1).²¹⁰ É aplicada, aqui, uma dita despreensão ao âmbito da atividade literária, de modo que, para Dandrey (1997, p. 20-21), Frontão exalta seu próprio discurso e seu anunciado descuido, conforme uma autoironia do estilo lúdico, característico do elogio paradoxal.

A seguir, nosso missivista traça comparações entre a negligência (*neglegentia*) e a diligência (*diligentia*). Tais paralelos se sintetizam em dois principais, quais sejam: a) a primeira está menos sujeita a riscos em face da segunda e b) desculpas por falhas e agradecimentos são mais conferidos àquela do que a esta (Fronto, *Ep. Laudes* 2.2). O primeiro confronto é baseado na constatação de uma prática presente, isto é, de que pessoa alguma se esforça para enganar um homem negligente, ao passo que armadilhas são dispostas ao diligente (*Laudes* 2.2). O segundo cotejo é apresentado junto à observação de que “[...] a negligência, em geral, protege do escárnio e a diligência é atacada pela malícia [...]” (*Laudes* 2.2).²¹¹ Implica-se, pois, que Frontão se vale dos elementos orientadores das matérias pareadas (*contemptus* e *astus*) como uma via para a fundamentação de que o assunto em elogio é mais passível de estar imune aos ludíbrios, de obter perdões e agradecimentos, quando confrontado com o seu contrário. Importa destacar que o orador estabelece uma relação de copertencimento entre as realidades cotejadas e seus praticantes, de modo a personificá-las em inúmeras ocasiões da passagem (*Laudes* 2.2).

Se o operante da negligência aplica o descuido a diversas circunstâncias, o mesmo não pode ser dito quando se trata de ser beneficente quando oportuno. “Contra a probabilidade”,

²¹⁰ *agitavi laudes neglegentiae conscribere; quae cur nondum etiam [etiam id] conscriberim, ut res est, id quoque neglego* (Fronto, *Ep. Laudes* 2.1).

²¹¹ [...] *ferme neglegentia contemptu tutatur, diligentia astu oppugnatur* (Fronto, *Ep. Laudes* 2.2).

atesta Frontão (*Ep. Laudes 2.2*), “é agradável, pois, que um homem negligente nos demais assuntos não tenha descuidado de fazer o bem no momento certo.”²¹² Declara-se, aqui, uma defesa cujos argumentos serão desenvolvidos nos excertos seguintes da missiva (*Laudes 2.3-5*), na medida em que, neles, o orador evidencia os bens proporcionados pelo comportamento dos negligentes. Além disso, é dito que a providência destes, no que se refere ao fornecimento de tais vantagens, é contrária ao senso comum (*praeter opinionem*) (*Laudes 2.2*). Posto que, na epístola, existe esse esforço investido na demonstração das conveniências geradas pelas ações “tuteladas pela despreensão” e, logo, na elevação do tópico considerado, o próprio elogio frontoniano é *praeter opinionem*. Frontão louva, mais uma vez, “um deus incomum” (*Laudes 1.7*), aplicando, aqui, o que nos *Elogios da fumaça e da poeira* indicou ser um princípio teórico do discurso laudatório paradoxal: ser adverso a um consenso. De fato, como compreendem Verger (1973, p. 120) e Dandrey (1997, p. 20), os pressupostos relacionados na celebração anterior são praticados no encômio sobre o qual agora versamos.

Esse cumprimento das balizas reunidas nas *Laudes 1* para a composição dos louvores sofisticos se dá também no nível dos lugares-comuns ministrados para a elevação da negligência. Apesar de o tema divergir das concepções gerais sobre o que deve ser exaltado, as tópicas demonstrativas empregadas nos *Elogios da negligência* são, diríamos, *ad opinionem*, desproporção distintiva da retórica laudatória paradoxal, como já evidenciado. Abordam-se os seguintes *tópoi*: o testemunho dos poetas; a origem; a aprovação do objeto pelos deuses e os sábios; as virtudes (“[...] integrante das virtudes, mestre da tolerância, protegida dos ardis e agradável quanto aos benefícios, perdoada pelos erros e, por fim, áurea”) (*Laudes 2.3*)²¹³; além das comparações, antes mencionadas. Essas categorias, como constatou-se, são descritas, em geral, nos tratados de Retórica Antiga quando se discutem as composições epidíticas ou demonstrativas (Arist. *Rh.* 1366a-1368a; *Rhet. Her.* 3.13-15; Cic. *De or.* 2.342-348; Quint. *Inst.* 3.7.10-18). Decerto, como lê Pernot (1993, p. 542, nota 267), o plano seguido nas *Laudes 2* é consoante ao esquema tradicional dos elogios de um *ápsukhon*, ou seja, uma matéria inanimada.

Na tentativa de deduzir o movimento argumentativo conduzido pelo retor nas porções não sobreviventes do encômio, Fleury (2006, p. 259) indica ser provável que Frontão tenha desenvolvido esses lugares-comuns e estima que a síntese desses, em *Laudes 2.3*, se dá em um momento central da argumentação, que pode ser o desfecho da defesa. É possível que o percurso

²¹² *nam praeter opinionem gratum est ceterarum rerum indiligentem benefacere in tempore haud neglexisse* (Fronto, *Ep. Laudes 2.2*).

²¹³ *hisce argumentis negligentia bono genere nata, deis accepta, sapientibus probata, virtutum particeps, indulgentiae magistra, tuta ab insidiis grataque benefactis, excusata in erratis et adpostremum aurea declaratur* (Fronto, *Ep. Laudes 2.3*).

principal introdutório do louvor tenha consistido em uma forma circular, mencionando-se, primeiramente, a estirpe nobre, talvez divina; em seguida, a aprovação das autoridades divinas e sábias quanto à atitude negligente, a afirmação da utilidade na conquista de virtudes, e, por fim, a aproximação entre a idade áurea e a matéria exaltada (FLEURY, 2006, p. 259).

Após o registro desse resumo de tópicas, o estado de conservação do texto se mostra novamente fragmentário, de maneira que a indagação que se realiza não mantém uma conexão, ao menos direta, com o excerto precedente. Interroga-se: “Pois quem nos proíbe de pintar tantas coisas com os tons avermelhados do nosso Favorino?” (*Laudes* 2.3).²¹⁴ Conjectura-se acerca da identidade do homem mencionado e tanto Haines (1919) como Fleury (2003) concebem ser uma referência a Favorino de Arles. No entanto, o que aquele autor afirma segundo um tom categórico, esta entende como uma possibilidade. A pesquisadora (FLEURY, 2003, p. 346, nota 394) entende ser possível que se trate do retor citado ao remeter à discussão registrada por Aulo Gélío (*NA*. 2.26) durante a qual Frontão e o sofista discutem sobre a simultânea existência de inúmeras cores e da imprecisão terminológica para designá-las. Na ocasião, o primeiro orador cita algumas nomenclaturas latinas que representam o vermelho, a fim de evidenciar sua discordância quanto à defesa de Favorino de ser o latim mais pobre lexicamente do que o grego no que tange ao vocabulário cromático. Gélío (*NA*. 17.12.1), além disso, nos permite dizer que o retor de Arles escreveu elogios paradoxais, pois testemunha que ele buscou as virtudes do tirano Tersites e louvou as febres quartãs.

No trecho em foco (*Laudes* 2.3), mencionam-se “os tons avermelhados” (*pigmentis fuci*) advindos do orador identificado. É pertinente nos remeter novamente à missiva *M. Caes.* 2.2, pois, nela, mencionam-se cores próximas. Nessa carta, recordamos, uma imagem indumentária é arquitetada, de forma a comunicar-se a preferência por um discurso adequado quanto aos recursos empregados para a atração dos ouvintes, sendo citados dois aspectos das vestimentas: o material de base da composição e sua cor (Fronto, *Ep. M. Caes.* 2.2.3). O vermelho ardente (*luteus*) ou açafraão (*crocatus*) é preterido em prol da coloração púrpura (*purpureus*)²¹⁵ e, em seguida, é dito que, para Marco Aurélio, que precisa trajar essa última tintura e a escarlate

²¹⁴ <...> m<...> de Favorini nostri pigmentis fuci quisnam appingerem<u>? (Fronto, *Ep. Laudes* 2.3). Este trecho possui significativas variantes conforme as edições consultadas. Em Hout (1988), encontra-se o registro acima, já em Haines (1919), tem-se “*Multa de Favorini nostri pigmentis fuci quisnam appingere <pro>hibet?*”. Ao mesmo tempo, na transcrição do texto latino de Fleury (2003), que, por sua vez, anuncia seguir a edição de Haines (1919), é registrado “<...> de Favorini nostri prigmentis fuci quisnam appingerem<u>s licet?”.

²¹⁵ É preciso constatar que a coloração *purpurea* difere da *purpurissima*. Em *De orat.* 9, Frontão, ao prever que seu destinatário pode se queixar sobre a real existência de elementos muito novos, crespos, escuros, manchados de roxo ou túmidos ou, ainda, sujos em seus discursos, emprega o termo *purpurissimum* para designar a tintura roxa, evidenciando a conotação negativa dessa cor específica, que destoa da púrpura legítima. (*Dicas fortasse: 'quid in orationibus meis novicium, quid crispulum, quid fuscum, quid purpurisso litum aut <t>umi<dum aut pollutum?'*) (Fronto, *Ep. De orat.* 9).

(*coccum*), o discurso deve ser, por vezes, cingido de delicadeza (*M. Caes.* 2.2.3). A partir disso, é possível inferir que, se a púrpura e o escarlate são apropriados à oratória imperial²¹⁶, os pigmentos rubros, por outro lado, não são os mais aptos.²¹⁷ Conforme interpretado em ocasião anterior a partir de Fleury (2006, p. 237), enquanto as qualidades têxteis podem ser lidas como representativas dos materiais de base do discurso, é possível defender que a cor remeta ao nível exterior da obra. Assim, no contexto da passagem em discussão, as tonalidades vermelhas figuram, na esfera cromática da imagem, os dispositivos atrativos dos ouvintes inapropriados à aparência de uma variedade oratória específica: a veiculada pelo imperador.

Acreditamos que essa camada de sentido também seja evocada quando, em *Laudes* 2.3, mencionam-se “os tons avermelhados” (*pigmentis fuci*) de Favorino. Somos levados a realizar tal leitura a partir dos usos frontonianos tanto do verbo *fucio* como do substantivo *fucus*. No mesmo trecho em que as tinturas rubras são colocadas em oposição às cores púrpura e escarlate, Frontão (*Ep. M. Caes.* 2.2.3) alerta que os mecanismos destinados ao encanto do público não devem ser pintados (*fucata*) de modo muito indigno. Visto que, nessa carta, os recursos de atração dos ouvintes inapropriados à eloquência imperial são representados pelos tons vermelhos e há a preferência por uma delicadeza (*mollitia*), é possível que o sentido do verbo se relacione, em *M. Caes.* 2.2.3, a uma manipulação menos sóbria desses dispositivos.

Em outra epístola, em que o mestre (Fronto, *Ep. M. Caes.* 2.4) busca justificar, a Marco Aurélio, o fato de não ter proferido um discurso perante o Senado, o termo *fucus* é utilizado, dessa vez, sob a forma nominal. O orador (Fronto, *Ep. M. Caes.* 2.4.2) informa que pronunciará a composição nos idos de agosto e, ao introduzir sua explicação quanto à demora para a realização dessa declamação, anuncia que, como deve agir sem disfarce e sem digressões (*sine fucio et sine ambagibus*) para com seu interlocutor, exporá a sua preocupação. Nesse caso, a palavra é vinculada à significação de um recurso retórico que oferece à composição um caráter indireto e mais adornado, portanto. Esse sentido converge com aquele implicado por Erasmo

²¹⁶ Em seu *Elogio da Loucura*, Erasmo utiliza do termo *fucus* com a acepção de um dispositivo intrínseco à representação e confina a permanência da associação entre a cor púrpura e uma personagem de caráter mais nobre. Após declarar que retirar o engano (*error*) das peças equivale a dissolver a própria encenação e que o fingimento e a pintura (*figmentum et fucus*) são os recursos que cativam os espectadores, a Loucura, aqui oradora, atenta para o fato de que um diretor orienta que um mesmo ator figure em inúmeros momentos e segundo papéis diferentes entre si, de forma que o mesmo intérprete que, antes, atuou como um rei vestido de púrpura (*regem purpuratum*) representa, agora, um escravo maltrapilho (*EL*: 597-602).

²¹⁷ Nos versos de abertura dos *Tristes* (*Ov. Tr.* 1.1-14), tanto as tonalidades purpúreas como as avermelhadas são recursos de adorno. No poema (*Ov. Tr.* 1.1-14), verifica-se que as cores *pupureus* e *minius*, uma espécie de vermelho, são consideradas partes dos ornatos (*instrumenta*) apropriados para o aperfeiçoamento de livros alegres, tratamento inadequado, segundo sugere o poeta, ao seu *parvus liber*, que, por sua vez, deve ir a Roma, “[...] mas sem ornatos como convém ser o [livro] de um exilado” ([...] *sed incultus, qualem decet exulis esse*) (*Ov. Tr.* 1.3, tradução de Patricia Prata).

(*EL*: 597-602), através da personagem da Loucura, conforme quem, como visto (cf. nota 216), o *fucus* configura-se como um dos instrumentos que atraem a atenção dos ouvintes.

Outra incidência da imagética cromática na epistolografia frontoniana ocorre em *M. Caes.* 1.5. Na carta, o retor comenta uma composição de Marco Aurélio, na qual este busca refutar a missiva que o mestre havia escrito em favor do sono (*pro somno*), mostrando-se o pupilo partidário da insônia, portanto. Dentre as apreciações efetuadas pelo professor, chamamos atenção para o momento em que ele (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.5.4) recorda que seu aluno intercala versos gregos com os latinos tão habilmente a ponto de a obra remeter aos trajes heterogêneos usados na dança pírrica, quando alguns estão envoltos de escarlate (*cocco*), outros em vermelho ardente (*luteo*), roxo (*ostro*) e púrpura (*purpura*) e, estando todos esses coesos (*coharentes*) entre si, reúnem-se:

Na verdade, todas as referências latinas são por ti alternadas e misturadas aos versos gregos com tanta habilidade que aquele seu discurso é variado tal como ocorre na dança pírrica, onde uns são drapeados em escarlate e outros em vermelho ardente e vermelhão e púrpura, uns e outros harmoniosos se juntam (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.5, 4).²¹⁸

Conforme o comentário de Fleury (2003, p. 48, nota 10), pode-se deduzir que Frontão evoca, aqui, não apenas o movimento acelerado da dança, mas também a coexistência de elementos gregos e latinos nessa espécie de coreografia. Nota-se, nesse contexto, uma posição diferente do professor quanto ao uso dos recursos retóricos externos, representados pelas colorações. O missivista atenta para a presença, na composição de Marco Aurélio comentada em *M. Caes.* 1.5, tanto dos tons que, em *M. Caes.* 2.2.3, são indicados como sendo apropriados ao discurso imperial quanto aqueles que são sugeridos como inadequados a essa aplicação discursiva. Cumpre destacar que essa mescla gerida pelo aluno não é denunciada pelo mestre na carta *M. Caes.* 1.5. Este último, ao contrário, elogia a coerência existente entre as matérias na integração realizada. Nesse sentido, tendo em vista que Frontão trata de uma obra em que a insônia é defendida e, se o Favorino citado na passagem *Laudes* 2.3 corresponde de fato ao autor de elogios sofisticados, não é irrefletido pensar que o nosso retor esteja se referindo a um encômio paradoxal, mesmo que não reconhecido sob essa nomenclatura. É possível, pois, que Frontão conceba que a preparação de um louvor voltado a um objeto menos elogiável inclui uma harmonização entre dispositivos lúdicos e sérios, compartilhando, portanto, características com um tipo de eloquência mais grave. Fleury (2006, p. 245-246) entende que, considerando não ter

²¹⁸ *enimvero omnia istaec inter Graecos versus Latina ita scite alternata sunt a te et interposita, ut est ille in pyrrhicha versicolorum discursus, quom amicti cocco alii, alii luteo, et ostro et purpura alii alii que coharentes concursant* (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.5.4).

se conservado quase nada da produção de Favorino e ser a passagem frontoniana muito concisa, é preciso que nos contentemos com algumas hipóteses, embora caiba notar a permanência da coesão²¹⁹ do sistema cromático construído: “[...] os vermelhos são igualmente ilustrações da fala retórica e suas nuances revelam uma categorização dos níveis do discurso”.²²⁰

Realizada a discussão cromática instigada pela menção aos pigmentos avermelhados de Favorino, voltemos, mais diretamente, às *Laudes 2*. No encômio (*Laudes 2.3-5*), efetuam-se comparações entre os praticantes da negligência — ou os que desta se beneficiam — e os operantes da diligência — ou aqueles que dela são vítimas— de modo a se demonstrar as vantagens proporcionadas pelas ações negligentes. Em tais confrontos, o missivista (Fronto, *Ep. Laudes 2.3-5*) se vale dos seguintes elementos: mulheres, plantas, animais e personagens da tradição mitológica. As mulheres que não zelam pela própria aparência, as plantas não cuidadas, os animais menos precavidos e as figuras de Penélope e Andrômaca se sobressaem, no elogio, aos seus avessos, isto é, às realidades diligentes ou, no caso do mundo botânico, aos alvos dos tratos humanos.

Quando os paralelos são efetuados entre as integrantes do primeiro conjunto de assuntos acima listado, é estabelecida uma relação diretamente proporcional entre a autoconfiança feminina e a imprevidência no que se refere à cosmética (*Laudes 2.3*), de maneira a se equiparar uma mulher negligente quanto a sua aparência a uma segura. Por outro lado, de modo coerente com tal lógica, ao se afirmar que se tornam atraentes aquelas incitadas pela insegurança advinda da diligência, identifica-se as praticantes desta às mulheres pouco autoconfiantes. É pertinente chamar atenção, ainda, para o fato de que Frontão (*Ep. Laudes 2.3*) anuncia que é a maior parte do mundo feminino (*plerisque autem*) que se mostra atrativa em virtude das formas da diligência (*formae diligentiae*) visando ao ornamento, a partir de um grande esforço. Logo, aqui também é revelado o caráter paradoxal do louvor, posto que é evidenciado o caráter menos comum do comportamento em exaltação.

Mais páginas desta seção serão dedicadas, no entanto, aos confrontos engendrados entre as variedades de plantas, tendo em vista que reconhecemos, no *corpus* epistolar frontoniano, outras imagens nas quais o reino vegetal é evocado, de maneira a não ser inconcebível defender

²¹⁹ Essa coerência da representação cromática é atestada também quanto à cor associada àqueles filósofos que não se voltam ao cultivo da retórica. Na carta *De eloqu.* 1.4, após citar um sábio que, segundo Frontão, não se distinguiu menos por sua eloquência do que em virtude de sua sabedoria, o retor (Fronto, *Ep. De eloqu.* 1.4) indica que ele não teria optado por um manto coberto de fuligem (*sordibus*) a um branco (*candidus*) brilhante. Em *Antonin.* 1.3.1-2, o professor relata que avistou os filhos do imperador e, dentre outras constatações, conta que um deles carregava um pão todo branco (*candidus*), tal qual um rei, e o outro, um pão preto (*cibarius*), como um real descendente de um pai filósofo (*a patre philosopho prognatus*).

²²⁰ [...] *les rouges sont autant d'illustrations de la parole rhétorique et leurs nuances révèlent une catégorisation des niveaux de discours* (FLEURY, 2006, p. 246).

que os sentidos criados alhures se somam aos que podem ser depreendidos do próprio encômio. Neste, os espécimes cuidados — “a murta, o buxo e os outros arbustos podados e também os brotos” — pecam em dimensão quando comparados àqueles que desfrutam da conduta desinteressada — “aqueles abetos hirsutos e pinheiros negligenciados”: enquanto os cumes daqueles pouco se elevam do chão, estes alcançam o céu (*Laudes* 2.4).²²¹

A prevalência dos vegetais não manipulados pela mão humana também é atestada em *M. Caes.* 1.3. Esta carta é destinada a Marco Aurélio e, nela, Frontão responde a uma missiva em que o aluno evidencia uma grande estima por seu mestre. O professor (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.3.3-4) anuncia não ter encontrado ainda o assunto e a forma com os quais se remeteria ao seu pupilo, contudo, mais adiante, logo propõe o seguinte argumento para a epístola: o motivo que rege o amor de seu destinatário por ele. Após sustentar que não possui um comportamento muito comprometido na amizade para com o imperador (*M. Caes.* 1.3.4), Frontão (*Ep. M. Caes.* 1.3.5) distingue claramente a perspectiva de amor que possui:

Mas não há nada que eu goste mais do que o fato de não haver nenhuma razão de teu amor por mim. Pois isso não me parece mesmo amor, aquele que nasce da razão e está submetido a causas muito razoáveis e definidas. Entendo eu que o amor deve ser fortuito e livre, escravo de nenhuma causa, concebido mais pelo impulso do que pela razão (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.3.5).²²²

Ao longo de toda a missiva, diferentes paralelos são efetuados a partir dos quais tal noção de amor é fundamentada. Se, por um lado, as imagens utilizadas nas comparações variam entre si, a defesa sustentada parece ser a mesma: os elementos resultantes das ações naturais e da fortuna excedem aqueles originados pela conduta humana e pela razão. Preterem-se: i) as lenhas preparadas (*lignis apparatis*) aos vapores nascidos espontaneamente (*sponte ortis vaporibus*); ii) as pequenas saunas dos banhos (*fornaculas balnearum*) às grutas quentes de Baias (*Baiarum calidos specus*); iii) os arbustos cuidados e regados pela mão (*arbusculae manu cultae rigataeque*) ao carvalho, o abeto, o álamo, o cedro e os pinheiros (*aesculus et abies et alnus et cedrus et piceae*); iv) as murtas e o louro (*myrtos laurusque*) aos mesmos cedros e carvalhos (*cedris et [...] aesculis*); v) as muralhas construídas mediante a mão e a razão (*aggeres manu ac ratione constructos*) às montanhas (*montibus*); vi) os aquedutos (*aquae ductuus*) aos rios

²²¹ *myrtum buxumque ceteraque tonsilia arbusta atque virgulta summa diligentia et studio radi, rigari, comi solita, humi reptare aut ibidem haud procul a solo cacumina erigere: at illas intonsas abietes neglectasque piceas caput aemulum nubibus addere* (Fronto, *Ep. Laudes* 2.4). (“A murta e o buxo e outros arbustos podados e também os brotos, com a maior diligência e empenho, são acostumados a ser aparados, regados, arrumados, a rastejar na terra ou, no mesmo lugar, erguer suas copas pouco acima do solo: contudo, aqueles abetos hirsutos e pinheiros negligenciados juntam suas cabeças, semelhantes às nuvens”.)

²²² *at ego nihil quidem malo quam amoris erga me tui nullam extare rationem, nec omnino mihi amor videtur qui ratione oritur et iustis certisque de causis copulatur. amorem ego illum intellego fortuitum et liberum et nullis causis servientem, inpetu potius quam ratione conceptum [...]* (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.3.5).

(*amnibus*); vii) as cisternas (*receptacula*) às nascentes (*fontibus*); e, por fim, viii) os conselhos das mulheres mais prudentes (*prudētissimae feminae consiliis*) às profecias de Sibila (*vaticinationibus Sybillae*) (*M. Caes.* 1.3.5-9).

Nessa carta, identificamos dois principais percursos: confrontam-se, a princípio, os feitos naturais com aqueles engendrados pela interferência dos homens e, em seguida, a fortuna e a razão são associadas a natureza e ao mundo artificial, respectivamente. Compreendemos que, de maneira geral, a parte precedente confina as comparações i e ii, ao passo que o restante dos paralelos integra a segunda seção. Durante esse primeiro desenvolvimento, os vapores são caracterizados como espontaneamente surgidos (*sponte ortis*) e aqueles advindos das grutas quentes de Baias como naturais (*ingenui*), puros (*puri*), eternos (*perpetui*), agradáveis (*grati*) e gratuitos (*gratuiti*) (*M. Caes.* 1.3.5). Por outro lado, as lenhas são preparadas (*apparatis*) e o fogo das saunas aceso com custo (*sumptu*) (*M. Caes.* 1.3.5). Até aqui, há, nesse sentido, um conjunto de qualificações, que atribuem aos elementos privilegiados na missiva um caráter fortuito, ao passo que, aos componentes preteridos, um aspecto proposital.

No restante das comparações, o teor acidental é gradualmente vinculado a uma noção de fortuna, ao passo que a artificialidade é conectada à razão. O carvalho, o abeto, o amieiro, o cedro e os pinheiros são também qualificados como nascidos de forma espontânea (*sponte natae*), sem razão e ordem (*sine ratione ac sine ordine*), nutridos pelos ventos e nuvens (*ventis et imbribus educantur*) e não pelos trabalhos de cultivo ou deveres (*nullis cultorum laboribus neque officiis*), enquanto os arbustos são cuidados e regados pela mão humana (*arbusculae manu cultae et rigatae*) (*M. Caes.* 1.3.6). As espécies de plantas nutridas pelos eventos naturais são as mesmas que nascem sem razão (*ratio*), estabelecendo-se uma oposição, aqui, entre esta e as circunstâncias possibilitadas pela natureza.

Além disso, o amor cultivado e nascido sem racionalidade (*incultus et sine ratione*) é pareado, quanto ao seu desenvolvimento, com os cedros e carvalhos (*M. Caes.* 1.3.7) e, em seguida, Frontão (*Ep. M. Caes.* 1.3.7-8) evoca o que, a nosso ver, sintetiza e evidencia a relação frontoniana estabelecida entre a natureza e a fortuna e, ainda, entre a ação artificial e a razão: “E, quase sempre, o amor fortuito supera tanto o amor nutrido pelos deveres quanto a fortuna supera a razão” (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.3.7-8).²²³ A identificação tanto entre as obras fortuitas e a fortuna quanto entre as obrigações humanas e a razão é, pois, reafirmada.

A partir de então, a Fortuna (*Fortuna*) é citada nominalmente. Esta é elevada frente à razão, com base nos argumentos de que a última é o nome conferido ao conselho humano, de

²²³ *et omnino quantum fortuna rationi, tantum amor fortuitus officioso amori antistat* (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.3.7-8).

que aquela é uma deusa a quem diversos monumentos foram dedicados, e de que a segunda não é equiparável à primeira em magnitude (*maiestate*), utilidade (*usu*) e dignidade (*dignitate*) (*M. Caes.* 1.3.8-9). Evocam-se as comparações v, vi, vii e viii de maneira que elas ratificam a prevalência da Fortuna sobre a razão, o que pode ser evidenciado também por algumas adjetivações aplicadas. As muralhas, superadas pelas montanhas, são caracterizadas como construídas pela mão e pela razão (*manu ac ratione*) e as mulheres provedoras de conselhos, que, por sua vez, são excedidas por Sibila e seu discurso divinatório, são consideradas como as mais prudentes (*prudētissimae*), afinal, como antes afirmado na carta (*M. Caes.* 1.3.9), enquanto a racionalidade dos conselhos (*ratio consiliorum*) é chamada prudência, o impulso dos adivinhos (*vatum impetus*) é tido como adivinhação.

Destacamos, em nossa reflexão, os confrontos realizados a partir do conjunto representacional das plantas, uma vez que ele também incide nos *Elogios da negligência*:

[...] nos pomares e jardins, os arbustos cultivados e regados à mão não se desenvolvem como o carvalho e o abeto e o álamo e o cedro e os pinheiros, que, nas colinas espontaneamente nascidos, sem razão e sem ordem deixados, não são nutridos por nenhum trabalho de cultivo nem por deveres, mas pelos ventos e brumas. Portanto, esse teu amor, não cultivado e surgido sem razão, espero, se desenvolve tanto com os cedros e os carvalhos; e, se fosse cuidado pela razão dos deveres, não cresceria acima das murtas e do louro, onde há suficiente perfume, mas pouco vigor. E, quase sempre, o amor fortuito supera tanto o amor nutrido pelos deveres quanto a fortuna a razão (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.3.6-7).²²⁴

Observa-se que alguns tipos de vegetais aqui elencados são os mesmos citados no encômio. Assim como, neste último, há uma preferência pelos abetos hirsutos e os pinheiros negligenciados (*intonsas abietes neglectasque piceas*) em face da murta (*myrtum*) e demais plantas arbustivas podadas (*ceteraque tonsilia arbusta*), no trecho acima citado de *M. Caes.* 1.3, os primeiros (*abies/piceae*), dentre outros espécimes, também se sobressaem e os arbustos cuidados e regados à mão (*arbusculae manu cultae et rigatae*), bem como as murtas (*myrtos*) são prescindidos, havendo, pois, uma coerência semântica entre as duas passagens em consideração. Nas *Laudes* 2, a diligência, junto ao empenho, é um meio pelo qual as plantas preteridas nas duas cartas são submetidas ao zelo e, por isso, pouco se desenvolvem; enquanto aquelas exaltadas nessas mesmas missivas são posicionadas como objetos da conduta negligente e, em virtude disso, alongam-se. Posto que, em *M. Caes.* 1.3, a) as plantas manejadas

²²⁴ *quid quod neque adolescit proinde neque conrobatur amicitia meritis parta ut ille amor subitus ac repentinus? ut non aequē adolescunt in pomariis hortulisque arbusculae manu cultae rigataeque ut illa in montibus aesculus et abies et alnus et cedrus et piceae, quae sponte natae, sine ratione ac sine ordine sitae nullis cultorum laboribus neque officiis, sed ventis atque imbribus educantur, tuus igitur iste amor incultus et sine ratione exortus, spero, cum cedris porro adolescit et aesculis; qui si officiorum ratione coleretur, non ultra myrtos laurusque procrederet, quibus satis odoris, parum roboris. et omnino quantum fortuna rationi, tantum amor fortuitus officioso amori antistat* (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.3.6-7).

pela conduta humana integram um grupo de representações que remetem à razão e as orquestradas pela ação natural constituem uma imagética associada à fortuna e que b) a mesma simbologia botânica está presente tanto no encômio como na referida epístola (*M. Caes.* 1.3), a negligência pode ser associada à Fortuna, ao passo que a diligência à razão.

Partindo dessa correlação depreendida entre a negligência e a Fortuna, é possível questionar se tais realidades são idênticas. Na verdade, para Fleury (2002, p. 123), considerando o que indicam os fragmentos conservados, quando Frontão trabalha a concepção de negligência, o retor não se remete a todos os aspectos da Fortuna, limitando-se à força e à grandeza. Logo, ainda que haja uma ligação entre esses dois assuntos, a negligência não comporta todos os atributos da Fortuna, porém, se, por um lado, aquela não equivale a esta, por outro, os atos negligentes podem ser concebidos como auxiliares da Fortuna, pois também constituem a realização natural efetuada pelos eventos fortuitos (FLEURY, 2002, p. 123).

É válido resgatar, neste ponto, outros excertos do *corpus* frontoniano em que novos sentidos resultam também de uma representação botânica. Na missiva *De eloqu.* 2, Frontão submete a dialética à atividade retórica. O autor (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.17) realiza um pedido a Marco Aurélio, categorizado como “companheiro da filosofia” (*comes philosophiae*): “Por que não te ergues e elevas e expulsas, com tua poderosa cabeça, esses algozes que te curvam como um abeto ou um alto álamo e te dobram até as plantas rasteiras, e avalias se, de alguma forma, te desviaste da dignidade?” (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.17).²²⁵ No contexto dessa epístola, os *tortores* que encurvam o destinatário podem ser concebidos como representações dos dialéticos, posto que, além de categorizar o seu aluno como adepto da atividade filosófica, o professor (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.13) sugere que esta não deve se ocupar somente das coisas, mas também das palavras e repreende o interlocutor por ignorar a eloquência. Nesse sentido, não se revela ilegítimo ler o abeto, o álamo alto encurvados e o nível dos arbustos rasteiros como imagens denotativas de uma posição menor à qual, segundo a ótica frontoniana, a filosofia relega os seus seguidores. Transpondo essa significação para as *Laudes* 2, é possível considerar que, assim como, no elogio, as plantas vitimadas pela diligência levantam suas copas (*cacumina*) pouco além do chão, ao passo que as negligenciadas alcançam as nuvens (*Laudes* 2.4), o pupilo de Frontão se abaixa em virtude dos dialéticos e deve golpeá-los com sua cabeça robusta (*cacumine valido*), projetando-se para o alto, em desenvolvimento análogo ao das árvores regidas pela negligência. Se, portanto, em *De eloqu.* 2, é a filosofia ou dialética que

²²⁵ *Quin erige te et extolle et tortores istos, qui te ut abietem aut alnum proceram incurvant et ad chamaetorta detrahunt, valido cacumine tuo excute et tempta an usquam ab <dignitat>e discesseris* (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.17).

promove uma conduta chã e, no encômio, a diligência proporciona o estado rasteiro dos espécimes, não é impossível entender que esta última seja integrante da prática filosófica, considerando que, nas duas cartas, o universo botânico é evocado.

Na verdade, mais do que haver, em ambas as missivas, a presença desse mundo, elas compartilham uma mesma espécie vegetal: a *abies*, um dos elementos ao qual Marco Aurélio é comparado, remete às *intonsae abietes* negligenciadas das *Laudes 2* e, além disso, a *alnus procera* evoca a mesma espécie citada em *M. Caes. 1.3.6*. Tanto nesta última carta como no encômio, dentre outros tipos de plantas, os abetos e os álamos são privilegiados: na primeira, missiva, excedem as espécies mais baixas e, na segunda, aos arbustos manipulados pela mão humana, como constatado. Em *De eloqu. 2.17*, contudo, a *abies* e a *alnus*, quando pareadas com a conduta do destinatário, encontram-se curvadas em direção ao nível dos espécimes rasteiros (*ad chamaetorta*), pois, embora o álamo esteja sendo dobrado nesse contexto, é imponente (*procera*) e entendemos que é envergado, nesse caso, pois denota a conduta dialética do aluno. Tal interpretação é viabilizada quando nos remetemos à missiva *De eloqu. 4*. Nela, Frontão (*Ep. De eloqu. 4.6*) aponta que, desde cedo, o caráter nobre da mente e o feitio digno dos pensamentos de Marco Aurélio já se destacavam, faltando-lhe apenas os brilhos das palavras (*verborum lumina*), qualidades alcançadas mediante exercícios. Contudo, avalia o professor (Fronto, *Ep. De eloqu. 4.6*) que, estando o aluno fatigado devido a algum empecilho e ao desgosto do trabalho, este pareceu ter “abandonado o estudo da eloquência, descido para a filosofia” (*eloquentiae studium reliquisse, ad philosophiam divertisse*). A prática filosófica é associada, quando comparada à retórica, a um desvio para baixo implicado pelo verbo *deverto*, o que, além de indicar um distanciamento da formação oratória por parte do estudante, sugere a posição mais alta da eloquência, situação que, por sua vez, alude à estatura desenvolvida das árvores negligenciadas. Entendemos, pois, que essas convergências fundamentam a existência de uma relação harmônica entre a diligência (*diligentia*), citada nas *Laudes 2*, a razão (*ratio*), explorada em *M. Caes. 1.3*, e ação filosófica em *De eloqu. 2*.

Se há um elo entre a diligência, a razão e a filosofia, pode-se reconhecer uma associação da negligência, com a Fortuna e a eloquência? De fato, em momento anterior deste trabalho, fundamentou-se a ligação entre a atitude negligente e a fortuita, contudo, estão as duas últimas noções vinculadas à percepção frontoniana de atuação retórica? Acreditamos que sim e buscamos demonstrá-lo, em especial, pela remissão a outros trechos da carta *De eloqu. 2*.

Após recomendar o exercício de pesquisas das palavras e, por outro lado, dissuadir do uso daquelas que surgem de imediato, Frontão (*Ep. De eloqu. 2.4*) apresenta uma classificação tripla dos tipos de ofícios (*ratio officiorum*): explica que a primeira espécie é a da essência

(*substantiae*), isto é, o que o homem é; a segunda corresponde à da qualidade (*qualitatis*), ou seja, a maneira de ser; e a terceira é a da matéria (*rei*), que se refere à própria coisa, graças à qual o sábio (*sapiens*) sustenta os ofícios mais elevados (*superiora officia*). Já aqui, é indicada uma relação entre a sabedoria e essa última categoria.²²⁶ Afirma-se que esta, concernente à *res* e que apenas se completa nas atividades (*negotiis*), é como que autossuficiente e que, ao homem que se volta à sabedoria (*ad sapientiam*), os esforços dispendidos no cuidado da vida e da saúde são cruciais, de forma que almoçar, banhar-se, ungir-se e tarefas semelhantes constituem os seus ofícios (*officia sapientis*) (*De eloqu.* 2.4). De acordo com Fleury (2003, p. 226, nota 248), a despeito do estado fragmentário da passagem, é possível depreender que se apresentam, aqui, três categorias estoicas de ações, posto que esses filósofos constituíram um sistema que permitia uma diferenciação dentro da categoria dos indiferentes, junto às determinações fixadas para o próprio sábio. Enquanto à tranquilidade e vontade deste, as contingências não atrapalham, o aspirante à sabedoria, ainda aprendiz, deve lidar com certas circunstâncias, de forma que a existência pressupõe ajustes das teorias para uma convivência consonante aos dogmas, mas, ao mesmo tempo, que considere o caráter imperfeito dos seres e os desejos da vida (FLEURY, 2003, p. 226, nota 248).

Remetendo-se ao pensamento estoico, Frontão defende a escolha pela retórica. A relação entre esse sistema e a defesa da eloquência é percebida quando o orador (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.5) continua a elucidar que os ofícios correspondentes à maneira de ser de cada um não podem ser comuns a todos os sábios: “[...] uma refeição convém ao timoneiro, uma outra, de um animal inteiro, ao pugilista; diferente é seu momento de comer, diferente seu banho; diferente seu sono, diferente sua vigília.”²²⁷ O remetente (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.6), em seguida, pede ao interlocutor que pondere se o estudo da retórica pode ser situado na segunda divisão de ofícios, isto é, na da *qualitas*, indicando que as tarefas que cabem aos imperadores especificamente muito dependem do domínio dessa atividade.²²⁸ Nesse sentido, levando em consideração a

²²⁶ A associação entre a razão e a filosofia incide também em *M. Caes.* 4.12, missiva na qual Frontão revela ter ficado mais atormentado com a possibilidade de seu interlocutor estar sob perigo do que a filha do aluno. O retor (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.12.1-2), então, afirma não saber qual é a razão desse sentimento (*ratio rei*), declarando, ainda, que Marco Aurélio está mais apto a conhecê-lo, pois este compreende mais profundamente sobre a natureza e os homens (*de natura et sensibus hominum*), ao passo que, a ele mesmo, só cabe capturar e adaptar exemplos de certas imagens das coisas (*imagines rerum*), de modo que o professor, em seguida, expõe a representação ilustrativa de sua sensação. Considerando que é frequente que o discípulo de Frontão seja representado, nas epístolas, como sábio ou filósofo, e este possui um maior conhecimento acerca da *ratio rei*, mostra-se coerente conceber a razão das matérias como questão pertinente à filosofia.

²²⁷ [...] *aliud prandium gubernatori commune et aliud pugili de integris tegoribus; aliud prandendi tempus, alia lavatio, alius somnus, alia pervigilatio* (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.5).

²²⁸ Frontão cita uma série de encargos imperiais que dependem de uma atenção ao discurso. O retor (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.6) entende que os imperadores, dentre outras atuações, devem apoiar as deliberações no Senado, discursar sobre vários temas para a população, corrigir uma lei considerada injusta, repreender as falhas de seus

necessidade de harmonizar a prática da filosofia ideal com a realidade específica de cada aluno,²²⁹ o tipo de ofício da *qualitas* corresponde, para Marco Aurélio, ao exercício da eloquência (*verba ac litterae*), atividade apta à sua “maneira de ser”, qual seja, um regente do império e sábio em formação.

Como averiguado, a *res* liga-se (*De eloqu.* 2.4) aos sábios, os quais, nesse contexto, correspondem aos atuantes da filosofia. O correspondente (*Ep. De eloqu.* 2.8) imagina que, fosse ele um filósofo (*philosophus*) e seu aluno o interrogasse se deseja uma boa saúde, o professor responderia negativamente, justificando que não é permitido ao sábio (*sapienti*) que anseie nada em vão e que, ainda, este não almejará nada daquilo que percebe se situar na mão da Fortuna (*in manu Fortunae*). Aqui, Frontão se remete aos sábios que não estão em aprendizagem, pois, em seguida, implica que, dentro das realidades possíveis, deve-se escolher a opção mais conveniente.²³⁰ Logo, segundo a visão frontoniana veiculada, a conduta filosófica ideal vai de encontro com o que é proporcionado pela Fortuna. Como, principalmente a partir das *Laudes* 2 e de *M. Caes.* 1.3, pode-se argumentar que a razão e a diligência se ligam à filosofia, e se esta é posicionada, em *De eloquentia* 2, como adversa à Fortuna cujas manifestações, por sua vez, podem ser vistas nas ações negligentes, não nos parece absurdo pensar que a negligência é integrante do exercício da retórica, tendo em vista, ainda, a frequência com a qual a dicotomia filosofia/retórica perpassa o *corpus* frontoniano.

Essa necessidade de aspirar à eloquência também incide na epístola *De orationibus*, na qual Frontão não abre mão de se reportar novamente ao mundo botânico em meio a considerações que revelam mais diretamente a sua visão sobre a retórica. O professor (Fronto, *Ep. De orat.* 2) entende ser a ignorância da retórica, por parte de seu aluno, o único motivo pelo qual o amor que nutre pelo discípulo acabaria. No entanto, o orador (Fronto, *Ep. De orat.* 2) privilegia, logo em seguida, a inação na atividade retórica ao cultivo desta de maneira

aliados e elevar suas boas práticas, de forma que todas essas coisas devem ser efetuadas mediante palavras. (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.6).

²²⁹ Esse caráter utópico da filosofia é sublinhado quando Frontão (*Ep. De eloqu.* 2.10) recorda-se de ter ouvido que os sábios devem ter inúmeras coisas, princípio, que, segundo o retor, está presente “nos decretos e resoluções de suas mentes”. O retor (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.10) afirma que de tais matérias eles, às vezes, abdicam, e, ao mesmo tempo, devem usar diversas que, em suas doutrinas, são condenadas, não sendo preciso que a razão correta da sabedoria (*ratio sapientiae recta*) e o emprego necessário da vida sejam sempre harmônicos. Atesta-se, portanto, o teor abstrato da filosofia, na medida em que se evidencia a diferença existente entre as doutrinas filosóficas e sua respectiva prática.

²³⁰ Frontão (*Ep. De eloqu.* 2.8) ressalva que se, no entanto, for necessário optar por entre esses dois estados, ele se inclinaria à agilidade de Aquiles em vez da enfermidade de Filoctetes e prossegue afirmando que se deve adotar uma conduta semelhante quando se trata da retórica, isto é, o seu interlocutor não precisa empenhar-se para almejá-la ou afastar-se muito dela, mas, no caso de ser preciso escolher, deve preferir a eloquência à mudez (*infantiae*). Dessa forma, o professor não rejeita o exercício da filosofia de maneira absoluta, mas recomenda que o seu pupilo deve ajustar essa atividade às circunstâncias impostas pela sua realidade.

deformada e compara essa modalidade tortuosa de eloquência com uma espécie de árvore chamada *catachanna* que, segundo o que acredita o missivista, deve ser aniquilada: “Creio eu que essa eloquência híbrida da *catachanna*, plantada, por um lado, com as pinhas de Catão e, por outro, com as ameixas moles e febris de Sêneca, deve ser arrancada pela raiz, ou melhor, ‘por todas as raízes’ segundo a palavra certa de Plauto” (Fronto, *Ep. De orat.* 2).²³¹ A *confusa eloquentia*, concretizada na imagem da *catachanna*, advém, para Frontão, da mistura desarmoniosa entre os discursos catonianos, austeros como os frutos dos pinhões, e senequianos, nos quais se adota um estilo suave, ao qual as ameixas remetem. Uma carta de Marco Aurélio (*M. Caes.* 2.9) elucida como a imagem dessa variedade vegetal materializa essa modalidade heterogênea de retórica, que, conforme Frontão, deve ser totalmente desmantelada. O missivista, leia-se, aqui, Marco Aurélio (*M. Caes.* 2.9), recorda que, durante um passeio em companhia de seu pai três anos antes, avistou uma árvore com muitos ramos que, embora lhe parecesse nova e extraordinária, suportava, em um único caule, brotos (*germina*) de todas as espécies arbóreas. Ainda que Frontão, em *De orationibus*, privilegie a inatividade ao exercício de uma eloquência que confine desarmonicamente diferentes estilos, a remissão à modalidade arbórea da *catachanna* em meio a uma reflexão sobre a retórica é mais um indício de que o orador não se serve do acervo fitológico de maneira gratuita.

De modo geral, depreende-se que são posicionadas, de um lado, a diligência, a razão e a filosofia e, de outro, a negligência, a Fortuna e a retórica. Elevar, portanto, a conduta negligente, conforme uma ótica frontoniana, não significa exaltar apenas a matéria em si, mas também as ações fortuitas e a prática da eloquência. Importa retomar que esse processo é realizado a despeito de uma conduta filosófica específica cujos praticantes ignoram a necessidade de atenção às letras. Neste ponto, é pertinente destacar que o retor não se posiciona totalmente contrário à ação dos sábios e sim a uma modalidade particular dessa atuação, aquela que não leva em conta o olhar ao estudo e à prática retóricos. Frontão, na verdade, posiciona a dialética em uma relação de dependência da devoção às palavras, pois, para o nosso orador (Fronto, *Ep. Ad Verum* 2.1.22), a fonte das virtudes e das artes se origina da aprendizagem da eloquência, de forma que a preparação militar e o respeito pelas obrigações — o qual, segundo o orador, chamamos de filosofia — não lograriam, não fosse pelo seu desenvolvimento junto à retórica.

O enaltecimento das leis naturais e do exercício retórico veiculado por Frontão nos *Elogios da negligência* pode ser também identificado na próxima carta a ser examinada neste

²³¹ *confusam eam ego eloquentiam cata<c>hannae ritu partim pineis nucibus Catonis, partim Senecae mollibus et febriculosus prunuleis insitam, subvertendam censeo radicitus, immo vero Plautino <e>t rato verbo 'exradicitus' (Fronto, Ep. De orat. 2).*

trabalho (*Fer. Als. 3*). No próximo item, o modo pelo qual o missivista realiza esse processo será discutido, de modo a se confirmar a existência de uma espécie de coerência sistêmica no que tange, sobretudo, à valorização da eloquência.

3.3 A EXORTAÇÃO AO DESCANSO

3.3.1 Tradução da carta *Dos feriados em Álsio 3*

| M. FRONTONIS DE FERIIS ALSIENSIBVS

3. DOMINO MEO ANTONINO AVG.

1. Quid? ego ignoro ea te mente Alsium isse, ut animo morem gereres ibique ludo et ioco et otio libero per quattriduum universum operam dares? nec dubito quin te ad ferias in secessu maritimo fruendas ita compararis: in sole meridiano ut somno oboedires cubans, deinde Nigrum vocares, libros introferre iuberis; mox ut te studium legendi incessisset, ut te Plauto expolires aut Accio expleres aut Lucretio delenires aut Ennio incenderes, in horam istam Musarum propriam quintam; redires inde .. libris I ess mitteres; quod quis si sermonis ad te detulisset, audires, se ... in . eua, quantum poteras, <ad> litus pergeres, pauc . s par val ... a . ambires, vel si videretur, aliquam navem conscenderes, ut aethere tranquillo in alto <te> portisculorum et remigum visu audituque oblectares; actutum inde balneas peteres, corpus ad sudorem uberem commoveres, | convivium deinde regium agitates concheis omnium generum, Plautino ‘piscatu hamatili’, ut ille ait, ‘et saxatili’, altilibus veterum saginarum, matteis, pomis, bellariis, crustulis, vinis felicibus, calicibus perlucidis sine delatoria nota.

DOS FERIADOS EM ÁLSIO DE M. FRONTÃO

3. AO MEU SENHOR ANTONINO AUGUSTO

1. O quê? Ignoro eu que foste a Álsio com esta intenção de te entregar à paixão e lá te dedicar, por quatro dias inteiros, à diversão e ao gracejo e ao ócio absoluto? Não duvido de que estejas mesmo preparado para assim fruir de feriados em um retiro marítimo: que, no sol do meio dia, deitando-te, assim obedecerias ao sono, então chamarias Níger e lhe ordenarias trazer livros logo que o desejo de ler tivesse se apoderado de ti; que te refinarias com Plauto ou te satisfarias com Ácio ou te acalmarias com Lucrécio ou te inflamarias com Ênio, à essa quinta hora, própria das Musas.²³² Logo retornarias [...] porque, se alguém tivesse levado um discurso para ti, tu ouvirias, [...] tanto quanto pudesses, levarias à costa, [...] ou se tivesses te aprazido, embarcarias em algum navio, para que te deleitasses com a vista e o som dos timoneiros e remadores, sob um pacífico céu, no mar. Logo buscarias banhos, exercitarias teu corpo até um copioso suor, então, prepararias um banquete régio com crustáceos de todas as espécies – um “peixe de anzol”, como afirma Plauto, “e um peixe de pedra”²³³ –, com aves engordadas de antigas criações, iguarias, frutas, guloseimas, biscoitos, vinhos felizes, cálices translúcidos sem a marca delatória.

²³² Por volta das 10h. Segundo Haines (1988, p. 5, nota 2), parece, aqui, haver uma referência a Quinto, prenome de Ênio.

²³³ Essa referência a Plauto se encontra em sua peça intitulada *O cabo (Rudens)*. Na cena, um pescador relaciona os frutos do mar pescados diariamente, dentre os quais enumera o “peixe de anzol e de pedra” (*piscatum hamatilis et saxatilis*) (Plaut. *Rud.* 2.1.10).

2. Quid hoc verbi sit, quaeras fortasse; accipe igitur: ut homo ego multum facundus et Senecae Annaei sectator Faustiana vina de Sullae Fausti cognomento ‘felicia’ appello; calicem vero ‘sine delatoria nota’ cum dico, sine puncto dico. neque enim me decet, qui sim tam homo doctus, volgi verbis Falernum vinum aut calicem acentetum appellare. nam qua te dicam gratia Alsium, maritimum et voluptarium locum et, ut ait Plautus, ‘locum lubricum’ delegisse, nisei²³⁴ ut bene haberes genio utique verbo vetere faceres animo ‘volup’? qua, malum, ‘volup’? immo, si dimidiatis verbis verum dicendum est, uti tu animo faceres ‘vigil’ (vigilias dico) aut ut faceres ‘labo’ aut ut faceres ‘mole’ (labores et molestias dico). tu umquam volup? volpem facilius quis tibi quam voluptatem conciliaverit.

3. Dic, oro te, Marce, idcircone Alsium petisti, ut in prospectu maris esurires? quid? tu Lorii te fame et siti et negotiis agendis adfligere nequibas? in apopsi | itane * * iucundiores tibi esse videntur; memini me ad vi pueros in balneis esse * * me adul<escente> * * * libellis et epistulis rescribas et nibus et subo liber * te non per v . idis certe sun .. quisque in Favonius * * ne beatus * * * graviore est i mare ipsum aiunt, ubi alcedonia sint, fieri feriatum: an alcedo cum pullis suis tranquillo otio dignior est quam tu cum tuis liberis?

4. Quantum qu i tantum qu annis Alsium delphinos ludentis in mari e .. te ferias omnes ‘atenim res plane iam postulat’, num studium? num laborem? num <sudorem> per <pe>tuum, num assidu<u>m, <num di>urnum, <num a>e<ter>num? quis arcus perpetuo intenditus? quae fides perpetuo substrictae sunt? oculi quidem coniven<d>o durant, qui uno obnixi obtutu interissent. hortus qui crebro pangitur, ope stercoris <si> | indiget, herbas et holuscula nihili procreat; frumento vero et solidis frugibus requietus ager deligitur: ubertas soli otio paratur.

²³⁴ sic. As traduções de Haines (1919) e Fleury (2003) parecem entender *nisi*, procedimento que também adotamos em nossa versão da carta frontoniana.

2. Talvez busques o que essas expressões significam; logo, aprende: eu, como homem muito eloquente e seguidor de Aneu Sêneca, chamo os vinhos Faustianos de “felizes”, pelo sobrenome de Sula Fausto; ao passo que, quando digo cálice “sem marca delatória”, refiro-me àquele sem mancha.²³⁵ Com efeito, não convém a mim, que sou um homem tão instruído, chamar o vinho Falerno ou o cálice perfeito mediante palavras comuns. Pois, com qual razão te direi que escolheste Álsio, lugar marítimo e aprazível e, como afirma Plauto, “lugar lúbrico”,²³⁶ a não ser para que, com agrado, ficasses bem e para que, segundo o termo antigo, te ocupasses do “aprazimento”?²³⁷ Com qual “aprazimento”, infeliz? Se é preciso, antes, dizer a verdade por meias palavras, tu te ocupavas das “insôn” (digo, insônias) ou te ocupavas de “trab” ou te ocupavas de “afliç” (digo, trabalhos e aflições). Tu já te “aprazeste” alguma vez? Qualquer um te reconciliaria mais facilmente com uma raposa do que com o repouso.

3. Dize, te peço, Marco, foi por isso que buscaste Álsio, para que ficasses de estômago vazio ao horizonte do mar? O quê? Tu não podias te oprimir com a fome e a sede enquanto mantinhas negócios em Lório? [...] Dizem que o próprio mar, quando os martins-pescadores procriam,²³⁸ encontra-se em férias: ou o martim é mais digno de plácido ócio acompanhado de seus filhotes do que tu de teus filhos?

4. [...] Entretanto, a circunstância agora claramente requer, por acaso, o empenho? Acaso o trabalho? Acaso o esforço perpétuo, acaso assíduo, acaso diurno, acaso eterno? Que arco está sempre entesado? Que cordas estão sempre tensionadas? Certamente os olhos que teriam perecido firmes diante de uma vista, graças às piscadelas, resistem. A horta que é plantada repetidamente, se lhe falta o poder do adubo, germina capim e ervas daninhas de nenhum valor; ao passo que uma terra descansada é escolhida pelo grão e por frutos nutritivos: pelo ócio, prepara-se a fertilidade do solo.

²³⁵ Isto é, um cálice que não revelar imperfeições ocasionadas pelo fabricante de vidro (Hout, 1999, p. 514).

²³⁶ Cf. Plaut. *Mil.* 3.2.38. Nesta passagem de *O Soldado Fanfarrão* (*Miles gloriosus*), o escravo Palestrião infere que o menino Lurcião e o servo Céledro furtam vinhos de seu senhor. Na cena, Palestrião indica perceber que os barris da adega haviam caído, ao que Lurcião responde afirmando que eles não teriam tombado, não fosse a existência de uma parte do porão que se encontrava escorregadia (*loculus lubricus*), o que, segundo Lurcião, fazia com que uma jarra, que se achava junto aos barris, fosse enchida todas as vezes em que os tonéis deslizavam. Nesse sentido, ao qualificar Álsio como um “lugar lúbrico”, é possível que Frontão esteja se referindo à dimensão festiva dessa região.

²³⁷ *Volup.* Hout (1999, p. 515) nos mostra que *volup* corresponde ao termo neutro *volupe* e é encontrado na expressão *volupe est* ou *volup est* em obras de autores do período arcaico romano.

²³⁸ As *alcedonia* se referem ao período de sete dias durante o inverno, no qual os pássaros alcedos chocam seus filhotes sobre o mar, quando as águas se encontram tranquilas (cf. Ov. *Met.* 11.745-748). A partir das fontes antigas que abordam o assunto, Hout (1999, p. 516) sintetiza que a incubação durava sete dias antes e depois do inverno e que, ocorria nos meses de maio e junho, entendendo o comentador (HOUT, 1999, p. 516), ainda, que Frontão parece pensar nessa acepção, pois, na passagem fragmentária anterior, o missivista se reporta ao Favônio (*Favonius*), vento da primavera (cf. excerto *Ep. Fer. Als.* 3.3 do texto original).

5. Quid maiores vestri, qui rem p(ublicam) et imperium Romanum magnis auctibus auxerunt? proavus vester summus bellator tamen histrionibus interdum sese delectavit et praeterea potavit satis strenue; tamen eius opera populus Romanus in triumphis mulsum saepius bibit. avom item vestrum, doctum principem et navom et orbis terrarum non regendi tantum, sed etiam perambulandi diligentem, modulorum tamen et tibicinum studio devinctum fuisse scimus et praeterea prandiorum opimorum esorem optimum fuisse. iam vero pater vester, divinus ille vir, providentia, pudicitia, frugalitate, innocentia, pietate, sanctimonia omnis omnium principum virtutes supergressus, tamen et palaestram ingressus est et hamum instruxit et scurras risit. a)²³⁹

6. Nihil de Caio Caesare dico acerrimo Cleopatrae hoste, nihil de Augusto Liviae viro. Romulum ipsum urbis huius conditorem, cum hostium ducem manu comminus conserta obruncavit cumque spolia opima | Feretrio fixit, scilicet tenui victu usum putas? profecto neque esuriens quisquam neque abstemius animum induxisset virgines adultas de spectaculis rapere. quid? Numa senex sanctissimus nonne inter liba et decimas profanandas et suovetaurilia mactanda aetatem egit epulorum dictator, cenarum libator, feriarum promulgator? saturatum et feriatum dico eum. n<um tu> esurialis ferias celebras? nec Chrysippum tuum praeteribo, quem quotidie ferunt madescere solitum et pleraque de prelo vina satis prompta respersisse examine referto. Socratem autem ex Socraticorum sumposiis et dialogis et epistulis existimes hominem multum scitum et facetum fuisse, Socratem intelleges Aspasiae discipulum, Alcibiadi magistrum.

7. Iam si bellum indixtei ludo, otio, satietati, voluptati, at tu dormi saltem quantum libero homini satis est. intensius ad supremam requies sine si vix alias .. re .. mente lucernuidi cras ain tandem: si ignem de caelo nemo surrupuisset a)²⁴⁰, sol non esset tibi satis ad iudicandum?

²³⁹ *m² in margine* a) Traianus histrionibus delectatus et vino; Hadrianus modulorum et tibicinum studio devinctus fuit; Antoninus et palaestram ingressus est et theatrum instruxit et scurras risit

²⁴⁰ *m² in margine* a) <P>ro<metheus>

5. E os vossos ancestrais que engrandeceram a república e o governo romano com melhorias ilustres? Ainda assim, o vosso bisavô, o mais belicoso, deleitou-se, às vezes, com comediantes e, além disso, embebeu-se com vontade o bastante; ainda assim, graças ao seu esforço, o povo Romano bebeu doces vinhos durante os triunfos constantemente. Assim também, sabemos que o vosso avô, governante instruído e atento não apenas em reger o mundo, mas também diligente em, por ele, caminhar, dedicou-se, mesmo assim, ao estudo das músicas e dos flautistas e, principalmente, foi um excelente apreciador de fartas refeições. Ademais, o vosso pai, aquele divino homem, superou, em cautela, recato, moderação, inocência, devoção, pureza, todas as virtudes de todos os governantes e, mesmo assim, frequentou o ginásio e iscou anzóis e riu-se dos bufões. a)²⁴¹

6. Nada digo sobre Caio César, o mais terrível inimigo de Cleópatra, nada sobre Augusto, o marido de Lúvia. Achas que o próprio Rômulo, fundador desta cidade, após ter matado o líder dos inimigos em um duelo corpo a corpo e ter oferecido, a Ferétrio, os Despojos Opimos, serviu-se, é claro, de uma magra refeição? Sem dúvidas, nem um faminto, nem um sóbrio teria cogitado sequestrar as virgens adultas dos festivais.²⁴² O quê? Não levou Numa, o mais puro ancião, o ditador dos banquetes, o libador dos jantares, o promotor dos feriados, sua vida entre oferecer libações e tributos e celebrar suovetaurílias?²⁴³ Declaro-o saciado e descansado. Acaso tu celebras os feriados dos famintos? Não omitirei o teu Crísipo que, dizem, costumava se embebedar todos os dias e derramar o bastante, na cheia medida, a maior parte dos vinhos tirados da prensa. Dos banquetes e dos diálogos e das cartas socráticos, perceberás, porém, que Sócrates foi um homem muito sábio e divertido – Sócrates, entenderás, seguidor de Aspásia, mestre de Alcibíades.

7. Agora, se declaraste guerra à diversão, ao ócio, à saciedade, ao prazer, ao menos, porém, dorme o quanto é suficiente para um homem livre. [...] se ninguém tivesse roubado o fogo do céu, a)²⁴⁴ o sol não teria sido, para ti, o bastante para os afazeres judiciais?

²⁴¹ *m² à margem* a) Trajano deleitou-se com comediantes e vinho; Adriano dedicou-se ao estudo das músicas e dos flautistas; Antonino frequentou o ginásio e preparou um teatro e riu-se dos bufões.

²⁴² Nesse excerto, Frontão se remete ao rapto das sabinas. Tito Lúvio (*Ab Urbe Condita*, 1.9) nos conta que, carecendo a população romana de mulheres, que assegurariam o surgimento de novas gerações, a sucessão do poder estava impossibilitada. Diante disso, Rômulo enviou legados aos povos fronteiriços em busca de alianças e casamentos possíveis. Como seu pedido não foi acolhido em parte alguma, o líder preparou uma vingança: arquitetou uma festividade em honra ao deus Netuno e convidou os habitantes vizinhos, dos quais os sabinos marcaram forte presença, o que permitiu com que, a partir de um sinal, os jovens romanos raptassem as virgens sabinas durante o espetáculo.

²⁴³ As *suovetaurilia* (de *sus*, *ovis* e *taurus*) eram, como já sugere o termo, sacrifícios de porcos, ovelhas e touros.

²⁴⁴ *m² à margem* a) Prometeu

ne<c> cum animo tuo reputas cotidiano te mendacio adstringi, cum te diem cognitioni dare ais et nocte cognoscis, | reum sive condemnes sive absolvas mendax futurus? si quempiam condemnas, ‘parum cavisse videtur’ ais: istuc quidem, si lucernae removeantur, nihil videri poterit. 8. at tu, obsecro, vel ioco vel serio te exorari a me patere, ne te somno defrudes utique terminos diei et noctis serves. agere de finibus avide et graviter deos claros et nobiles, Vesperum et Luciferum, puta. utriusque demonstrationem sui quisque limitis ostendunt. horum cognitioni interesse postulat Somnus, nam se quoque ad finem esse negotio et adtingi iniuria ait. vellem autem tantum mihi vigoris aut studii adesse, quantum adfuit cum illa olim nugalia conscripsi ‘Laudem fumi et pulveris’. ne ego somni laudem ex summis opibus conscripsissem! Nunc quoque, si tibi fabulam brevem libenti est audire, audi:

9. d)²⁴⁵ Iovem patrem ferunt, cum res humanas a primordio conderet, aevum vitae medium uno ictu percussum in duas partes undique pariter diffidisse, partem alteram luce, alteram tenebris amicisse et diem noctemque appellasse, noctique otium, diei negotium tradidisse. tum Somnus necdum natus erat et omnes pervigiles aetatem agebant, sed quies nocturna vigilantibus pro somno nox ut lex | erat promulgata. paulatim deinde, ut sunt ingenia hominum inquieta et agitandi ac turbandi cupida, noctes diesque negotiis exercebant, horam otio nullam inperitabant. tum Iovem ferunt, ubi iam iurgia et vadimonia nocturna sisti et noctes quoque comprehendinari videat, cum corde suo agitasse de suis germanis fratribus unum praeficere, qui nocti atque otio hominum curaret. Neptunum multas et graves curas maritimas causatum, ne fluctus terras totas cum montibus obruerent neve coorti tum venti cuncta funditus percellerent, silvas et sata radicibus haurirent. Ditem quoque patrem causatum multa opera multaque cura templa infera aegre coerceri, amnibus et paludibus et stagnis Stygiis Acheruntem aegre commoeniri, canem denique custodem apposuisse umbris territandis, quae aufugere ad superiores cuperent, eique cani trinas latrandi fauces ac trinos hiatus trina<s> que dentium formidines addidisse.

²⁴⁵ *m² in margine d)* fabula de Somno

Nem percebes, contigo mesmo, que estás submisso a uma fantasia diária quando afirmas que concedes o dia à instrução e instruis à noite? Que, quer condenes o réu, quer o absolves, estás fadado a ser um fingidor? Se condenas alguém, afirmas “parece ter se precavido pouco”: quando, na verdade, se as luzes fossem removidas, nada poderia ser visto. 8. Mas tu, imploro, deixa-te ser por mim persuadido, ou por graça ou a sério, para que não te prives do sono e que respeites as divisões dos dias e das noites. Imagina que deuses ilustres e reconhecidos, a Noite e o Dia, advogam ávida e intensamente sobre suas fronteiras. Cada qual apresenta uma descrição dos seus limites próprios. O Sono pleiteia que intervenha no processo deles, pois também afirma que está familiarizado com o caso e que é atingido pela injustiça. Gostaria, porém, de ter, para mim, tanto do vigor ou do empenho como antes tive quando escrevi aquelas pilhérias, *O Elogio da fumaça e da poeira*. Tivesse eu escrito um elogio do sono no auge de meus esforços! Agora, se é de teu agrado ouvir uma breve fábula, ouve:

9. d)²⁴⁶ Dizem que Júpiter Pai, quando, no princípio, estava criando as matérias humanas, repartiu, com um só golpe, o tempo médio da vida em duas partes inteiramente iguais. Uma parte, vestiu com a luz, a outra, com a escuridão, chamou-as de dia e de noite e confiou à noite o ócio; ao dia, o trabalho. Então, o Sono ainda não havia nascido e todos levavam a vida despertos, mas, em vez do sono, o silêncio noturno tinha sido promulgado aos acordados, como uma lei, durante a noite. Em seguida, como são inquietos os espíritos dos homens e propensos à agitação e à tribulação, eles, pouco a pouco, usavam as noites e os dias para o trabalho, não separavam nenhum tempo para o ócio. Então, dizem que Júpiter, quando, logo que vê estabelecidas querelas e obrigações noturnas e, ainda, que se prolongam as noites, ocupou-se, em seu coração, de escolher um único de seus próprios irmãos que olhasse pela noite e pelo ócio. Netuno alegou inúmeras e sérias ocupações marítimas para as ondas não varrerem todas as terras junto às montanhas e, então, os ventos soprados não abalarem inteiramente todas as coisas e tomarem as florestas e as searas pela raiz. Dis Pater também alegou que, por muito trabalho e muito cuidado, os templos inferiores foram arduamente contidos; que o Aqueronte foi fortificado arduamente com torrentes e pântanos e lagos Estígios; que, por fim, havia posicionado um cão de guarda para aterrorizar as sombras que buscassem fugir em direção aos mortais, e que, a este cão, havia dado uma tripla garganta para ladrar e uma tripla bocarra e um terror triplo de dentes.

²⁴⁶ m² à margem d) fábula sobre o Sono

10. tum Iovem deos alios percontatum animadvertisse gratiam vigiliae aliquantum pollere: lunonem plerosque partus nocturnos ciere, Minervam artium atque artificum magistram | multum vigilari velle, Martem nocturnas eruptiones et insidias mature locare, Venerem vero et Liberum multo maxime pernoctantibus favere. capit tum consilium Iuppiter Somni procreandi eumque in deum numerum adsciscit, nocti et otio praeficit eique claves oculorum tradit. herbarum quoque sucos, quibus corda hominum Somnus sopiret, suis Iuppiter manibus temperat; securitatis et voluptatis herbae de caeli nemore advectae, de Acheruntis autem prateis leti herba petita. eius leti guttam unam aspersione minimam, quanta dissimulantis lacrima esse solet. ‘hoc’, inquit, ‘suco soporem hominibus per oculorum repagula inriga: cuncti quibus inrigaris ilico fusi procumbent proque mortuis immobiles iacebunt. Tum tu ne timeto, nam vivent et paulo post, ubi evigilaverint, exsurgent.’ 11. post id Iuppiter alas, non ut Mercurio talares, sed ut Amori umeris exaptas Somno adnexuit: ‘non enim te soleis ac talari ornatu ad pupulas hominum et palpebras incurrere oportet, curruli strepitu et cum fremitu equestri, sed placide et clementer pinnis teneris in modum hiru|dinum advolare nec ut columbae alis plaudere.’ 12. ad hoc, quo iucundior hominibus Somnus esset, donat ei multa somnia amoena, ut, quo studio quisque devinctus esset, ut histrionem in somnis fautor spectaret, ut tibicinem audiret, ut aurigae agitandi monstraret, milites somn<i>o vincerent, imperatores somnio triumpharent, peregrinantes somnio redirent, ea somnia plerumque ad verum convertunt.

13. Igitur, Marce, si quo tibi somnio hinc opus est, censeo libens dormias tantisper dum quod cupis quodque exoptas vigilantibus tibi obtingat.

10. Então, tendo Júpiter inquirido outros deuses, notou que a afeição ao despertar prevalecia um tanto: que Juno induzia muitos e noturnos partos; que Minerva, mestra das artes e dos artífices, queria muito que se ficasse acordado; que Marte oportunamente dispunha ataques e ardis noturnos; que sobretudo Vênus e Líber eram certamente os mais favoráveis aos notívagos. Júpiter toma, então, a decisão de criar o Sono e o acrescenta entre o número dos deuses, confia-lhe o ócio e à noite e lhe entrega as chaves dos olhos. Júpiter, com as suas próprias mãos, também mistura as seivas das ervas por meio das quais o Sono entorpece os corações dos homens; as ervas do sossego e do prazer foram extraídas do bosque celeste, mas, dos prados de Aqueronte, foi retirada a erva da morte. Ele borrifou uma única gota ínfima dessa morte, como costuma ser a lágrima de alguém que a está escondendo. “Com esta seiva”, diz, “instila, nos homens, ao longo dos portais dos olhos, o torpor: todos, nos quais o instilar, imediatamente deitarão prostrados e descansarão imóveis, tal como os mortos. Mas não temas, pois eles hão de viver e, logo, quando despertarem, se levantarão”. 11. Depois disso, Júpiter anexou asas ao Sono, não como as talaes, a Mercúrio, mas como as implantadas nos ombros, a Amor: “Pois é oportuno que não corras, com as sandálias e o adereço talar, até as pupilas e as pálpebras dos homens, com o barulho de um carro e um relinchar equestre, mas que, com plumas delicadas, voes plácida e brandamente ao modo das andorinhas e não como batem as asas dos pombos.” 12. Além disso, para que o Sono fosse mais agradável aos homens, Júpiter lhe dá muitos ternos sonhos, conforme o desejo ao qual cada um se vincula: que o patrono visse, em sonhos, um comediante, ouvisse um flautista, que indicasse o caminho ao cocheiro; que os soldados, em sonho, vencessem; que os generais, em sonho, triunfassem; que os viajantes, em sonho, voltassem. Esses sonhos, em sua maior parte, tornam-se realidade.

13. Logo, Marco, se, de agora em diante, precisas de algum sonho, aconselho que durmas à vontade por enquanto, até que o que desejas, seja lá o que for que buscas, aconteça para ti, quando desperto.

3.3.2 A epístola *Dos feriados em Álsio 3*: uma ode ao ócio e às leis naturais

Comparada às demais cartas estudadas, *Dos feriados em Álsio 3* possui mais interpelações²⁴⁷ ao destinatário, novamente Marco Aurélio, e o caráter elogioso da composição pode ser discutido, a começar pelo fato de que a epístola não integra o conjunto das *Laudes*, conforme a edição de Hout (1988). No que concerne ao período de escrita do grupo de missivas *De feriis Alsiensibus*, Champlin (1980, p. 136) o situa entre 161 e 167 d.C., enquanto Haines (1988, p. 3-19) e Hout (1988, p. 294) datam as produções nos anos de 162 e 161 respectivamente. A despeito dessa imprecisão, verifica-se que o interlocutor de Frontão já era imperador no momento, pois, a este, o remetente (Fronto, *Ep. Fer. Als. 3*) se dirige a partir da expressão “Ao meu Senhor Antonino Augusto” (*Domino meo Antonino Aug[usto]*).

Como já informado, *Fer. Als. 3* é uma carta enviada a Marco Aurélio durante o período de estadia do governante em Álsio. A cidade situava-se na costa etrusca, a vinte e quatro milhas de distância de Roma (HAINES, 1988, p. 2, nota 1) e era considerada uma região de férias para a aristocracia ao fim da República (FLEURY, 2003, p. 357, nota 404). Fasce (2011, p. 101, nota 7) elucida também que o local se encontrava especificamente no litoral do mar Tirreno e que corresponde à atual Palo. Conforme Astarita (1997, p. 15-16), o conjunto epistolar *Fer. Als.* e a missiva *Sobre a guerra parta (De bello Parthico)* foram escritos no mesmo período e, ainda, com igual propósito, isto é, exortar Marco Aurélio à resolução da situação criada no Oriente, após ter sido o imperador estimulado pelo descanso. Nesse sentido, os dias de repouso seriam explicados por uma necessidade de interrupção nos ofícios. Decerto, em *Fer. Als. 4.1*, elaborada pelo imperador a Frontão, o missivista informa que apreciará a carta de seu professor em breve e, que, no momento, há deveres (*officia*) que dificilmente podem ser desconsiderados.

Importa discutir brevemente sobre a possível unidade das quatro epístolas que compõem o grupo *Dos feriados em Álsio*. Além da transmissão das cartas, conforme a edição de Hout (1988, p. 226-234), ter sido efetuada em conjunto, Fasce (2011, p. 102-103, nota 11) chama atenção para o fato de que, em todas as missivas, o topônimo *Alsium* ou o adjetivo *Alsiensis*

²⁴⁷ Em todo o *Elogios da fumaça e da poeira*, Frontão se dirige ao interlocutor diretamente apenas duas vezes, quais sejam, em *Laudes 1.1* diretamente e em *Laudes 1.7*, de modo mais pontual: “Tu, sem dúvidas, em virtude de teu excelente caráter, julgarás se é esta obra uma brincadeira ou se tem seu lugar”/ “Assim, se isso é próprio da natureza divina, não tentes segurar com a mão nem a Fumaça nem a luz [...]” (*tu pro tuo excellenti ingenio profecto existimabis lusa sit opera ista an locata* (Fronto, *Ep. Laudes 1.1*)/ *quod si nunc divinae naturae proprium est, nec Fumum manuprehendere nec solem queas* [...]) (Fronto, *Ep. Laudes 1.7*). Nos *Elogios da negligência*, encontram-se também somente duas passagens nas quais o retor se refere ao aluno: “a não ser que entendas facilmente as faltas, pouco toleras com bondade.”/ “Até mesmo porque, se pensas bem, entendes que aquela época de ouro louvada pelos poetas foi a era da negligência [...]” (*nisi delicta facile intellegas, parum clementer indulgeas* (Fronto, *Ep. Laudes 2.1*). / *Iam illud a poetis saeculum aureum memoratum, si cum animo reputes, intellegas negligentiae saeculum fuisse* [...]) (Fronto, *Ep. Laudes 2.3*).

incide de modo enfático, de forma a praticamente sublinhar, mediante um carimbo de identificação, a coesão das produções.²⁴⁸ Dessas ocorrências do locativo, cabe destacar a categorização que realiza Marco Aurélio (*Ep. Fer. Als.* 4.2) da carta frontoniana (*Fer. Als.* 3). O aluno relata que leu as cartas Alsienses (*litteras Alsienses*) em seu tempo de descanso. Essa resposta do imperador, para Fasce (2011, p. 103), é significativa na medida em que possibilita entender a forma pela qual a obra do preceptor é recebida por seu pupilo, bem como segundo qual âmbito das composições literárias pode-se classificá-la.²⁴⁹

Considerando a unicidade do referido *corpus* epistolar, é pertinente tecer algumas elucidações acerca das demais três cartas que o constituem. Na primeira (*Fer. Als.* 1), de Marco Aurélio ao seu mestre, o primeiro se nega a informar os dias que reservou ao período de descanso em Álsio sob a justificativa de não causar preocupações ao preceptor e evitar que este o repreendesse. O remetente (*M. Aur. Ep. Fer. Als.* 1) comunica, ainda, que, em seu retorno à cidade de Lório²⁵⁰, soube que se encontrava febril sua “pequena senhora” (*domnula mea*), que, segundo Haines (1988, p. 3, nota 3), corresponde provavelmente à filha do imperador Cornificia. Da segunda carta (*Fer. Als.* 2), de Frontão ao seu referido aluno, apenas se conservou uma referência que, segundo Fleury (2003, p. 357, nota 403), teria sido retirada do discurso de Catão *Contra Lépido*, que, por sua vez, se refere possivelmente ao filho de M. Emílio Lépido, tribuno militar em 190, sendo a citação de Frontão o único fragmento sobrevivente da obra catoniana. Considerando que a terceira missiva do conjunto é aquela que nos propomos a investigar, passemos à última. Em *Fer. Als.* 4, além de, como acima dito, ter comunicado a existência de obrigações e informar ter lido as cartas alsienses, Marco Aurélio (*Ep. Fer. Als.* 4.2) noticia a melhora de sua filha e demonstra estar aderindo às exortações ao descanso, embora, em seguida, sugira, a partir de uma indagação, que o seu mestre sabe melhor do que ninguém sobre quão incontornável (*res imperiosa*) é o respeito ao dever (*verecundia officii*).

²⁴⁸ *Ferías apud Alsiium quam feriatas egerimus* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 1.1); *Ferías Alsienses tard<e> misi* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 2.1); *Quid? ego ignoro ea te mente Alsiium isse* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1); *nam qua te dicam gratia Alsiium, maritimum et voluptarium locum* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.2); *Dic, oro te, Marce, idcircone Alsiium petisti, ut in prospectu maris esurires?* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.3); *legi litteras Alsienses meo tempore, mi magister* (*Ep. Fer. Als.* 4.2).

²⁴⁹ Fasce (2011, p. 103) acrescenta que, a partir da expressão *litterae Alsienses*, Marco Aurélio busca um sinônimo para o termo *epistula*, utilizado anteriormente na mesma carta, e, além disso, constrói uma aliteração refinada, desempenhando o jogo retórico artístico praticado por Frontão. (*Dictatis his legi litteras Alsienses meo tempore, mi magister, cum alii cenarent, ego cubarem tenui cibo contentus hora noctis secunda, ‘multum’, inquis, ‘cohortatione mea’.*) (*M. Aur. Ep. Fer. Als.* 4.2).

²⁵⁰ Lório se localizava entre Álsio e Roma (HAINES, 1988, p. 3, nota 2) e correspondia ao local onde se situava uma casa de férias dos Antoninos, na qual a família imperial costumava se hospedar regularmente, tendo em vista a proximidade da capital (FASCE, 2011, p. 102, nota 8).

Posto que as missivas *M. Caes.* 1.4 e *M. Caes.* 1.5 tratam da controvérsia sono/insônia, assuntos pertinentes à carta *Fer. Als.* 3, é preciso também considerá-las. Em momento anterior, verificamos que, em *M. Caes.* 1.4, Marco Aurélio busca defender o estado de vigília a partir da remissão a inúmeras referências clássicas. Pernot (1993, p. 533) nos informa que essa carta responde a um elogio frontoniano não sobrevivente, destinado ao sono. A resposta do professor à apologia do governante, por sua vez, encontra-se provavelmente em *M. Caes.* 1.5 (FLEURY, 2003, p. 47, nota 8), em que Frontão tece comentários acerca da produção de seu aluno, comparando-a com a dança pírrica, como discutido no item 3.2.2 deste trabalho.

É ambígua a classificação da missiva não conservada como um elogio. Embora Pernot (1993, p. 533) considere-a como tal, o próprio Frontão, em *Fer. Als.* 3.8, após afirmar o seu desejo de recuperar a força e a dedicação pretéritas, dispensadas na escrita dos *Elogios da fumaça e da poeira*, lamenta não ter produzido um encômio ao sono antes (“Tivesse eu escrito um elogio do sono no auge de meus esforços!”).²⁵¹ Disso, pode-se deduzir que o autor não concebia sua composição anterior como uma *laus*, considerando que, se, como discutido, o grupo epistolar *Dos feriados em Álsio* data do intervalo entre 161 e 167 d.C. e as missivas *M. Caes.* 1.4 e 1.5 de 145 (HOUT, 1988, p. 293), a produção frontoniana não sobrevivente é anterior à carta *Fer. Als.* 3. Com isso concorda Fasce (2011, p. 108), para quem a escrita do mestre na qual este se mostra favorável ao sono não correspondia a uma *somni laus* no sentido técnico, visto que, em *Fer. Als.* 3, o orador não teria sustentado uma informação contrária.

De *M. Caes.* 1.4 e 1.5, verifica-se que os interlocutores se valem de algumas expressões que conduzem ao entendimento de que a carta frontoniana não sobrevivente passeia entre os liames da defesa e do elogio. Na primeira, de Marco Aurélio a Frontão, aquele (*M. Aur. Ep. M. Caes.* 1.4.1) solicita que o destinatário ouça alguns pontos favoráveis à insônia e contrários ao sono (*perpaucula contra somnum pro insomnia*). O imperador (*M. Aur. Ep. M. Caes.* 1.4.1), além disso, categoriza a sua própria produção como uma acusação (*accusatio*), ao afirmar que, a partir dela, espera que o sono se zangue e lhe conceda um pouco de espaço a fim de que possa trabalhar um pouco à noite. Ao mesmo tempo, embora conceba a sua composição como uma acusação — o que poderia nos levar à hipótese de que Frontão teria trabalhado em uma defesa —, o discípulo (*M. Aur. Ep. M. Caes.* 1.4.2) entende que o mestre louvou o sono (*laudaveris somnum*). Além disso, o pupilo (*M. Aur. Ep. M. Caes.* 1.4.2), defendendo-se de uma situação hipotética, refuta a possível alegação, por parte do professor, de haver uma maior facilidade quanto à opção por acusar o assunto (*accusandi somni*) quando comparada ao louvor da mesma

²⁵¹ *ne ego somni laudem ex summis opibus conscripsissem!* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8).

matéria efetuado pelo preceptor (*laudaveris somnum*), declarando que aquilo que é mais fácil de denunciar (*facilis accusatio*) é também difícil de exaltar (*difficilis laudatio*). Marco Aurélio (*Ep. M. Caes.* 1.4.2) declara, ainda, que os assuntos que apresentam dificuldade de elevação não são úteis à coisa alguma. Em contrapartida, na missiva frontoniana que remete a esta do príncipe, o retor (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.5.1) relembra que, na epístola do aluno, este refutou, a partir de argumentos inúmeros e elegantes, as poucas coisas que ele mesmo havia dito em favor do sono (*pauca quae ego pro somno dixeram*), afirmação que coloca novamente em jogo a hipótese de ter sido uma defesa a produção não sobrevivente. No entanto, as contradições existentes impedem que sejamos assertivos quanto a esta discussão, visto que a forma como se concebia a epístola não conservada parece não ser clara mesmo para os interlocutores.

É também discutível o gênero ao qual pertence a missiva que aqui examinamos propriamente. Talbot (1850, p. 123) considera a obra como elogio (*laudatio Somni*), bem como Brock (1911, p. 21) e Anderson (1993, p. 169-170), que, por sua vez, insere a obra frontoniana na lista de exemplos das *adóxa*, as quais define como elevações a matérias que normalmente têm uma reputação ruim ou que não a possuem. A perspectiva de Dandrey (1997, p. 21) não destoa significativamente: este afirma que a carta é anunciada pelo missivista como uma forma de louvor ao sono que confere, ao assunto, uma noção de sua argumentação paradoxal. Já Champlin (1980, p. 129) e Pernot (1993, p. 533) entendem como elogio a fábula sobre a criação do deus Sono especificamente. O primeiro (CHAMPLIN, 1980, p. 129) o efetua por meio do título *Em Louvor do Sono*, ao passo que o segundo (PERNOT, 1993, p. 533) concebe que o mito é apresentado por Frontão como uma composição substituta do que, para o crítico, foi a *somni laus* que não chegou aos nossos dias. Em contrapartida, segundo Verger (1985, p. 62, nota 10), Champlin (1980, p. 129) se equivocou ao interpretar a narrativa como um encômio ao Sono e defende que essa parte da missiva corresponde a um mito. A nosso ver, a concepção de Marco Aurélio fundamenta mais a opinião daqueles que compreendem a missiva *Fer. Als.* 3 como um louvor. O imperador (*M. Aur. Ep. Fer. Als.* 4.2), referindo-se à citada carta (*Fer. Als.* 3), a categoriza como uma *cohortatio*. Após relatar que leu essa produção frontoniana em seu tempo livre enquanto os outros jantavam e, ainda, que se deitou às oito, satisfeito com sua refeição, o governante (*M. Aur. Ep. Fer. Als.* 4.2) conjectura que seu mestre avaliaria ter beneficiado a exortação (*cohortatio*) ao descanso. Como entende Fasce (2011, p. 104), das palavras do imperador, evidencia-se que a obra de Frontão é recebida segundo uma ironia, como um desejo de boas férias sob o formato de *cohortatio*. Também para Astarita (1997, p. 15), o grupo de epístolas *Fer. Als.*, além da missiva *Sobre a guerra parta*, são produzidas em um claro tom de conselho destinado a Marco Aurélio. Essa qualificação não parece anular a propriedade

laudatória da missiva em pauta (*Fer. Als.* 3), posto que se atesta, na doutrina retórica antiga, a introdução do elogio nos discursos deliberativos e forenses (*Arist. Rh.* 1367b-1368a; *Rhet. Her.* 3.15; *Cic. De or.* 2.349; *Quint. Inst.* 3.4.16; *Nicol. Prog.* 8.48).

A ambivalência quanto à condição de louvor da produção também marca presença quando a discussão se volta ao caráter paradoxal do sono. Fleury (2006, p. 254-255) constata que *Fer. Als.* 3 não é sempre apreciada como um discurso laudatório paradoxal para os comentadores modernos, o que se explica pelo teor ambíguo do objeto abordado, ao qual não é atribuído um valor tradicional ou moral, pois o assunto pode ser percebido tanto como trivial quanto bom, como ocorre com outros temas de louvores sofisticados. Ao mesmo tempo, ainda conforme Fleury (2006, p. 255), é evidente que o receptor ao qual a obra é destinada, isto é, Marco Aurélio (*Ep. M. Caes.* 1.4), se mostra resistente ao sono e ao descanso²⁵² e, além disso, que Quintiliano (*Inst.* 3.7.27-28) lista o sono como um assunto surpreendente. Na verdade, como visto na seção 1.1 desta dissertação, o teórico (*Quint. Inst.* 3.7.27-28) não chega a dizê-lo efetivamente, mas certamente o indica, pois, após notar a existência de encômios ao tópico em questão, à morte e a alguns alimentos, nega ter afirmado que o gênero laudatório (*laudativum genus*) aborda apenas o que é honesto (*honesti quaestionem*), embora acomode muita qualidade. De acordo com Fasce (2011, p. 102), a obra frontoniana corresponde a uma suasória lúdica, embora comprometida (*vel ioco vel serio*) (*Fer. Als.* 3.8), que, mediante a estrutura e os tipos dos argumentos, possui aspecto de uma composição sofisticada, com características do encômio paradoxal, frequente no século II de nossa era. De fato, como se percebe, a partir dos *Elogios da fumaça e da poeira*, que o teor paradoxal do elogio reside não apenas na imprevisibilidade do tópico em exaltação, mas também na estrutura do discurso, concordamos com Fleury (2006, p. 255) quando esta defende que os elementos mais decisivos para se incluir a carta no conjunto de encômios sofisticados frontonianos correspondem a um grupo de aspectos internos e pertencentes à própria construção da composição.

É preciso expor uma divisão do conteúdo da missiva em discussão. Nela, apresentam-se i) as atividades que o remetente afirma imaginar que Marco Aurélio desempenha em seu tempo de folga (*Fer. Als.* 3.1); ii) uma discussão linguística sobre o significado de expressões empregadas no excerto anterior (*Fer. Als.* 3.2); iii) imagens que evocam a necessidade da fruição do descanso (*Fer. Als.* 3.3-4); iv) exemplos de homens que harmonizaram a prática dos ofícios com as experiências ociosas, desde os antecessores do imperador até outros líderes

²⁵² Frontão, em *M. Caes.* 5.1, exorta ao seu aluno que durma todas as noites a fim de que possa comparecer ao Senado com uma pele vigorosa e realizar as leituras por meio de uma respiração pujante. Para missivas de Marco Aurélio nas quais mencionam-se os afazeres noturnos do imperador, cf. *M. Aur. Ep. M. Caes.* 2.8.3; 5.54.

políticos e filósofos (*Fer. Als.* 3.5-6); e v) o mito sobre o nascimento do deus Sono (*Fer. Als.* 3.8-12). Em parte dos trechos 1, 2, 3 e nos excertos 7 e 13, o missivista recorre mais diretamente ao interlocutor e/ou censura a conduta do aluno, que privilegia os negócios. No que tange à estrutura interna da fábula (*Fer. Als.* 3.8-12), concordamos, de modo geral, com a organização proposta por Verger (1985, p. 63),²⁵³ a saber: o exórdio como forma de introdução ao assunto e de uma *captatio benevolentiae* (*Fer. Als.* 3.8); a descrição do período anterior ao da origem do Sono (*Fer. Als.* 3.9); a *disputatio deorum*, que remete ao clássico *concilium deorum* épico (*Fer. Als.* 3.9-10); e a criação e qualificação do deus (*Fer. Als.* 3.10-12). Ainda que a narrativa mitológica se relacione intimamente com o último trecho da carta, no qual Frontão exorta Marco Aurélio ao descanso de modo direto (*Fer. Als.* 3.13), não o consideramos, como Verger (1985, p. 63), uma parte da fábula em si, pois, no referido excerto, o orador já não mais conta sobre o nascimento do deus.

Na relação, efetuada pelo missivista (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1), das ações que supõe ser aquelas realizadas pelo imperador em seu retiro marítimo, identifica-se um tom irônico, pois, apesar de afirmar não duvidar que o pupilo esteja aproveitando sua folga (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1), o preceptor (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.2; 3.3; 3.7) critica, na mesma carta, o comportamento refratário adotado quanto ao repouso, denunciando, assim, a ironia da abertura da epístola. Além disso, convém lembrar que, em *Fer. Als.* 1, Marco Aurélio declara que não informará a data de ida a Álsio, a fim de que seu destinatário não se preocupe e o repreve e, na carta *Fer. Als.* 4, o aluno (M. Aur. *Fer. Als.* 4.1-2) informa estar atarefado e, posteriormente, sugere o caráter inevitável do cumprimento com as obrigações.

As atividades ironicamente elencadas por Frontão podem ser sintetizadas na fruição de: sono; leitura; declamação de um discurso; navegação; banhos; exercícios físicos; e de refeição farta (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1). Tendo em vista sua estrutura orgânica, essa primeira seção da missiva pode ser concebida como uma exposição concernente ao ócio (*otium*), isto é, um breve e lúdico tratado *De otio* (ANDRÉ, 1971, p. 228) que remonta a outros desenvolvimentos mais sérios de autores gregos e latinos sobre o tema, a fim de aconselhar uma rotina integral de ócio literário (*otium litteratum*) consoante com a tradição romana (FASCE, 2011, p. 104). Nesse sentido, em nossa perspectiva, Frontão indica, desde o princípio da epístola, que não trata apenas do tópico do sono, e sim, mais amplamente, do ócio, do qual entende que o repouso, junto às outras atividades mencionadas, é integrante. Logo, embora nosso autor inclua uma

²⁵³ Informamos que tal concordância se refere mais à separação que realiza Verger (1985, p. 63) em relação ao conteúdo do mito e não à localização dos excertos, pois esse comentador se fundamenta na edição crítica de Hout de 1954, ao passo que nos baseamos na que data de 1988.

narrativa mitológica especificamente sobre o Sono, acreditamos que ela é parte de uma composição mais abrangente que, na verdade, se desenvolve em torno do ócio de modo central.

Dos afazeres listados, cabe chamar atenção para a passagem na qual Frontão descreve a atividade da leitura. Transcrevemos:

Não duvido de que estejas mesmo preparado para assim fruir de feriados em um retiro marítimo: que, no sol do meio-dia, deitando-te, assim obedeceras ao sono, então chamarias Níger e lhe ordenarias trazer livros logo que o desejo de ler tivesse se apoderado de ti; que te refinarias com Plauto ou te satisfarias com Ácio ou te acalmarias com Lucrecio ou te inflamarias com Ênio, à essa quinta hora, própria das Musas (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1).²⁵⁴

Esse excerto não é o único em que o missivista cita esses autores. Em outra epístola, Frontão (*Ep. De eloqu.* 2.12), depois de lembrar que Licurgo²⁵⁵ foi castigado por cortar vinhas, afirma ser essa ação o motivo pelo qual acredita que se deve temer a repreensão dos deuses quanto à extinção da eloquência (*eloquentiae*), posto que, enquanto as vinhas são tuteladas por uma só divindade, são inúmeras as que regem a retórica. A partir de então, o retor as cita: “Minerva, a senhora do discurso, Mercúrio, o portador das mensagens, Apolo, o autor dos peãs,²⁵⁶ Líber, o defensor dos ditirambos, os Faunos, instigadores das profecias, Calíope, a preceptora de Homero, Homero, o preceptor de Ênio, e o Sono” (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.12).²⁵⁷ O orador posiciona Homero tanto como aluno, tutelado por Calíope, quanto como professor, em companhia de Sono. A condição divina, portanto, não é atribuída somente a esse poeta, mas também ao sono, junto do qual, o autor épico é preceptor de Ênio. Logo, o sono, aqui, é concebido, ao lado de Homero, como um dos incitadores do desempenho da eloquência: é “[...] como se o sono exercesse seu patronato sobre a atividade da escrita” (FASCE, 2011, p. 110).²⁵⁸

Reafirma-se essa concepção do descanso como fator propulsor da prática literária mais adiante, na mesma epístola, na medida em que Frontão realiza uma indagação que certifica, por contraste, tal perspectiva. O autor (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.19) questiona seu destinatário:

²⁵⁴ *nec dubito quin te ad ferias in secessu maritimo fruendas ita compararis: in sole meridiano ut somno oboedires cubans, deinde Nigrum vocares, libros introferre iuberes; mox ut te studium legendi incessisset, ut te Plauto expolires aut Accio expleres aut Lucretio delenires aut Ennio incenderes, in horam istam Musarum propriam quintam* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1).

²⁵⁵ Afetado pela loucura de Dioniso, Licurgo confunde, com uma videira, seu filho, cuja morte é relatada de maneiras diferentes, embora, em todas elas, ele morra por ter sido aquartelado de alguma forma (FLEURY, 2003, p. 234, nota 254).

²⁵⁶ O *paeanum* é um hino em honra de Apolo, o qual, por sua vez, foi seu *auctor* no sentido de tê-lo estabelecido ou criado após a morte de Píton (HOUT, 1999, p. 337).

²⁵⁷ *Minerva orationis magistra, Mercurius nuntiis praeditus, Apollo paeanum auctor, Liber dithyramborum cognitor, Fauni vaticinantium incitatores, magistra Homeri Calliopa, magister Enni Homerus et Somnus* (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.12).

²⁵⁸ [...] *quasi che il Sonno eserciti il patronato sull' attività della scrittura* (FASCE, 2011, p. 110).

Então, se, às vezes, não tinhas tempo para compor um discurso, perpetuamente prejudicado por teus afazeres, não te amparaste nos alívios dos estudos, apressados, mas proveitosos, coletando sinônimos, buscando ocasionalmente palavras raras de modo a mudar, pelo sistema de sinônimos, os períodos dos antigos e as partes de seus versos? A fim de tornar refinado o que era vulgar, novo o que estava sujo e adaptar alguma imagem, inserir uma figura, adornar com palavras arcaicas, adicionar um tom ligeiramente antigo? (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.19)²⁵⁹

Segundo a ótica frontoniana, a atenção atribuída, por Marco Aurélio, aos ofícios (*negotia*) constitui um empecilho ao desempenho esperado na esfera da prática retórica. Entendemos que, realizando tal questionamento, o missivista não só posiciona o *negotium* como causa de um cultivo incompleto da escrita, mas também sugere, por abstração, que a consideração do *otium* é um caminho para se concretizar uma plena atividade literária.

Na missiva em que Marco Aurélio defende a insônia (*Ep. M. Caes.* 1.4), encontra-se uma noção semelhante de descanso. Por esta, podemos saber que Frontão teria dito – provavelmente na carta não sobrevivente — que Ênio retirou, de um sono e de um sonho (*ex somno et somnio*), a primeira inspiração para a escrita, ao que Marco Aurélio (*Ep. M. Caes.* 1.4.6) responde que, caso o poeta não tivesse despertado, não teria narrado o que sonhou. Esta defesa, por sua vez, o preceptor refuta novamente. Constatado que Marco Aurélio escreveu durante a noite, antes de dormir, Frontão (*Ep. M. Caes.* 1.5.2) conclui que justamente “[...] a aproximação e a iminência do sono fizeram [Marco Aurélio] escrever uma epístola tão elegante”²⁶⁰, de forma a reiterar, mais uma vez, a relação entre o sono e a escrita.

É oportuno nos remeter a mais um excerto da correspondência a partir do qual se evidencia essa perspectiva frontoniana sobre o sono. Visto que Faustina está melhor de saúde, o que afastou o medo e a preocupação de Frontão, o autor (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.12.3) anuncia que não lhe parece inadequado narrar uma anedota (*fabula*) sobre seu amor por Marco Aurélio. O retor, a partir disso, a conta:

Se, alguma vez, te vejo em meus sonhos, “preso por um doce e plácido sono”, como diz o poeta, não há um momento em que eu não te abraço e te cubra de beijos. Logo, dependendo do assunto de cada sonho, ou choro muito ou exulto de felicidade e satisfação. Essa é uma prova de meu amor por ti, tirada dos *Anais*, poética e certamente onírica (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.12.4).²⁶¹

²⁵⁹ *Tum si quando tibi negotiis districto perpetuae orationis conscribundae tempus deesset, nonne te tumultuaris quibusdam et lucrativis studiorum solaciis fulciebas, synonymis colligendis, verbis interdum singularibus requirendis, ut veterum commata, ut cola synonymorum ratione converteres, ut de vulgaribus elegantia, de contaminateis nova redderes, imaginem aliquam accommodares, figuram iniceres, prisco verbo adornares, colorem vetusculum adpingeres?* (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.19)

²⁶⁰ *Igitur adpropinquans et imminens tibi somnus tam elegantem hanc epistolam fecit* (Fronto, *Ep. M. Caes.* 1.5.2).

²⁶¹ *Si quando te ‘somno leni’, ut poeta ait, ‘placidoque revinctus’ video in somnis, numquam est quin amplectar et exosculer. tum pro argumento cuiusque somni aut fleo ubertim aut exulto laetitia aliqua et voluptate, hoc unum ex Annalibus sumptum amoris mei argumentum poeticum et sane somniculosum* (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.12.4).

A prova (*argumentum*) extraída dos *Anais* é caracterizada como poética (*poeticum*) e onírica (*somniculosum*). De fato, identificam-se as palavras “preso num doce e plácido sono” na obra eniana (Enn. *Ann.* fr. 1.2, tradução de Everton Natividade).²⁶² No intervalo de fragmentos *Ann.* fr. 1.2-8, o poeta arcaico conta sobre seu sonho com Homero, o qual, na visão, sugere que Ênio é sua reencarnação. Qualificado enquanto “poético” e “onírico” por Frontão, o excerto citado fornece material literário à breve fábula que Frontão propõe expor, configurando-se uma evidência do amor que nutre o professor por Marco Aurélio. Para Fleury (2006, p. 273-274), devido à presença da conexão entre o sono e a literatura em alguns trechos de sua correspondência, Frontão sugere uma ligação entre a escrita e o descanso. Considerando que a citação realizada (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.12.4) procede provavelmente dos *Anais* de Ênio, é possível que, ao compor um elogio ao Sono, o orador destine a elevação, em determinado grau, àquele sono inspirador dos escritores (FLEURY, 2006, p. 274). Ademais, o destinatário é um imperador e Frontão naturalmente se lembra disso, pois considera o frenesi administrativo em meio ao qual Marco Aurélio se encontra (cf. Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.19), situação que é, como implica o remetente ao longo da correspondência, um impeditivo para a efetivação de atividades criativas, sendo apenas com o cultivo do ócio que se pode experimentar a leitura e a escrita.

Elencadas as hipotéticas atividades realizadas por Marco Aurélio durante o período de férias, Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.2) desenvolve uma discussão linguística a respeito das expressões utilizadas quando descreve o banquete que o imperador prepararia. Além de outros itens, o jantar contaria com “vinhos felizes” (*vinis felicibus*) e “cálices translúcidos sem a marca delatória” (*calicibus perlucidis sine delatoria nota*) (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1). Tendo fornecido as explicações aos respectivos sintagmas,²⁶³ o orador (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.2), qualificando a si mesmo enquanto sujeito demasiado erudito (*tam homo doctus*), afirma lhe ser inapropriado remeter-se, a partir de termos comuns (*volgi verbis*), aos referentes citados. Comentando sobre a sentença introdutória do trecho *Fer. Als.* 3.2 (“Talvez busques o que essas expressões significam [...]”),²⁶⁴ Fasce (2011, p. 105) sustenta que Frontão se representa ainda como professor de Marco Aurélio ao jogar com as palavras ao modo dos antigos comediantes, a fim de estimular surpresa e admiração. Ainda para a mesma autora (FASCE, 2011, p. 105), trata-se de uma prova de destreza, uma explicação fornecida às variações que o missivista apresenta sobre o tema do sono, que se torna uma experimentação de um gênero literário específico, “[...]”

²⁶² *somno leni placidoque revinctus* (Enn. *Ann.* fr. 1.2).

²⁶³ “[...] chamo os vinhos Faustianos de “felizes”, pelo sobrenome de Sula Fausto; ao passo que, quando digo cálice “sem marca delatória”, refiro-me àquele sem mancha.” (*Faustiana vina de Sullae Fausti cognomento ‘felicia’ appello; calicem vero ‘sine delatoria nota’ cum dico, sine puncto dico.*) (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.2).

²⁶⁴ *Quid hoc verbi sit, quaeras fortasse [...]* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.2).

como que para nos lembrar que a epístola não quer ter nada do já dito, nada de predeterminado e de paternalístico; antes propõe em uma novidade absoluta e agradável.”²⁶⁵ De diferenças inauguradas pelo orador quanto ao assunto, trataremos mais adiante, cabendo-nos, por ora, destacar que, alinhando-nos com os aludidos apontamentos de Fasce (2011), o retor sinaliza para o teor inabitual do tratamento do assunto pela própria manipulação inusitada da linguagem.

A inclinação frontoniana ao insólito é revelada em outras missivas para as quais desviamos, agora, esta discussão, na tentativa de expor possíveis camadas de sentido que tais epístolas fazem somar à passagem de *Fer. Als.* 3 em pauta. Em carta também destinada a Marco Aurélio (*M. Caes.* 4.3), é explorado o tema da escolha e disposição de palavras (*in verbis eligendis conlocandisque*). Sugere-se que, nesse processo, o conhecimento é necessário e, em seguida, relacionam-se modelos de autores arcaicos que se empenharam no referido trabalho (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.3.1-2). Dentre os poetas listados, Frontão cita Plauto, Ênio, Lucrécio, Ácio, todos também mencionados em *Fer. Als.* 3.1. De Cícero, é dito que, embora este tenha sempre se expressado mediante palavras belas e adornado, de forma sublime, aquilo que desejou evidenciar, desviou-se de uma busca mais cuidadosa de termos, de modo que se identificam, na economia de seus discursos, poucas palavras inesperadas e surpreendentes (*inesperata atque inopinata verba*) (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.3.3). A partir disso, Frontão delinea o conceito desse grupo vocabular, definição que importa citar diretamente. Tratando dos discursos ciceronianos, o orador sustenta que

[...] em todos os seus discursos, encontrarás pouquíssimas palavras inesperadas e surpreendentes, aquelas que só são mapeadas com estudo, cuidado, vigilância e uma grande memória dos poemas antigos. Chamo de inesperada e surpreendente a palavra que se manifesta contra a esperança e a expectativa dos ouvintes ou dos leitores, de modo que, se a retirasses e pedisses ao próprio leitor para que este busque um substituto, ou ele não encontraria nada ou descobriria uma outra palavra apropriada, mas que não significa o mesmo (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.3.3).²⁶⁶

Segundo a definição frontoniana, as *inesperata atque inopinata verba* correspondem, em suma, àqueles termos cuja busca exige empenho, zelo e lembrança das composições antigas; que se mostram para além da expectativa dos receptores; e são insubstituíveis.²⁶⁷ Sabendo que, em

²⁶⁵ [...] *quasi a ricordare che l'epistola non vuole avere nulla di già detto, nulla di prefissato e di paternalistico, anzi si propone in una assoluta e piacevole novità* (FASCE, 2011, p. 105).

²⁶⁶ [...] *in omnibus eius orationibus paucissima admodum reperias insperata atque inopinata verba, quae nonnisi cum studio atque cura atque vigilantia atque multa veterum carminum memoria indagantur. / insperatum autem atque inopinatum verbum appello, quod praeter spem atque opinionem audientium aut legentium promitur, ita ut, si subtrahas atque eum qui legat quaerere ipsum iubeas, aut nullum <a>ut non ita significando adcommodatum verbum aliud reperiat* (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.3.3).

²⁶⁷ Convém expor uma ressalva efetuada por Frontão quanto à busca de palavras. O orador (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.3.3) admite que há um risco intrínseco a esse trabalho, de forma que um termo venha a ser disposto de maneira menos harmoniosa ou pouco clara ou, ainda, não adequada o bastante, sendo melhor, caso o vocábulo não possuir sentido suficiente, valer-se de palavras comuns e habituais em vez das inusuais e pesquisadas. Restrição análoga

Fer. Als. 3.1, Frontão se refere aos mesmos poetas aqui mencionados, tidos como paradigmáticos para o processo de busca de palavras, e que, na primeira missiva, entende ser inapropriado munir-se de palavras comuns, é possível que haja uma correspondência entre as expressões utilizadas por Frontão em *Fer. Als.* 3.1, contrários aos *volgi verba*, e aos *inesperata atque inopinata verba*. Além disso, é razoável pensar que essa modalidade de palavras remete às representações da chave ou da fivela, evocadas na exposição teórica dos *Elogios da fumaça e da poeira*, com as quais a frase deve ser acabada, ao modo dos versos conclusivos dos epigramas, que possuem caráter luminoso (*aliquid luminis*) (Fronto, *Ep. Laudes* 1.1).

Como se depreende da definição frontoniana (*M. Caes.* 4.3.3), a remissão a poemas antigos (*multa veterum carminum memoria*) é parte da definição do conjunto de palavras inesperadas e surpreendentes. Em *Fer. Als.* 3, Frontão pratica esse processo. Tendo anunciado que não se referirá, por termos comuns, ao “vinho Falerno” ou ao “cálice perfeito”, o missivista (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.2) questiona-se sobre qual dirá ser a causa da escolha, feita por Marco Aurélio, de Álsio para a estadia de suas férias, senão o prazer, referindo-se a esta razão, como o próprio orador anuncia, “segundo o termo antigo” *volup (utique verbo vetere [...] ‘volup’)*. A palavra (*volupe*) corresponde ao neutro de *volupis* e é originalmente inserida na expressão *volupe est* ou *volup est*, atestada nas obras de autores arcaicos (HOUT, 1999, p. 515).

Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.2), em seguida, se serve de formas apocopadas com o objetivo de, como ele anuncia, “dizer a verdade por meias palavras” (*dimidiatis verbis verum dicendum est*). A surpresa reside no fato de que o orador realiza esse procedimento literalmente, segmentando, na escrita, os termos. O missivista (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.2) afirma: “Se é preciso, antes, dizer a verdade por meias palavras, tu te ocupavas das “insôn” (digo, insônias) ou te ocupavas de “trab” ou te ocupavas de “afliç” (digo, trabalhos e aflições)”.²⁶⁸ Conforme a leitura de Hout (1999, p. 515), as apócopes *vigil*, *labo* e *mole* são invenções frontonianas análogas às de Ênio, quais sejam, *do* (*domum*); *cael* (*caelum*); *gau* (*gaudium*). De fato, em fragmentos de localização incerta dos *Anais* enianos, encontram-se esses termos nas construções “para dentro de sua casa” (*endo suam do*) (Enn. *Ann.* fr. 387); “a casa dos deuses, o altíssimo céu” (*divom domus altisonum cael*) (Enn. *Ann.* fr. 388); e “a regozijante alegria” (*laetificum gau*) (Enn. *Ann.* fr. 389).²⁶⁹ Buscando, nas síncopes enianas, o modelo para a cunhagem de suas próprias, Frontão manifesta novamente sua preferência pelas linhas arcaicas.

é feita em *De eloqu.*, 4, mas, dessa vez, quanto aos raciocínios. Os pensamentos inesperados podem se tornar absurdos (*absurda*) se não forem adornados e construídos (*adornentur et figurentur*) (Fronto, *Ep. De eloqu.* 4.8).

²⁶⁸ *immo, si dimidiatis verbis verum dicendum est, uti tu animo faceres ‘vigil’ (vigilias dico) aut ut faceres ‘labo’ aut ut faceres ‘mole’ (labores et molestias dico)* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.2).

²⁶⁹ A tradução dos fragmentos enianos são de Everton Natividade (2009).

É oportuno também nos remetermos, nesta reflexão, à epístola *De eloqu.* 4, na qual, apesar de não ser discutido o caráter insólito das palavras, trata-se desse teor em sua relação com os pensamentos. Pela carta, temos acesso à seguinte orientação de Frontão ao seu correspondente:

[...] um perigo ainda maior existe nos pensamentos se não são equilibrados com figuras moderadas. Talvez eu me expresse melhor em palavras gregas: *as ideias novas e contrárias ao raciocínio comum* [...] saibas, portanto, que tua extraordinária eloquência vacila neste único quesito. Portanto, advirto-te de novo e de novo, meu caro Marco, e imploro que te lembres: sempre que tiveres um *raciocínio surpreendente* em mente, volta-te a ele, modifica-o e combina-o com as diversas e variadas figuras e adorna-o com palavras esplêndidas. Pois existe o perigo de que esses pensamentos novos e inesperados pareçam absurdos aos ouvintes a não ser que sejam adornados e construídos (Fronto, *Ep. De eloqu.* 4.7-8).²⁷⁰

Apesar de o missivista tratar do nível ideológico na passagem, sua concepção de pensamentos incomuns envolve a surpresa provocada na esfera vocabular: é preciso orná-los com termos brilhantes (*verbis splendidis*). Para se obter um caráter inesperado dos raciocínios, exige-se também uma singularidade das estruturas, o que parece convergir com a preceituação sobre o feito luminoso das frases (*aliquid luminis*), presente na discussão teórica dos *Elogios da fumaça e da poeira* em torno da composição do louvor às matérias incomuns (Fronto, *Ep. Laudes* 1.2). Em *De eloqu.* 4.7-8, as coisas novas e inesperadas (*nova et inopinata*) parecem se referir, em parte, às “ideias novas e contrárias ao raciocínio comum” (*tà kainà kai parádoxa tòn enthymemáton eídola*) e ao “raciocínio inesperado” (*adoxóteron enthýmema*). A nomenclatura grega utilizada por Frontão (*parádoxa e adoxóteron*) remonta à preceptiva sobre os gêneros de causa da teoria forense latina (*Rhet. Her.* 1.5; Cic. *Inv. rhet.* 1.20; Quint. *Inst.* 4.1.40-41), preceituação aproveitada por Menandro, o retor (*Tratado* 1.2.346), em sua classificação sobre as variedades encomiásticas, como discutido no item 1.1 deste trabalho. Na ocasião, verificou-se que o caráter paradoxal se faz presente tanto no *ádoxon* como no *parádoxon*, embora seja mais marcado no segundo caso.

Deixando o tom irônico com os jogos de palavras a partir dos quais se permite entrever a verdade, isto é, o desrespeito ao descanso por parte do destinatário (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.2), Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.3-4) passa a uma abordagem mais direta do interlocutor, repreendendo-o por sua maior inclinação aos ofícios. Algumas imagens são evocadas na construção dessa censura. Remete-se, em um primeiro momento, à representação do mar pacífico onde se

²⁷⁰ *tanto maius periculum sententiis inest, nisi figurationibus moderatis temperantur. Graecis verbis fortasse apertius significabo: τὰ καινὰ καὶ παράδοξα τῶν ἐνθυμημάτων εἶδωλα [...] scias igitur in hoc uno eximiam eloquentiam tuam claudere. Moneo igitur Marcum meum etiam atque etiam et ut meminerit obsecro: quotienscumque ἀδοξότερον ἐνθύμημα animo conceperis, volvas illud tumet, diversis et variis figurationibus verses temperesque et verbis splendidis excolas. nam quae nova et inopinata audientibus sunt, periculum est, nisi orientur et figurentur, ne videantur absurda* (Fronto, *Ep. De eloqu.* 4.7-8).

encontram as alcedônias (*alcedonia*), ninhada de pássaros chocada sobre o mar no inverno, por sete dias, período durante o qual o mar se acalma (*Ov. Met.* 11.745-748). O orador (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.3) se lembra: “Dizem que o próprio mar, quando os martins-pescadores procriam,²⁷¹ encontra-se em férias: ou o martim é mais digno de plácido ócio acompanhado de seus filhotes do que tu de teus filhos?”²⁷² É atestada uma noção de paz geral, na medida em que natureza e animais estão em estado de repouso (FLEURY, 2006, p. 272). A partir dessa referência ao mar e às aves, inicia-se, com maior evidência, uma exortação de que Marco Aurélio siga o exemplo dos elementos naturais. Confrontando a citada passagem com a tradição, Fleury (2006, p. 272) nos convida a observar que os alcedos são, em geral, representados como presságios de tranquilidade e de paz e que é o próprio mar que se acalma na presença desses pássaros, de modo que, a fim de destacar a força da natureza, Frontão precisou recorrer à apresentação de um mar que não se submetesse aos auspícios, mas, antes, que se colocasse em descanso voluntariamente. Uma das obras citadas por Fleury (2006, p. 272, nota 107) nas quais os alcedos, destoando da composição frontoniana, são articulados como prenúncios da serenidade marítima, é as *Metamorfoses* (*Ov. Met.* 11.583-745). Importa, por isso, reservar um espaço deste texto à apreciação da passagem ovidiana.

A menção aos animais referenciados é introduzida na narrativa em torno de Céix e Alcíone, mito no qual o sono é também representado como um deus, como na missiva frontoniana (*Ep. Fer. Als.* 3.10-12). Tendo perecido Céix (*Met.* 11.474-572) durante a viagem marítima que empreendera com o intuito de consultar o oráculo de Claro (*Met.* 11.410-414), Juno solicita a Íris que esta se dirija ao palácio de Sono a fim de ordenar à divindade o envio de um sonho a Alcíone, esposa do falecido, para a revelação do que se sucedera (*Met.* 11.585-588). Realizada a tarefa por Morfeu, enviado pelo deus (*Met.* 11.633-673), Alcíone muito lamenta e, no dia seguinte, encaminha-se à praia e, mais especificamente, ao local de partida do marido (*Met.* 11.674-711). Lá, as ondas lhe trazem o corpo do amado e, sofrendo, Alcíone assume a forma de um pássaro a velar por Céix (*Met.* 11.712-739). Apiedando-se os deuses, ambos são transmutados em aves, o que permite que mantenham o vínculo conjugal sob essa forma, acasalem e procriem (*Met.* 11.741-744). Sobre os frutos dessa união, narra-se em tom

²⁷¹ As *alcedonia* se referem ao período de sete dias durante o inverno, no qual os pássaros alcedos chocam seus filhotes sobre o mar, quando as águas se encontram tranquilas (cf. *Ov. Met.* 11.745-748). A partir das fontes antigas que abordam o assunto, Hout (1999, p. 516) sintetiza que a incubação durava sete dias antes e depois do inverno e que, ocorria nos meses de maio e junho, entendendo o comentador (HOUT, 1999, p. 516), ainda, que Frontão parece pensar nessa acepção, pois, na passagem fragmentária anterior, o missivista se reporta ao Favônio (*Favonius*), vento da primavera (cf. excerto *Ep. Fer. Als.* 3.3 do texto original).

²⁷² *mare ipsum aiunt, ubi alcedonia sint, fieri feriatum: an alcedo cum pullis suis tranquillo otio dignior est quam tu cum tuis liberis?* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.3).

etiológico: “Acasalam, reproduzem-se e, por sete calmos dias,/ na estação de inverno, Alcíone incuba o ninho,/ que balança sobre as águas. Nesse tempo, a onda do mar/ acalma-se. Éolo aprisiona os ventos, proíbe-lhes a saída/ e a seus netos proporciona um mar tranquilo.” (Ov. *Met.* 11.745-748, tradução de Domingos Lucas Dias).²⁷³ Essa remissão a Ovídio por parte de Frontão, bem como a outras referências da literatura latina, torna manifesto que a adoção frontoniana do tema do sono encontra respaldo na tradição literária e que não apenas o missivista possui consciência disso, mas o seu leitor mais imediato — nesse caso, Marco Aurélio — e outros possíveis receptores também.

Às imagens do mar tranquilo e dos alcedos, somam-se outras que também sugerem a necessidade do repouso, que deve ser desfrutado por Marco Aurélio. O arco e as cordas são referenciados em indagações a partir das quais se implica o caráter inconcebível de uma hipotética tensão eterna desses objetos (“Que arco está sempre entesado? Que cordas estão sempre tensionadas?”) (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.4).²⁷⁴ Pela remissão aos olhos e à horta, evidenciam-se as desvantagens desencadeadas pelo esforço contínuo e, por consequência, os benefícios das pausas: não fossem as piscadelas, a vista pereceria; não fosse o período de pousio, germinariam, no jardim, espécimes de nenhuma valia (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.4). Os estados naturais de todos esses referentes são privilegiados a despeito de uma ação artificial ou humana. Para Fleury (2006, p. 273), esse conjunto de representações é desenvolvido em três etapas que objetivam caracterizar uma mesma realidade, quais sejam: um primeiro momento de contemplação (mar e alcedos), durante o qual o interlocutor é convencido da sujeição aos prenúncios e ao exemplo fornecido pela natureza; uma segunda fase ativa (arco, corda e olho) a demonstrar que o comportamento humano diverge da circunstância natural; e um movimento de síntese (horta) que, ao retomar as duas ideias anteriores, evidencia que a obediência e o equilíbrio contribuem mais para a ação humana do que o desrespeito das leis naturais. A força dessa realidade nos remete aos *Elogios da negligência*, pois, se, nesta, como examinado, o comportamento negligente revela o atendimento da natureza, em *Fer. Als.* 3, o proveito do ócio assume esse lugar. Tanto da negligência como do descanso, resultam, inclusive, benefícios para os homens, posto que, tal como a terra em repouso é fértil (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.4) e como as plantas negligenciadas alcançam o céu (Fronto, *Ep. Laudes* 2.4), Marco Aurélio fruirá de boas consequências se contemplar um tempo de pausa nas obrigações.

²⁷³ [...] *coeunt fiuntque parentes,/ porque dies placidos hiberno tempore septem/incubat Alcyone pendentibus aequore nidis./ tum iacet unda maris; ventos custodit et arcet/ Aeolos egressu praestatque nepotibus aequor* (Ov. *Met.* 11.745-748).

²⁷⁴ *quis arcus perpetuo intenditus? quae fides perpetuo substrictae sunt?* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.4).

Essa necessidade de equilíbrio entre o ócio e as obrigações é também comunicada mediante a relação de homens que, segundo Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.5-6), foram exemplares em harmonizar as responsabilidades com o descanso. Sob um ângulo, os modelos são caracterizados e as suas ações explicitadas, sempre em sua relação com o *negotium*: o bisavô de Marco Aurélio é o mais belicoso; o avô, regente instruído, atento e diligente; e o pai, o mais virtuoso de todos os governantes (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.5).²⁷⁵ Ademais, outros líderes políticos investiram seus esforços na fundação de cidades, conflitos, ofertas, celebração de festivais (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.6). Mas, se por um lado, as atividades políticas e militares e, em geral, as ligadas aos ofícios são citadas; por outro, as práticas recreativas não são esquecidas. Mencionam-se as experiências de lazer, ou seja, a fruição de comédias, a apreciação de bebidas, o estudo de músicas e flautistas, a saciedade nas refeições, a visitação ao ginásio,²⁷⁶ a pesca, a risada suscitada pelos bufões, a promoção de descansos, a espirotuosidade. Esse conjunto de ações e aquele que Frontão afirma ironicamente estar sendo praticado por Marco Aurélio na abertura da missiva (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1) parecem se complementar, dando forma a um programa de ócio cuja prática Frontão recomenda ao imperador. Nesse sentido, parece-nos que a estratégia argumentativa central do missivista é fazer conviver, em cada um dos homens paradigmáticos elencados, tanto os sucessos políticos e bélicos como a atenção significativa por estes atribuída às atividades de descanso. Ao efetuar o processo, o orador dá continuidade à defesa da ideia que se depreende a partir das imagens, em especial, dos olhos e da horta: assim como estes apenas funcionam plenamente caso se submetam às pausas, conforme sugerido (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.4), o êxito militar e político é inserido em uma relação de dependência do exercício do ócio. Nesse sentido, concordamos com Fasce (2011, p. 105-106), para quem a escrita do que a autora considera ser uma espécie de *oratio* frontoniana com tom irônico não tolhe o prestígio do caráter imperial, mas destaca, ao fim e ao cabo, uma conduta rigorosa de vida. Observemos que Marco Aurélio está em Álsio por apenas quatro dias (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1) e que, assim como, nas hortas, “pelo ócio, prepara-se a fertilidade do solo” (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.4),²⁷⁷ o proveito do descanso, por parte do imperador, é necessário à execução de suas obrigações. Nesse sentido, a recomendação de Frontão não se restringe a um cultivo indiscriminado do repouso, mas consiste, antes, em uma interpolação regrada entre os ofícios e as atividades ociosas, pois observamos o remetente a dispender esforços para persuadir o

²⁷⁵ O bisavô de Marco Aurélio foi Trajano e o avô, Adriano.

²⁷⁶ O local é a *palaestra*, um ginásio situado nos banhos públicos e espaço destinado a encontros sociais e recreação (HOUT, 1999, p. 518).

²⁷⁷ *ubertas soli otio paratur* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.4).

imperador da visão de que somente se pode governar de maneira legítima, se intercalados os períodos ociosos aos laborais.

Constata-se, a partir de *Fer. Als.* 3.1, que Frontão considera a leitura como integrante da rotina de descanso que deseja propor ao interlocutor. A prática literária é também aconselhada na missiva *Sobre a guerra parta (De Bello Parthico)*, a partir da figura paradigmática de Caio Júlio César. O preceptor (Fronto, *Ep. Bell. Parth.* 9) exorta:

Por que então tu, Marco, tão dotado de não menos inteligência do que C. César, de uma ordem tão notável, tão educado por tantos exemplos e padrões familiares, não superas as obrigações e encontras tempo não apenas para ler discursos e poemas e obras históricas e preceitos dos sábios, mas também para resolver silogismos, se podes suportá-los? (Fronto, *Ep. Bell. Parth.* 9).²⁷⁸

Frontão parece ter reservado à supracitada epístola a menção a um dos modelos de que, em *Fer. Als.* 3.6, nega tratar.²⁷⁹ Júlio César, também aqui, é posicionado como figura exemplar para Marco Aurélio quanto à prática retórica e literária. Ao destacar certas ações dessa personalidade específica, Frontão indica novamente que as experiências voltadas às letras não conflitam com a conduta de um líder político, e sim as integram. Essa concepção é reiterada sob uma forma mais geral em diversas cartas de recomendação frontonianas, constituintes do grupo *Ad amicos*. Nestas, observa-se que a atividade retórica e literária principalmente — além do conhecimento das artes e da erudição no geral — é concebida como elemento propulsor da vida civil (Fronto, *Ep. Amic.* 1.1.2; 1.2.1; 1.3.2; 1.4.1-2; 1.5.2; 1.7.2; 1.8.1; 1.10.1; 2.11.1).²⁸⁰ Consideramos que o orador anuncia essa visão de maneira explícita em *Amic.* 1.2.1, carta integralmente escrita em grego. Tendo evidenciado que o início de sua afeição pelo recomendado se relaciona com o deslumbramento pelo caráter e pela eloquência do homem, Frontão (*Ep. Amic.* 1.2.1) declara que, conforme sua perspectiva, é prioritária a amizade (*philia*) que se fundamenta na cultura (*paideia*). O professor (*Ep. Amic.* 1.2.1), logo na sequência, esclarece que, quando remete à *paideia*, trata dos retores (*rhetóren*), tendo em vista que lhe parece algo humano e exorta que

²⁷⁸ *cur igitur tu, Marce, non minore ingenio praeditus quam C. Caesar nec minus ordine insignis nec paucioribus exemplis aut documentis familiaribus instructus, non vincas negotia et invenias tibimet tempora non modo ad orationes et poemata et historias et praecepta sapientium legenda, sed etiam syllogismos, si perpeti potes, resolvendos?* (Fronto, *Ep. Bell. Parth.* 9)

²⁷⁹ “Nada digo sobre Caio César, o mais terrível inimigo de Cleópatra, nada sobre Augusto, o marido de Lúvia.” (*Nihil de Caio Caesare dico acerrimo Cleopatrae hoste, nihil de Augusto Liviae viro.*) (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.6)

²⁸⁰ A conexão entre a retórica e a esfera sócio-política também é sugerida por Frontão quando este discute especificamente sobre a presença dos elogios nas cartas de recomendação. O orador (Fronto, *Ep. Amic.* 1.1.1) declara que o hábito de se aconselhar um amigo a outro, instituído nos julgamentos, residia em valer-se de *laudatores* que, segundo o missivista, indicavam sua própria opinião seja qual fosse o pensamento existente sobre os condenados, de modo que as epístolas de recomendação, de maneira paralela, parecem respeitar essa obrigação de se efetuar um louvor.

se reserve as coisas divinas aos filósofos (*philosóphon*).²⁸¹ Privilegiando as relações construídas com base na cultura e conectando-as à prática dos retores, Frontão entende ser a eloquência um fator constitutivo da vida e da condução do império. É possível ver essa percepção na exortação de Marco Aurélio ao repouso em alguma medida. Quando Frontão sugere, a partir das imagens e dos exemplos da missiva *De feriis Alsiensibus* 3, uma conduta que equilibre os negócios com as ações ociosas — dentre elas, a prática retórica e literária (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1) —, é possível dizer que o orador veicula, a partir disso, sua concepção de sociedade, isto é, uma realidade civil cuja construção depende da cultura, da prática literária e retórica.

Evidenciada a convivência, nas personalidades listadas, do desempenho do repouso com a inclinação às obrigações, o remetente (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.7) se concentra novamente em uma interpelação mais direta. O orador (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.7) questiona se o sol não seria suficiente aos compromissos forenses do imperador, caso o fogo não tivesse sido dado aos homens, em uma provável referência a Prometeu, o que também assinala um escólio da segunda mão, à margem do manuscrito. A narrativa sobre essa personagem é contada por Hesíodo na *Teogonia*. Irado por um ardil arquitetado pelo filho de Jápeto, Zeus não concede o poder ígneo aos homens, ação à qual, por sua vez, Prometeu responde com o roubo do fogo proveniente de um caule de fêrula, o que enfurece o deus quando este vê a matéria entre os mortais (Hes. *Theog.* 558-569).

Concebemos ser válido enxergar, nas palavras diretamente citadas atribuídas por Frontão a Marco Aurélio, outra referência a esse rival do líder das divindades. Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.7) contesta uma proposição que sugere ser do imperador, após implicar, a partir de uma indagação, que, independentemente do desfecho dos casos judiciais dos quais se encarrega Marco, este mente ao anunciar que confina as responsabilidades ao dia. O orador (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.7) refuta: “Se condenas alguém, afirmas ‘parece ter se precavido pouco’: quando, na verdade, se as luzes fossem removidas, nada poderia ser visto.”²⁸² No trecho, a estrutura *parum cavisse* é utilizada, em que *cavisse* é a forma do infinitivo perfeito do verbo *caveo*, o qual possui, por seu terno, tomar precauções, prevenir-se, precaver-se como possíveis acepções. Visto que se menciona o furto do fogo aos homens, façanha cuja autoria é atribuída a Prometeu, é possível que a expressão latina *parum cavisse* seja um jogo com a etimologia de *Prometeu*,

²⁸¹ Frontão também indica atribuir um valor não prático à prática filosófica nas seguintes missivas: *Amic.* 1.14; *Antonin.* 2.1; *De nepote* 2.5. Nesta última, o orador (Fronto, *Ep. De nepote* 2.5), em uma consolação destinada a Marco Aurélio relativa à morte do neto do imperador, afirma que, ainda que a imortalidade da alma seja verificada de maneira incontestável, esta será assunto da escrita dos filósofos e não um remédio destinado aos pais.

²⁸² *si quempiam condemnas, ‘parum cavisse videtur’ ais: istuc quidem, si lucernae removeantur, nihil videri poterit* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.7).

em grego, *Prometheús*. Posto que *mêtis* significa astúcia, sabedoria prática — o que nos reporta, ainda, à primeira mulher desposada por Zeus, a Astúcia (*Mêtis*) (Hes. *Theog.* 886-887) —, o epíteto denota aquele que possui astúcia previamente (*pro*). É como se, em nossa perspectiva, o missivista destacasse o fato de Marco Aurélio não ser Prometeu, pois o imperador, de maneira análoga ao homem por ele condenado (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.7), não é astuto e nem pode ser, na medida em que se enfatiza, na citada passagem, o caráter incontornável do poder da natureza, e, por outro lado, a dependência da ação humana dos eventos naturais. Fossem as luminárias retiradas, não restariam escolhas a não ser a espera pela luz solar natural. Nesse sentido, Frontão considera que as provisões de Marco Aurélio investidas na infração dos limites diurnos e noturnos — trabalhos estes representados pelas lamparinas (*lucernae*) — estão, pois, aquém da força proporcionada pelos eventos naturais, ilustrados, por sua vez, pelo sol (*sol*). Transpondo o alegado descuido do condenado por Marco Aurélio ao próprio imperador, o missivista parece revelar que é o seu interlocutor o réu, condenado pela natureza mesma a viver segundo as leis naturais.

Entre essa remissão a Marco Aurélio sobre a qual discutimos (*Fer. Als.* 3.7) e a introdução da fábula sobre o nascimento do deus Sono (*Fer. Als.* 3.8), intercala-se uma passagem de conexão, na qual Frontão continua a se dirigir diretamente ao imperador. “Mas tu, imploro,” diz o autor (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8), “deixa-te ser por mim persuadido, ou por graça ou a sério, para que não te prives do sono e que respeites as divisões dos dias e das noites”.²⁸³ Sobre o assunto, concordamos com Fasce (2011, p. 106-107), para quem é um equívoco conceber ser a segunda seção da carta — isto é, a ocupada pelo mito — independente da primeira (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1-7), no entanto, sugere-se que a distância entre as partes é percebida pelo próprio missivista, de modo que, na verdade, este introduz um trecho intermediário que conta com uma breve apreciação de teoria literária. Quando discute esse interlúdio, a comentadora (FASCE, 2011, p. 107) se refere ao excerto no qual Frontão categoriza os *Elogios da fumaça e da poeira* como pilhérias (*nugalia*) e lamenta por não ter celebrado o sono antes (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8). Também entendemos que, ao efetuar-lo, o orador suscita uma reflexão sobre o gênero da composição. Entretanto, para nós, essas noções literárias já começam a ser evidenciadas antes, quando o remetente (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8) destaca as formas mediante as quais solicita que o imperador seja persuadido, ou seja, “ou por graça ou a sério” (*vel ioco vel serio*).

²⁸³ *at tu, obsecro, vel ioco vel serio te exorari a me patere, ne te somno defrudes utique terminos diei et noctis serves* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8).

É oportuno discutir sobre essas alternativas de persuasão citadas por Frontão. Elas aludem à introdução do louvor destinado à fumaça e à poeira (Fronto, *Ep. Laudes* 1.1), passagem que, cabe frisar, integra as considerações teóricas sobre o tipo de obra que Frontão está prestes a compor. No elogio indicado, como já exposto, Frontão (*Ep. Laudes* 1.1) prevê que seu interlocutor avaliará se sua composição é “brincadeira ou se tem seu lugar” (*lusa sit opera ista an locata*). No item 3.1.2 deste texto, reservado à discussão sobre as *Laudes* 1 frontonianas, examinamos que essa ambivalência é, em certo grau, descrita na reflexão de Aristóteles (*Rh.* 1366a), quando este discute a prática laudatória de matérias inanimadas e animais. Conforme Fleury (2006, p. 257), é possível que essa confluência de argumentos e proposições sérias com ficções, mitos e outros elementos ficcionais seja, segundo uma ótica frontoniana, um dos traços basilares do louvor sofístico. De fato, como discutido na seção 3.2.2, a imagem da dança pírrica evocada por Frontão (*Ep. M. Caes.* 1.5.4) para representar a composição de Marco Aurélio em defesa da insônia remete a um balanceamento entre aspectos sérios e lúdicos. Esse equilíbrio, quando evocado em *Fer. Als.* 3.8, sugere a afinidade da composição frontoniana sobre o sono com a tradição laudatória paradoxal e, além disso, marca a própria ambiguidade do tema do sono, pois, conforme Fasce (2011, p. 100-101), a ambivalência das matérias paradoxais e da linguagem, sugerida na consideração teórica dos *Elogios da fumaça e da poeira* (Fronto, *Ep. Laudes* 1.3), também qualifica o assunto do sono. O caráter dúbio da linguagem e dos temas, próprio das celebrações paradoxais, concretiza, pela linguagem, a noção semântica equívoca atrelada a essa experiência de descanso.

Efetuada a súplica para que Marco Aurélio se deixe ser convencido pelo preceptor, este, então, introduz a fábula, recorrendo a uma metáfora judicial. O missivista (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8) pede ao seu interlocutor que imagine uma querela processual entre a Noite (*Vesper*) e o Dia (*Lucifer*), na qual o Sono é posicionado como parte injuriada:

Imagina que deuses ilustres e reconhecidos, a Noite e o Dia, advogam ávida e intensamente sobre suas fronteiras. Cada qual apresenta uma descrição dos seus limites próprios. O Sono pleiteia que intervenha no processo deles, pois também afirma que está familiarizado com o caso e que é atingido pela injustiça (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8).²⁸⁴

Diversos termos cujas acepções remetem ao universo judiciário contribuem para a construção da imagem. Além de *iniuria*, evidentemente, as formas verbais *ago* e *postulo* denotam, no contexto, nuances ligadas aos compromissos forenses, significando, respectivamente,

²⁸⁴ *agere de finibus avide et graviter deos claros et nobiles, Vesperum et Luciferum, puta. utriusque demonstrationem sui quisque limitis ostendunt, horum cognitioni interesse postulat Somnus, nam se quoque ad finem esse negotio et adtingi iniuria ait* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8).

“defender em juízo” e “ser requerente”. O mesmo ocorre com os nomes *cognitio* e *negotium*, cujos possíveis sentidos de processo e de causa, ligados a ambas as palavras, são evocadas no trecho. Ademais, há ocorrências do vocábulo *demonstratio*, como lista Hout (1999, p. 524), vinculado à situação de uma porção de terra que está prestes a ser delimitada, significação recuperada na passagem, pois o que está em jogo são os limites da noite e do dia.

A edificação dessa representação jurídica serve aos propósitos frontonianos de exortar Marco Aurélio ao descanso. Sabendo que, a atenção dada, por parte do imperador, às obrigações forenses e aos negócios no geral é reiterada com frequência na correspondência (Fronto, *Ep. M. Caes.* 2.8.3; 5.1; 5.54; *De eloqu.* 2.19; *Bell. Parth.* 9) a linguagem jurídica, mesmo aplicada a temas fictícios, confere, de fato, uma potência persuasiva à fábula. Sobre este ponto, discordamos do procedimento de análise de Verger (1985, p. 62 ss.), que, a partir de sua investigação da narrativa mitológica sobre o Sono, implica ser essa parte da missiva autônoma. Para nós, alinhando-nos com a defesa de Fleury (2006, p. 256), o mito é evidentemente o desfecho mitológico de uma argumentação que é construída, ao longo de toda a epístola, por um conjunto de recursos retóricos voltados ao convencimento. O relato sobre o nascimento do deus é integrante, portanto, de um grupo de estratégias persuasivas investidas na recomendação, a Marco Aurélio, do ócio e a construção da metáfora judiciária o manifesta.

A seguir, depois de introduzida a fábula, Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.8) apresenta a ambição literária de recuperar o fôlego (*vigor aut studium*) anteriormente depositado nos *Elogios da fumaça e da poeira*, bem como lastima por não ter louvado o sono outrora. Com isso, além de atestar que a composição de encômios voltados a matérias menos dignas de louvor exige dedicação,²⁸⁵ o retor provavelmente compara a narrativa sobre o Sono às obras lúdicas de tempos passados — entre as quais poderia ter incluído os *Elogios da negligência* —, pois a ocasião favorece o emprego das diretrizes que ele mesmo demarcou para esse tipo de criação específica (cf. Fronto, *Ep. Laudes* 1.2-6) (FASCE, 2011, p. 107).

Nota-se, ainda, que Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.8) qualifica as produções literárias precedentes com o termo latino *nugalia*. Cabe discutir os sentidos evocados pela aplicação da palavra. Conforme Hout (1999, p. 524), a ocorrência de *nugalis* é inaugurada na missiva frontoniana em discussão e as *Noites Áticas* de Aulo Gélio é uma das composições na qual o vocábulo incide posteriormente. Das aplicações da palavra presentes na mencionada obra,

²⁸⁵ A ideia é reiterada mais adiante, pois o lamento frontoniano não só reside no arrependimento de não ter trabalhado em um elogio do sono, mas também no fato de não o ter efetuado “no auge de [s]eus esforços” (*ex summis opibus*) (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8).

verifica-se que, de modo geral, a conotação atribuída é de questões vazias, sem valor.²⁸⁶ Essa acepção é depreendida a partir do contraste realizado entre as consideradas frivolidades e: a) os assuntos demonstrativos de virtude (Gell. *NA*. 1.2.6); b) a fala sublime (Gell. *NA*. 4.1.1); e c) indagações ditas mais importantes (Gell. *NA*. 6.17.3). Ao mesmo tempo, *nugalia* corresponde ao *paígnion* de Górgias, empregado no *Elogio de Helena* (*Hel*. 21) (HOUT, 1999, p. 524), no qual o orador (Gorg. *Hel*. 21), no desfecho do encômio, afirma que buscou compor o discurso a fim de que este fosse um louvor à Helena e, para si, um divertimento (*paígnion*). Como já visto na seção 1.2 desta dissertação, o termo grego remete a um empenho voltado para o argumento e o paradoxo, não comprometendo valores sérios que, por sua vez, estão nas provas da persuasão mediante o discurso (PERNOT, 2005, p. 16).

Ademais, *nugalia* ainda nos remete ao termo *nugae* empregado ironicamente por Catulo no poema considerado, em geral, como o primeiro de sua obra (Catull. 1.4). Nele, as próprias linhas do autor são por este qualificadas como “nugas” (*nugae*)²⁸⁷ na dedicação do livro a Cornélio, o qual, segundo o poeta, nelas enxergava algum valor (Catull. 1.1-4). Nesse caso, a palavra é aplicada de forma que o seu sentido é transformado a partir desse uso irônico.²⁸⁸ De um lado, concebemos que, quando Frontão ecoa o substantivo *nuga* mediante uma variação, o missivista se vale, em algum grau, de um sentido análogo ao atribuído por Catulo, pois, embora categorize a sua própria composição precedente como frívola, lamenta não ter produzido mais desse tipo de composição e solicita que Marco Aurélio ouça a fábula introduzida, que, por sua vez, compartilha características com as *nugalia* arquitetadas anteriormente, como sugerido em

²⁸⁶ O termo incide no relato, elaborado por Aulo Gélío (*NA*. 1.2.6), sobre a censura que o orador grego Herodes Ático dirige a um jovem, reportando-se, para isso, aos discursos de Epiteto. Nestes, o filósofo teria repreendido aqueles que se autodenominam estoicos e, ao mesmo tempo, não revelam a virtude ou uma vida honesta, contentando-se com a discussão de ninharias (*nugalibus*) e dos resultados de seu estudo sobre esses elementos, como ensinado às crianças. Gélío também se reporta ao substantivo em *NA*. 4.1.1, quando registra uma conversa entre Favorino e um gramático considerado arrogante. É dito que, na espera para a saudação ao imperador no Palatino, um homem que arrogava para si amplo conhecimento gramatical discutia, de modo afetado, sobre ninharias escolares (*scholica nugalia*) relativas aos gêneros e casos de substantivos, como se fosse intérprete e soberano dos oráculos de Sibila (Gell. *NA*. 4.1.1). Em outro trecho, no qual Aulo Gélío (*NA*. 6.17.3) recorda uma dúvida que expôs acerca do sentido do termo *obnoxius* a um gramático, este, indicando surpresa diante do fato de alguém não conhecer o significado, indaga sobre o porquê de o estudante não abandonar tais ninharias (*nugalia*) e suscitar questões de abordagem realmente oportunas.

²⁸⁷ Essa tradução do termo é de autoria de João Angelo Oliva Neto (1996).

²⁸⁸ Vale nos remetermos também a Marcial nesse contexto. Discutindo acerca dos epigramas desse autor, Sullivan (1991, p. 60) nos lembra que tais produções literárias se disseminaram no cenário romano no início do século I a.C. e foram empregados por Catulo e outros, que transladaram a noção de *paignía* nos termos latinos *lusus*, *ioci* e *nugae*. Por isso, “[...] o epigrama, por maior que seja seu alcance poético e por mais brilhante que seja nas mãos de um mestre, nunca perde totalmente sua postura apologética diante de formas literárias há muito estabelecidas e aparentemente mais prestigiosas, como épica, lírica e tragédia.” ([...] *the epigram, however large its poetic range and whatever its brilliance in the hands of a master, never quite loses its apologetic stance vis-a-vis long established and apparently more prestigious literary forms such as epic, lyric and tragedy.*) (SULLIVAN, 1991, p. 60).

Fer. Als. 3.8. Por outro ângulo, é possível entender que, ao mesmo tempo, existe uma referência à aceção de um jogo cuja construção volta o leitor para o poder de persuasão do discurso em si, em um sentido próximo ao implicado pelo termo *paígnion* no contexto do elogio georgiano, pois, por meio de suas pilhérias, Frontão deseja convencer o imperador de sua defesa, qual seja: compensa-se o negócio com práticas ociosas para que ele continue sendo efetivo.

Antes de passar ao mito propriamente, ao demandar que seu interlocutor ouça o que está prestes a contar, Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.8) referencia a composição precedente servindo-se do termo *fabula* (“Agora, se é de teu agrado ouvir uma breve fábula, ouve:”).²⁸⁹ Segundo interpreta Verger (1985, p. 62), o relato frontoniano concernente ao sono deve ser vinculado, com alguma reserva, aos sentidos implicados pela palavra latina *fabula*: as significações de *narratio* — como narração ou relato em geral e não como parte de um discurso — e de uma história fabulosa. Um dos exercícios preliminares atribuídos a Marco Aurélio correspondia à *narratio* ou *diégema*, que se ramificava nos tipos *fabularis* (*mythikón*), *fictilis* (*plasmaticón* ou *dramaticón*), *historica* (*hystorikón*) e *civilis* (*politikón* ou *idiotikón*) (VERGER, 1985, p. 62-63). Ponderando sobre isso, parece evidente, ao mesmo comentador (VERGER, 1985, p. 63), que a obra deve ser concebida enquanto uma *narratio fabularis* ou *diégema mythikón*, grupo de composições cujo conteúdo é alimentado pela tradição poética e cuja finalidade reside no *delectare*, conforme indica o preceito frontoniano descrito para os elogios às matérias incomuns (Fronto, *Ep. Laudes* 1.3), de forma a consistir, para o autor (VERGER, 1985, p. 65), o objetivo de Frontão no entretenimento e divertimento de Marco Aurélio através da narrativa. Nesse quesito, não concordamos inteiramente com o comentador, se este, com a afirmação explicitada, aparta a presença de recursos argumentativos da função do deleite. Para nós, como acima indicamos, o mito, tal como construído pelo missivista, reforça a potência persuasiva do conselho frontoniano destinado ao imperador.

A fábula se inicia com uma descrição da conjuntura do mundo humano no momento precedente à criação do Sono. O relato é um mito etiológico arquitetado de acordo com o esquema da tradição mitológica clássica, abordando o período anterior ao da origem da matéria em questão a fim de se alcançar os desdobramentos permanentes (FASCE, 2011, p. 111). Nessa época pregressa, como se conta (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.9), os homens burlavam a divisão engendrada por Júpiter, que atribuíra a noite ao ócio e o dia aos ofícios, e transportavam gradualmente as obrigações também ao período noturno, não reservando momento algum para as práticas de descanso. Sobre isso, convém atentar, com Fleury (2006, p. 276), que é o

²⁸⁹ *Nunc quoque, si tibi fabulam brevem libenti est audire, audi:* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.8).

descumprimento dos limites estabelecidos que leva o líder divino a criar Sono e, nesse sentido, destaca-se também que apenas ele vê a necessidade de delimitar fronteiras e impor o descanso, já que as demais divindades inquiridas mostram-se mais inclinadas à vigília (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.9-10). É o *ingenium* humano o elemento a conduzir os homens ao desrespeito dos limites de forma a ser reconhecida, portanto, uma relação de oposição entre a natureza divina, atenta às leis, e a humana, orientada pelo excesso (FLEURY, 2006, p. 276-277). Decerto, narra o missivista (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.9) que “[...] como são inquietos os espíritos dos homens e propensos à agitação e à tribulação, eles, pouco a pouco, usavam as noites e os dias para o trabalho, não separavam nenhum tempo para o ócio”.²⁹⁰

A perspectiva do respeito ao repouso como cumprimento das leis naturais pode ser, em algum grau, constatada na silva 5.4 de Estácio, na qual o eu-poético, no próêmio, interpela Sono, também representado como deus na obra, questionando-lhe sobre a razão pela qual é vitimado pela insônia. A indagação é seguida por uma constatação de que se submetem os elementos naturais ao descanso: “Todo o rebanho está em silêncio, e os pássaros e as feras,/e as copas curvadas simulam sons cansados,/e os rios selvagens diminuem seu som; morre o tremor/das águas, e aquietam-se os mares, reclinados sobre os litorais.” (Stat. *Silv.* 5.4.3-6, tradução de Leni Ribeiro Leite).²⁹¹ Ao contrário do poeta, a natureza se coloca em repouso, existindo uma relação harmônica entre a amenidade dos elementos naturais e o anoitecer. No entanto, diferentemente de Marco Aurélio e, como relatado por Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.9), dos homens infratores da lei de Júpiter antes do nascimento do Sono, o elocutor deseja, aqui, seguir a prática da natureza. As formas naturais são articuladas, portanto, como exemplares ao comportamento humano.

A constatação da prevalência da afeição ao despertar e a decisão da criação do Sono são seguidas pela caracterização da entidade (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.10). Esta é um deus, guarda a noite e o ócio, e possui uma seiva, produzida tanto a partir das celestes “ervas do sossego e do prazer” (*securitatis et voluptatis herbae de caeli nemore advectae*) quanto da erva da morte, extraída dos campos de Aqueronte (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.10). Sobre a menção à primeira variedade herbácea, como identifica Verger (1985, p. 66), dialoga-se com Hesíodo (*Theog.* 763). De fato, na *Teogonia*, como averiguado, Sono é representado, junto da Morte, como um dos filhos da Noite e enquanto a irmã possui coração férreo, alma brônzea, é impiedosa, detém

²⁹⁰ [...] *ut sunt ingenia hominum inquieta et agitandi ac turbandi cupida, noctes diesque negotiis exercebant, horam otio nullam inpertibant* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.9).

²⁹¹ [...] *tacet omne pecus volucresque feraeque/et simulant fessos curvata cacumina somnos,/nec trucibus fluviiis idem sonus; occidit horror/aequoris, et terris maria adclinata quiescunt* (Stat. *Silv.* 5.4.3-6).

mortais e parece odiosa mesmo aos deuses, ele é descrito como “tranquilo e doce aos homens” (*hésykhos kai meílikhos anthrópoisi*) (Hes. *Theog.* 758-766, tradução de Jaa Torrano).

Cabe discutir também sobre a referência à erva mortal. Na descrição ovidiana da caverna de Sono, presente na narrativa sobre Céix e Alcíone, destaca-se, à entrada da morada, o crescimento de inúmeras ervas e da papoula (*papavera florent/ innumeraeque herbae*), componentes do sulco do qual a Noite extrai o sonífero que borrifa ao longo do solo escuro (Ov. *Met.* 11.605-607).²⁹² Esse parentesco entre o sono e a morte é constatado nas obras de Hesíodo (*Theog.* 756) e de Virgílio (*Aen.* 6.278), pois os autores representam os dois como irmãos. A relação é, ainda, reiterada em um consolo destinado a Marco Aurélio quanto à morte do neto do imperador (Fronto, *Ep. De nepote* 2). Após sugerir não ser um destino adequado que os bons homens fiquem entristecidos enquanto os maus desfrutem, em segurança, da felicidade familiar, o retor (Fronto, *Ep. De nepote* 2.3-4) estabelece como uma das exceções para essa concepção a seguinte possibilidade:

[...] a menos [...] que a própria morte, que parece dolorosa a todos, traga uma pausa ao trabalho, à preocupação, à infelicidade e que, nos libertando das amarras do corpo, ela nos conduza a uma reunião de almas pacífica, prazerosa e cheia de todo o bem (Frontão. *Ep. De nepote* 2.4).²⁹³

A noção de morte veiculada nessa missiva consolatória é a de uma ruptura com o trabalho (*labor*), a preocupação (*sollicitudo*) e a adversidade (*calamitas*). Considerando essa visão, é viável entender que, quando, em *Fer. Als.* 3.10, Frontão assinala a proximidade entre as realidades da morte e do sono, parece remeter, através também da menção à primeira experiência, à noção de suspensão do *negotium* e, logo, ao alcance da reunião pacífica (*tranquilla*) e agradável (*amoena*) das almas, qualificativos empregados na missiva central de nossa discussão para caracterizar o céu (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1) e os sonhos atribuídos ao deus criado (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.12) respectivamente.

Ainda sobre o sonífero oferecido ao Sono, conta-se que, na seiva, Júpiter aspergiu uma só gota da erva mortal, análoga à lágrima dos que dissimulam o choro (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.10). Para Fasce (2011, p. 113-114), é possível que Frontão se reporte, aqui, a um determinado grupo de referências subjacentes a essa representação e dê margem para uma remissão ao uso

²⁹² “Frente à entrada da caverna, crescem incontáveis ervas/ e a fecunda papoula de cuja seiva a Noite colhe um narcótico/ que, com sua umidade, espalha sobre a terra escura”. (*ante fores antri fecunda papavera florent/ innumeraeque herbae, quarum de lacte soporem/ Nox legit et spargit per opacas umida terras*) (Ov. *Met.* 11.605-607, tradução de Domingos Lucas Dias).

²⁹³ *Nisi [...] mors ip<sa>, quae omnibus luctuosa videtur, pausam laborum adfert et sollicitudinum et calamitatum miser/rimisque corporis vinculis liberatos ad tranquilla nos et amoena et omnibus bonis referta animarumque conciliabula travehit. hoc ego ita esse facilius crediderim quam cuncta humana aut nulla aut iniqua providentia regi* (Fronto, *Ep. De nepote* 2.4).

medicinal de ópio realizado por Marco Aurélio. Hout (1999, p. 528), no entanto, rejeita essa possibilidade. Por outro lado, notamos, com Verger (1985, p. 65-66), que, na tradição clássica, citavam-se, em geral a papoula (*papaver*), como se testemunha em Ovídio (*Met.* 11.605), e as águas do esquecimento (*Ov. Met.* 11.603-605). Ao mesmo tempo, Verger (1985, p. 66), além de considerar a hipótese de que o missivista se refere ao ópio, extraído da papoula verde, substância de uso do imperador, levanta a possibilidade de uma alusão sutil à mandrágora, droga utilizada em rituais mágicos. Quando Luciano (*Ver. hist.* 2.33) narra sobre a ilha dos Sonhos, assinala que, nela, existe uma floresta de árvores dormideiras altas e mandrágoras, estabelecendo uma relação entre o mundo onírico e essas ervas. Ao suscitar esta discussão em torno dos referentes herbáceos citados por Frontão, não desejamos alimentar a melancolia de buscar a intuição autoral, mas buscamos desenvolver um possível sentido que se relaciona coesamente às prováveis significações conferidas às passagens seguintes do texto frontoniano.

Conta-se que, produzido o suco soporífero, Júpiter apresenta as instruções de uso da seiva ao deus recém criado, recomendações registradas mediante discurso direto:

“Com esta seiva”, diz, “instila, nos homens, ao longo dos portais dos olhos, o torpor: todos, nos quais o instilar, imediatamente deitarão prostrados e descansarão imóveis, tal como os mortos. Mas não temas, pois eles hão de viver e, logo, quando despertarem, se levantarão” (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.10).²⁹⁴

Essa primeira incidência do estilo direto na missiva remete a um encantamento ou a uma fórmula mágica, pois, no excerto, destacam-se os seguintes elementos formais característicos:²⁹⁵ a reiteração de termos (*inriga/inrigaris*); contexturas parecidas entre palavras ou grupos (*tum tu ne/timeto; nam vivent/exsurgent*); ritmo igual e repetido por meio de aliterações (*hoc/hominibus; suco/soporem; tum/tu; paulo/post; evigilaverint/exsurgent*) e da “harmonia imitativa” (*per oculorum repagula inriga ou procumbent artubus mortuis immobiles iacebunt*) (VERGER, 1985, p. 66-67).²⁹⁶ Partindo dessa leitura, torna-se possível enxergar, nas ervas mencionadas, uma referência à mandrágora, empregada nos rituais mágicos.

A modalidade direta de discurso não se encontra apenas no trecho supracitado. Frontão também a emprega mais adiante, na recomendação de leveza que o deus deve adotar:²⁹⁷

²⁹⁴ ‘hoc’, inquit, ‘suco soporem hominibus per oculorum repagula inriga: cuncti quibus inrigaris ilico fusi procumbent proque mortuis immobiles iacebunt. tum tu ne timeto, nam vivent et paulo post, ubi evigilaverint, exsurgent’ (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.10).

²⁹⁵ Esses elementos formais são apontados por Romilly (1975, p. 17 ss.).

²⁹⁶ Cabe assinalar que a edição crítica de Hout (1988), em vez de utilizar *procumbent artubus mortuis immobiles iacebunt*, emprega *procumbent proque mortuis immobiles iacebunt*.

²⁹⁷ A leveza do sono também é marcada na silva estaciana 5.4 e na passagem sobre o envio do sonho a Alcíone nas *Metamorfoses* de Ovídio. Na primeira, o eu-poético suplica ao deus que este lhe toque apenas com a extremidade de sua varinha ou que se aproxime de modo leve (*leviter*), com os joelhos no ar (Stat. *Silv.* 5.4.18-

“Pois é oportuno que não corras, com as sandálias e o adereço talar, até as pupilas e as pálpebras dos homens, com o barulho de um carro e um relinchar equestre, mas que, com plumas delicadas, voes plácida e brandamente ao modo das andorinhas e não como batem as asas dos pombos” (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.11).²⁹⁸

É possível reconhecer, no texto original, — processo que buscamos transpor para a nossa tradução —, uma passagem que vai de uma estridência (*non [...] incurrere iportet curruli strepitu et cum fremitu equestri*), que, conforme Júpiter, não deve ocorrer, até uma suavidade sonora (*sed placide et clementer pinnis teneris*) mediante a qual recomenda-se que o deus se aproxime (VERGER, 1985, p. 67). A sugestão da sutileza que Sono deve empregar é, portanto, articulada estruturalmente no excerto. Esse processo, para Verger (1985, p. 67), é “pura e simplesmente a magia da palavra como φάρμακον [(*phármakon*)] contra a insônia.”²⁹⁹

Essa concepção nos remete, em certo grau, ao *Elogio de Helena* de Górgias.³⁰⁰ Nele, como evidenciado, o orador confina todas as coisas ao poder do discurso, evidenciando o *lógos* como um tipo de realidade incontornável. Empenhando-se o autor (Gorg. *Hel.* 8) em eximir a culpa de Helena com base na defesa da força da persuasão, ele (Gorg. *Hel.* 10) afirma que os encantamentos divinos, por meio das palavras, suscitam prazer, afugentam a dor, tendo em vista que, quando o poder de um sortilégio incide na alma, “a atraí, a persuade e a transforma como que por magia.” Para Górgias, o poder proveniente dos deuses não passa, portanto, do poder do discurso que, por sua vez, persuade como magia. Mais adiante, o orador (Gorg. *Hel.* 14) afirma existir uma igual relação entre, de um lado, a potência discursiva e a disposição das almas e, de outro, o recurso das drogas e a natureza dos corpos, ou seja, da mesma forma com a qual uma droga suscita, no corpo, um determinado humor, e que algumas acabam com a doença e outras, ainda, com a vida; algumas palavras provocam aflição, outras encantamento, medo, inflamação nos ouvintes e, outras, devido a uma persuasão ruim, enfeitiçam e drogam a alma. O poder do discurso é equiparado, portanto, ao dos ritos mágicos e das drogas.

O emprego frontoniano de recursos formais remissivos à fórmula mágica aponta para a concepção de discurso como um fármaco para a cura da insônia. Essa perspectiva pode ser fundamentada quando se constata que Marco Aurélio (*Ep. Fer. Als.* 4), remetendo-se ao conselho de Frontão, confirma que a recomendação do preceptor muito lhe beneficiou, pois nesta se baseou e a lerá com mais regularidade com o intuito de repousar também com maior

19). Na segunda obra, é Morfeu, um dos filhos de Sono imitador de formas, quem voa em meio a escuridão, sem que suas asas fizessem barulho nenhum (Ov. *Met.* 11.650-651).

²⁹⁸ ‘non enim te soleis ac talari ornatu ad pupulas hominum et palpebras incurrere oportet, curruli strepitu et cum fremitu equestri, sed placide et clementer pinnis teneris in modum hirundinum advolare nec ut columbae alis plaudere’ (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.11).

²⁹⁹ Es pura y simplemente la magia de la palabra como φάρμακον contra el insomnio (VERGER, 1985, p. 67).

³⁰⁰ Para um estudo de maior fôlego sobre a palavra como *phármakon* em Górgias, cf. Salles (2014).

frequência. Outras missivas da correspondência também denunciam o poder que, na perspectiva frontoniana, possui o discurso, a ponto de, como já exposto, ele ser concebido como verdadeiro elemento motivador de um triunfo bélico (Fronto, *Ep. Ad Verum* 2). Nesta missiva, o orador inclusive evidencia, de forma que nos parece semelhante a Górgias (*Hel.* 14), as ações que podem ser engendradas pelas palavras. É oportuno transladar:

Então, se procurais o verdadeiro líder da humanidade, a vossa eloquência governa, a eloquência que reina sobre as mentes. Ela incute o medo, concilia o amor, desperta o empenho, extingue a impudência, exorta à virtude, suprime os vícios, encanta, educa, acalma (Fronto, *Ep. Ad Verum* 2.9).³⁰¹

Quanto a essa atenção frontoniana dispendida na estrutura, no ritmo e no eco, verificada em *Fer. Als.* 3.10-11, pode-se entender que ela é parte de um fenômeno mais amplo do século II d.C. Baseando-se em exemplos de Frontão, Dião de Prusa, Filóstrato e Élio Aristides, Fleury (2011, p. 66) levanta a hipótese de que, a partir da Segunda Sofística, há uma maior frequência das imagens que colocam em paralelo o orador e o oráculo. Para a mesma autora (FLEURY, 2011, p. 72), embora as abordagens investigadas sobre a relação entre a religiosidade e a retórica apresentam algumas diferenças entre si, pode-se conjecturar que estamos diante de uma concepção contextual existente na Segunda Sofística. Filóstrato (*VS.* 1.481), ao discutir sobre Ésquines, sofista que o biógrafo considerou ser o fundador do referido movimento, evidencia a presença desse teor divino atribuído à eloquência no período em questão. O autor (Philostr. *VS.* 1.509) afirma que a fala por inspiração ainda não era habitual nas performances sofísticas até Ésquines, que improvisava segundo estímulo divino, ao modo dos que comunicam os oráculos. Os discursos diretos de Júpiter, portanto, podem ser concebidos como pequenas amostras desse movimento mais geral de recuperação da dimensão mágica da palavra. Como visto no item 3.2.2, em *M. Caes.* 1.3.9, Frontão, junto a outras representações usadas para manifestar a prevalência das ações naturais sobre as atitudes humanas, privilegia os vaticínios de Sibila aos conselhos das mulheres mais prudentes, afirmando que ninguém concordaria mais com estes do que com aqueles.

Além de contar que foram conferidas ao Sono a seiva soporífera e as asas, Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.12) revela que Júpiter lhe atribui “muitos ternos sonhos” (*multa somnia amoena*), segundo “o desejo ao qual cada um se vincula” (*quo studio quisque devinctus esset*):

³⁰¹ *Igitur si verum imperatorem generis humani quaeritis, eloquentia vestra imperat, eloquentia mentibus dominatur. ea metum incutit, amorem conciliat, industriam excitat, impudentiam extinguit, virtutem cohortatur, vitia comfutat, mulcet, docet, consolatur* (Fronto, *Ep. Ad Verum* 2.9). Para outras passagens nas quais a imagem e/ou vocabulário bélico(a) são empregados, cf. Fronto, *Ep. De orat.* 8, escólio b; *M. Caes.* 3.16.2; *ad Verum* 2.24; *De eloqu.* 2.2; *De eloqu.* 2.14.

Além disso, para que o Sono fosse mais agradável aos homens, Júpiter lhe dá muitos ternos sonhos, conforme o desejo ao qual cada um se vincula: que o patrono visse, em sonhos, um comediante, ouvisse um flautista, que indicasse o caminho ao cocheiro; que os soldados, em sonho, vencessem; que os generais, em sonho, triunfassem; que os viajantes, em sonho, voltassem. Esses sonhos, em sua maior parte, tornam-se realidade (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.12).³⁰²

A estrutura triádica do trecho (*milites somn<i>o vincerent, imperatores somnio triumphant, peregrinantes somnio redirent*) é destacada por Verger (1985, p. 67) como ilustrativa do trabalho frontoniano voltado à disposição das partes, ao ritmo e ao eco. A reiteração do termo *somnium* e, principalmente, a anáfora tripla em *somnio* harmonizam com a linguagem arcaica de Ênio e Plauto, a qual, por sua vez, emprega enfaticamente a palavra e adiciona, ao léxico relativo à visão, o vocabulário do sonho noturno (FASCE, 2011, p. 117).³⁰³ Ademais, constatamos, ainda com Fasce (2011, p. 115), que a passagem frontoniana dialoga de maneira próxima com o quarto livro da obra *Sobre a natureza das coisas* de Lucrécio (Lucr. *De rerum natura*, 4.962-1036). A relação entre as passagens é, de fato, evidente, cabendo também transcrever os versos do poeta, a fim de facilitar o cotejo.

E o interesse a que cada um em geral se liga fortemente,
ou as coisas em que antes nós nos demoramos muito,
estando a mente, desse modo, mais concentrada,
isso mesmo parecemos quase sempre encontrar em sonhos:
os advogados defenderem causas e fazerem leis,
os generais combaterem e arrostarem batalhas,
os marinheiros enfrentarem uma guerra em curso contra os ventos,
nós fazermos isto, porém, e sempre buscarmos a natureza
das coisas, expondo as descobertas em livros latinos. (Lucr. *De rerum natura*, 4.962-970, tradução de Darla Gonçalves Monteiro da Silva).³⁰⁴

Vale contextualizar o citado excerto. Depois dele, o filósofo (Lucr. *De rerum natura*, 4.971-1010) discute sobre as inclinações às artes, que, segundo ele, também surgem nos sonhos e ocupam os espíritos humanos e animais, ludibriando-os. Demonstrada tal concepção a partir de inúmeros exemplos, listam-se especificamente as ações realizadas pelos homens durante o sono, suscitadas pelo engano que este lhes proporciona (Lucr. *De rerum natura*, 4.1011-1036). O trecho de Lucrécio aborda uma crítica ao teor verídico dos sonhos e defende uma perspectiva

³⁰² *ad hoc, quo iucundior hominibus Somnus esset, donat ei multa somnia amoena, ut, quo studio quisque devinctus esset, ut histrionem in somnis fautor spectaret, ut tibicinem audiret, ut aurigae agitandi monstraret, milites somn<i>o vincerent, imperatores somnio triumphant, peregrinantes somnio redirent. ea somnia plerumque ad verum convertunt* (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.12).

³⁰³ Esse emprego se dá em um fragmento eniano: “nem ninguém a *sophia*, a que chamam sabedoria, em sonhos viu, antes que começasse a estudá-la.” (*nes quisquam sopiam, sapientia quae perhibetur, in somnis vidit prius quam sam discere coepit*) (Enn. *Ann.* 7.124, tradução de Everton Natividade).

³⁰⁴ *Et quo quisque fere studio devinctus adhaeret/aut quibus in rebus multum sumus ante morati/atque in ea ratione fuit contenta magis mens, in somnis eadem plerumque videmur obire:/causidici causas agere et componere leges, induperatores pugnare ac proelia obire, nautae contractum cum ventis degere bellum, nos agere hoc autem et naturam quaerere rerum/semper et inventam patriis exponere chartis* (Lucr. *De rerum natura*, 4.962-970).

disseminada no mundo antigo de que o conteúdo onírico é articulado tanto com os fatos do despertar quanto com os desejos do sonhador (FASCE, 2011, p. 115-116). Testemunhamos, a partir de Fasce (2011, p. 116-117), o diálogo existente entre as passagens textualmente. Enquanto Lucrécio (*De rerum natura*, 4.962) lança mão da estrutura *Et quo quisque fere studio devinctus adhaeret* (“E, sejam quais forem os objetos a que por inclinação cada um se sente preso”), Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.12) se vale do verso introdutório do epicurista, referenciando-o com uma inversão dos termos (*quo studio quisque devinctus esset*) (“conforme o desejo ao qual cada um se vincula”) e, pela estrutura de paralelismo, mas com ordem inversa, ecoa as cenas oníricas a partir das quais Lucrécio revela que as visões dos sonhos refletem os pensamentos, desejos e tarefas dominantes do período de vigília (FASCE, 2011, p. 116-117). Para Fasce (2011, p.117) trata-se de uma imitação evidente para o leitor antigo, imerso na cultura clássica e, em especial, a Marco Aurélio, posto que as obras desse filósofo, junto com as eníadas, são uma das leituras preferidas do imperador, citadas justamente em *Fer. Als.* 3.1 (“ou te acalmarias com Lucrécio”/ *aut Lucretio delenires*). O nome de Lucrécio, em companhia, sobretudo, dos de Ênio e de Ácio, é recuperado positivamente em outras missivas da correspondência (Fronto, *Ep. M. Caes.* 4.3.2; *De eloqu.* 1.2; *De eloqu.* 4.4; *Antonin.* 4.1.3).

A inversão estrutural do modelo materializa a inversão conceitual sobre os sonhos. Enquanto Frontão (*Ep. Fer. Als.* 3.12) veicula, a partir da referência dos “ternos sonhos” (*somnia amoena*), uma concepção das visões oníricas como experiências de compensação, pois cada sonhador visualiza, em sonho, o objeto de seu desejo, Lucrécio (*De rerum natura*, 4.962-1026) entende ser uma experiência que pode tornar turvas as fronteiras entre sonho e realidade. O retor entende o sonho em integração com o sono, como uma prática de recuperação e equilíbrio em função positiva e atrai a atenção do leitor quando se refere a Lucrécio; no entanto, conclui com uma noção oposta, pois “[...] as imagens do sonho, enquanto pelo poeta epicurista são desvalorizadas como resíduo casual da vigília, para o retórico, tornam-se experiências agradáveis, anunciando felizes desfechos” (FASCE, 2011, p. 118).³⁰⁵ De acordo com Fasce (2011, p. 118) essa percepção específica do fenômeno onírico é inaugurada por Frontão,³⁰⁶ na

³⁰⁵ [...] *le immagini del sogno, mentre dal poeta epicureo sono svalutate come residuo casuale dela veglia, per il retore diventano esperienze piacevoli, che annunziano esiti felici* (FASCE, 2011, p. 118).

³⁰⁶ É verdade que, nas *Metamorfoses*, Íris, replicando-se a Sono, clama o deus com vocativos a partir dos quais se remete a concepção do sono como experiência de restauração: “Sono, repouso de todas as coisas, Sono, mais sereno dos deuses,/ paz do espírito, que afugenta os cuidados, que confortas corpos/ esgotados pelas duras ocupações e os restauras para o trabalho [...]” (“*Somne, quies rerum, placidissime, Somne, deorum,/ pax animi, quem cura fugit, qui corpora duris/ fessa ministeriis mulces reparasque labori, [...]*”) (*Ov. Met.* 11.623-625). No entanto, quanto ao fenômeno onírico propriamente, esta solicita, a mando de Juno, que Sono envie um sonho que faça Alcíone ver a imagem do naufragado (*Ov. Met.* 11.626-629), havendo uma referência, nesse caso, a uma visão profética.

medida em que a cultura intelectual e o senso comum antigos, segundo a autora, sempre atentaram para o caráter ambíguo das visões oníricas, de modo a sugerir um entendimento dos sonhos comuns como enganadores e irrelevantes, sendo a maior parte das visões oníricas vinculadas a práticas pessoais — diferentemente dos sonhos proféticos, incomuns e inesperados, de teor divino ou o contrário.

A perspectiva sobre a experiência onírica, implicada por Frontão a partir da inversão de seu modelo, é aconselhada a Marco Aurélio (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.13),³⁰⁷ o que endossa a defesa de ser a fábula constitutiva dos recursos persuasivos manipulados para se convencer o interlocutor, não somente acerca da necessidade do descanso, mas da importância de alternar, com as obrigações, as práticas ociosas. Quando o missivista, portanto, sugere que seu correspondente durma até que seja realizado o objeto de seu desejo, ele veicula, mais uma vez, a percepção de que o ócio é uma vivência restaurativa e promove, a partir de sua devida prática, vantagens no período de vigília. Como exposto, esses benefícios são obtidos, além disso, porque praticar o ócio, para Frontão, significa respeitar as determinações da natureza e esta fornece ganhos aos que as cumprem.

Examinamos, neste capítulo, as epístolas intituladas *Os elogios da fumaça e da poeira*, *Os elogios da negligência* e *Dos feriados em Álsio* 3. Considerando que, no *corpus* frontoniano como um todo, há uma coerência sistêmica no que diz respeito à defesa da prática retórica, não nos parece inválido ver, nas cartas constituintes de nosso recorte de análise, a reiteração dessa visão. A manipulação que realiza o missivista do encômio paradoxal, portanto, nos leva a crer que, nessa espécie de composição laudatória, o seu característico teor lúdico não anula a sugestão de reflexões e perspectivas.

³⁰⁷ “Logo, Marco, se, de agora em diante, precisas de algum sonho, aconselho que durmas à vontade por enquanto, até que o que desejas, seja lá o que for que buscas, aconteça para ti, quando desperto.” (*Igitur, Marce, si quo tibi somnio hinc opus est, censeo libens dormias tantisper dum quod cupis quodque exoptas vigilantibus tibi obtingat.*) (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.13).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Patrick Dandrey (2015, p. 287) compara, à noção de “pecado original”, a suspeita de ostentação e vacuidade que atingiu as primeiras performances encomiásticas e, nesse cenário, o pesquisador entende ser possível que a admiração e a habilidade evidenciadas pela eloquência sofisticada tenham contribuído para a percepção dessas primeiras manifestações como artificiais, frívolas ou especiosas, antes de o campo retórico acomodar sua suposta melhor parte, relegando, assim, o encômio virtuoso, adoxal ou paradoxal, para os “limbos da insignificância ou da paródia” (DANDREY, 2015, p. 287). Com as discussões levantadas no primeiro capítulo deste trabalho, constatamos esse processo de exclusão. Nessa parte da dissertação, buscou-se delinear os domínios referentes às concepções retóricas e à prática antigas no que diz respeito aos elogios paradoxais. Na ocasião, verificamos que, embora se possa averiguar desde cedo, na doutrina retórica antiga, o entendimento do epidítico como peça integrante dos discursos forenses e deliberativos (*Rhet. Her.* 3.15; *Quint. Inst.* 3.7.2), apenas no período imperial assistimos a uma mudança significativa na tratadística, tendo em vista o surgimento, nesse momento, de apreciações teóricas dedicadas exclusivamente à reflexão do demonstrativo, como os *progymnasmata* e as duas preceptivas atribuídas a Menandro de Laodiceia. Notamos que esse fenômeno, averiguado no tratamento teórico do gênero, denunciou uma intensificação da própria prática encomiástica sob o regime imperial. Diante desse quadro, observamos, como mencionado, o lugar ainda mais restrito para o qual a discussão sobre louvores paradoxais é banida, sobretudo de Aristóteles a Quintiliano, de forma que essa modalidade laudatória foi contemplada com uma preceituação retórica apenas à época imperial, embora a atividade de elevar matérias que são, a princípio, pouco ou não exaltáveis já existisse anteriormente.

Esses reconhecimentos contribuíram para a delimitação do horizonte teórico retórico e prático antigos do tratamento do epidítico nos quais as epístolas frontonianas de nosso *corpus* de análise estão imersas. É possível que as cartas aqui investigadas sejam parte não somente desse movimento de ampliação da prática dos discursos demonstrativos no contexto imperial, mas também integrantes do processo de extensão do exercício do elogio paradoxal constatado na Segunda Sofística, desdobramento que posteriormente culmina na definição oferecida por Menandro, posto que, conforme Russell e Wilson (1981, p. xi), esse tratadista teorizou muito da prática do período da Segunda Sofística. Ademais, conforme lemos em Cícero (*De or.* 1.146), que, sintetizando com a personagem de Crasso, preceptivas retóricas basilares, sugere que, ao segui-las, não necessariamente “[...] os oradores alcançam a glória da eloquência, mas que certas pessoas observaram e classificaram o que os homens eloquentes fazem de maneira

espontânea. Desse modo, não foi a eloquência que nasceu da arte, mas a arte, da eloquência”.³⁰⁸ Se aceitamos a concepção ciceroniana, que atenta para a dimensão descritiva das artes retóricas, é razoável pensar os *Elogios da fumaça e da poeira*, os *Elogios da negligência* e *Dos feriados em Álsio* 3 como peças constitutivas de uma tradição que Menandro, em seu tratado, contempla com uma apreciação teórica.

Elucidadas as esferas antigas teórica e prática pelas quais as missivas frontonianas são envolvidas, apresentamos, no segundo capítulo, algumas definições vinculadas ao termo sofista, a relação existente entre Frontão e a Segunda Sofística e, ainda, entre os encômios paradoxais e o pensamento sofístico. A inclusão dessa seção neste trabalho foi necessária, na medida em que, desde a Antiguidade, o epidítico foi concebido como característico dos sofistas (Cic. *Orat.* 13.42), e que a eloquência laudatória paradoxal se consolidou no cenário da Segunda Sofística (PEASE, 1926, p. 29; MARSH, 1988, p. 149; DANDREY, 1997, p. 6). Ademais, os debates fomentados no segundo capítulo sobre essa corrente intelectual foram favoráveis para revelar como a visão frontoniana de retórica como prática indissociável da vida cívica — perspectiva subjacente não apenas às *commendationes*, mas à subordinação que realiza o missivista da atividade filosófica à eloquência — parece ter constituído a própria conjuntura social na qual a correspondência foi produzida, já que, na Segunda Sofística, a própria consolidação do desempenho da retórica é tida como um dos traços desse movimento (cf. item 2.2 deste trabalho).

O exercício da eloquência foi uma das esferas pelas quais se efetuava, por parte dos sofistas, a disseminação de valores helênicos no contexto romano. Nesse sentido, muitos autores latinos trabalharam em discursos e atuações consideradas aprioristicamente gregas, dentre as quais podem ser citadas performances oratórias e disputas eruditas. Esse foi o caso de Frontão. O autor, além de demonstrar, na correspondência, a interdependência entre a retórica e a esfera civil do Império, escreveu em grego, teve contato com o mundo helênico, trabalhou com gêneros sofísticos e, sob esse ângulo, podemos considerá-lo como orador que esteve relacionado à Segunda Sofística, ainda que, conforme explicitado no item 2.2 desta dissertação, ele pudesse não confessar.

Ao mesmo tempo, traçar delimitações teóricas sobre o referido fenômeno e, mais especificamente, acerca da figura do sofista foi importante para a realização de um estudo dos elogios paradoxais frontonianos que neles enxergasse mais do que composições frívolas. Com

³⁰⁸ [...] *oratores eloquentiae laudem sint adepti, sed, quae sua sponte homines eloquentes facerent, ea quosdam observasse atque collegisse; sic esse non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum* [...] (Cic. *De or.* 1.146).

o percurso traçado no capítulo, atentamos para um fato que deve ser considerado quando se lida atualmente com a arte sofística antiga, isto é, nas palavras de Hansen, teríamos “[...] que pressupor também que há um Platão solto por aí e que está definindo o verdadeiro sentido das práticas da pólis” (HANSEN, 2021)³⁰⁹. Decerto, compreendeu-se que a tradição ontológica buscou, na atividade sofística, a definição da filosofia por contraste, processo no qual os discursos laudatórios paradoxais foram um dos lugares do qual a filosofia se aproveitou para sua autodefinição. Logo, se os louvores frontonianos fossem analisados sob essa perspectiva ontológica, naturalmente estaríamos fadados a pensá-los como obras meramente gratuitas e saber da existência dessa obliteração, realizada na tradição filosófica, da prática sofística nos muniu de alguma cautela no estudo das epístolas componentes de nosso recorte de análise.

O terceiro capítulo acomodou o estudo das cartas *Laudes 1*, *Laudes 2* e *Fer. Als. 3*. Ao longo da primeira epístola, observa-se que, desde sua abertura, Frontão sugere dialogar com uma tradição elogiosa constituída por composições nas quais a opinião prevalecente é desestabilizada. A própria existência de uma apreciação teórica sobre a oratória encomiástica paradoxal junto ao louvor propriamente dito indica um processo de estabelecimento de paradigmas desse tipo de composição tanto no âmbito teórico latino quanto no prático. Nessa discussão das leis da variedade de louvor em questão, notou-se que o missivista (Fronto, *Ep. Laudes 1.6*) tece uma relação diretamente proporcional entre as competências oratórias necessárias à elevação de matérias menos celebradas e a benevolência do encomiasta, uma preceituação constituinte da concepção frontoniana sobre a eloquência como um todo: “um bom homem é perito no dizer” (*vir bonus dicendi peritus*) (cf. Fronto, *Ep. Ad Verum 2.24*).

Partindo do estudo da simbologia indumentária inserida na citada carta (*Ep. Laudes 1.2*), averiguamos que, no epistolário frontoniano, há uma coerência quanto ao grupo de imagens utilizadas para qualificar cada forma oratória, de modo que as representações manipuladas para a teorização do elogio sofístico são compreendidas por uma preceituação frontoniana mais abrangente acerca da necessidade de adequação entre os recursos retóricos e o tema ou espécie de composição. Ademais, a alusão elogiosa a Platão (Fronto, *Ep. Laudes 1.4*) se vincula a uma série de outras menções ao filósofo no epistolário as quais, por sua vez, iluminam as *Laudes 2* com a visão que possui Frontão de que o exercício da dialética deve ser dependente do desempenho da retórica. Tendo em vista a reiteração dessa ênfase à essa última atividade existente na correspondência e, ainda, a leitura proposta por Fleury (2006, p. 278 e ss.) (cf. item

³⁰⁹ HANSEN, João Adolfo. *As significações antigas e modernas do termo retórica*. Palestra ministrada no evento Jornadas Duplas de Retórica sobre acepções atribuídas à palavra retórica na antiguidade e modernidade, realizada remotamente, em maio de 2021.

3.1.2 desta dissertação), pode-se entender que, celebrando a fumaça e a poeira, Frontão também esteja elevando a eloquência. Em resposta à denúncia segundo a qual as performances seriam opacas, o retor antigo se apropriou da acusação e inverteu o jogo ao elevar essas representações da opacidade que são a fumaça e o pó.

Também é verificável a recuperação desse procedimento nas *Laudes 2*. A partir da investigação da referência aos “tons avermelhados do nosso Favorino” (*Favorini nostri pigmentis fuci*) (*Ep. Laudes 2.3*) e do diálogo entre essa alusão e outras representações cromáticas inseridas nas demais missivas, observamos ser legítimo conceber que, para Frontão, uma das balizas a ser considerada para a elaboração de elogios paradoxais é o equilíbrio entre recursos lúdicos e sérios, de forma que, nesse sentido, segundo a ótica do orador, essa modalidade encomiástica tem aspectos em comum com a oratória mais grave. Já da investigação da simbologia botânica construída no elogio (*Laudes 2.4*) e das relações identificadas entre elas e outras passagens do epistolário, depreendemos haver, no referido encômio, uma associação, por um lado, entre a negligência, a Fortuna e a retórica e, por outro, entre a diligência, a razão e a prática filosófica que ignora o exercício da eloquência. Logo, defendemos que, de acordo com uma concepção frontoniana, elevar a atitude negligente envolve também exaltar as ações fortuitas e a eloquência.

Na epístola *Dos feriados em Álsio 3*, visualizamos uma exortação (*cohortatio*) ao ócio que não exclui a natureza laudatória da missiva (cf. item 3.3.2 deste trabalho). A percepção, sugerida por Frontão, das atividades literária e retórica como partes integrantes do programa ocioso recomendado a Marco Aurélio (Fronto, *Ep. Fer. Als.* 3.1) e a conexão dessa visão com outros excertos do epistolário (Fronto, *Ep. De eloqu.* 2.12; *M. Caes.* 1.4.6; *M. Caes.* 1.5.2; *M. Caes.* 4.12.4) — a partir dos quais verificamos haver, conforme a frontoniana, uma relação entre o sono e a escrita — nos levaram a crer que, ao compor uma exortação ao descanso, o missivista esteja também elogiando o repouso que fornece inspiração aos escritores.

As representações mediante as quais Frontão defende haver vantagens geradas pelo ócio aludem aos benefícios desencadeados pela negligência, exaltada nas *Laudes 2*, posto que, tal como a atitude negligente, descansar significa, para o preceptor de Marco Aurélio, respeitar as leis naturais. Da listagem das personalidades elogiadas na carta, sobressai a noção frontoniana de que o repouso não é uma prática irreconciliável com o prestígio do imperador, mas, antes, acaba por constituí-lo. Essa recomendação, que reside no balanceamento entre as obrigações e as ações ociosas — das quais, para Frontão, a retórica e a literatura são integrantes —, sugere que o orador está, mais uma vez, divulgando sua visão de sociedade, uma realidade civil na qual o desempenho da retórica e da literatura devem ser centrais.

O fio condutor existente entre os encômios selecionados para este estudo é, portanto, a celebração da atividade retórica. Nesse sentido, os elogios paradoxais frontonianos parecem se configurar, no contexto do epistolário, como formas de se veicular a concepção de nosso orador segundo a qual a eloquência é uma realidade constitutiva da sociedade imperial e, especificamente, das comunidades dotas na Segunda Sofística. Da manipulação de Frontão dessa modalidade laudatória, depreende-se, pois, a defesa de que os discursos laudatórios paradoxais, se são composições ostensivas, exibem, na verdade, o poder do discurso, o que, para nós, considerando o contexto em que viveu o missivista, não é indicativo de gratuidade.

REFERÊNCIAS

1. Edições e traduções da correspondência de Frontão

FRONTO. *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius, Lucius Verus, Antoninus Pius and various friends*. Translation by Charles Reginald Haines. London: William Heinemann, 1919. 2v.

FRONTO. *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius, Lucius Verus, Antoninus Pius and various friends*. Translation by Charles Reginald Haines. London: William Heinemann, 1988. 2v.

FRONTON. *Correspondance*. Traduction de Pascale Fleury. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

M. CORNELII FRONTONIS. *Epistulae*. Schedis tam editis quam ineditis Edmundi Hauleri usus iterum edidit Michael P. J. van den Hout. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum teuberiana. Leipzig, 1988.

2. Fontes primárias

[CÍCERO]. *Retórica a Herênio*. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

AELIUS THEON. The Exercises of Aelius Theon. Translation by George A. Kennedy. In: KENNEDY, George A. *Progymnasmata: greek textbooks of prose composition and rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 1-72.

APHTHONIUS. The Preliminary Exercises of Aphthonius the Sophist. Translation by George A. Kennedy. In: KENNEDY, George A. *Progymnasmata: greek textbooks of prose composition and rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 89-127.

APULEYO. *Apología. Flórida*. Traducción de Santiago Segura Munguía. Madrid: Gredos, 1980.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

ARISTOTLE. *Rhetorica ad Alexandrum*. Translation by Harris Rackham. Cambridge: Harvard University, 1957.

AULUS GELLIUS. *The Attic Nights of Aulus Gellius*. Translation by John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University, 1927.

CATULO. *O Livro de Catulo*. Tradução de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996.

CÍCERO. *As Divisões da Arte Oratória*. Tradução de Nídia Emanuel Magalhães Pinheiro. In: PINHEIRO, Nídia Emanuel Magalhães. *Cícero, As Divisões Da Arte Oratória: Estudo e Tradução*. 2010. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2010.

CÍCERO. *Brutus*. Tradução de Olavo Vinícius Barbosa de Almeida. In: ALMEIDA, Olavo Vinícius Barbosa de. *O Brutus de Marco Túlio Cícero: estudo e tradução*. 2014. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

CÍCERO. *Do orador*. Tradução de Adriano Scatolin. In: SCATOLIN, Adriano. *A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. 2009. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CÍCERO. *Orator*. Tradução de André Novo Viccini. In: VICCINI, André Novo. *Como fazer um orador: tradução e estudo do Orator de Cícero*. 2018. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

CICERÓN. *La invención retórica*. Traducción de Salvador Nuñez. Madrid: Gredos, 1997.

DIO CHRYSOSTOM. *Encomium on hair*. In: DIO CHRYSOSTOM. *Dio Crhrysostom in five volumes*. Translation by H. Lamar Crosby. Cambridge: Harvard University, 1951. p. 331-343.

ÊNIO. *Anais*. Tradução de Everton da Silva Natividade. In: NATIVIDADE, Everton da Silva. *Os Anais de Quinto Ênio: estudo, tradução e notas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

ERASMO DE ROTTERDAM. *Elogio da loucura*. Tradução de Elaine C. Sartorelli. São Paulo: Hedra, 2013.

ERASMUS. *Moriae encomium, id est stultitiae laus*. In: MILLER, Clarence H. (ed.). *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami Recognita et Adnotatione Critica Instructa Notisque Illustrata (= ASD) Ord. IV. T. 3*. Amsterdam: Horth Holland, 1979.

ESTÁCIO. *Silvas*. Tradução de Leni Ribeiro Leite. In: CARVALHO, Luiza Helena Rodrigues de Abreu. *Elementos de permanência do gênero silva da Antiguidade romana à Modernidade espanhola: Estácio e Quevedo (sécs. I-XVII)*. 2018. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018. p. 160.

FILÓSTRATO. *Vidas*. Tradução de Osvaldo Cunha Neto. In: CUNHA NETO, Osvaldo. *Sofística Segundo Filóstrato: Interpretação, estudo e tradução das Vidas*. 2016. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Tradução de Aldo Dinucci. In: DINUCCI, Aldo. Apresentação e Tradução do Elogio de Helena de Górgias de Leontinos. *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 201-212, 2009.

GÓRGIAS. *O Tratado do não-ser*. M.X.G. Tradução de Paulo Pinheiro. In: CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005. p. 278-283.

HERMOGENES. The Preliminary Exercises Attributed to Hermogenes. Translation by George A. Kennedy. In: KENNEDY, George A. *Progymnasmata: greek textbooks of prose composition and rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.p. 73-88.

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HORÁCIO. *Arte poética*. Tradução de Guilherme Gontijo Flores. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

HORÁCIO. *Epístolas*. Tradução de Bruno Francisco dos Santos. In: MACIEL, Bruno Francisco dos Santos. *O poeta ensina a ousar: ironia e didatismo nas Epístolas de Horácio*. 2017. Dissertação (Mestrado em Letras). – Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

ISÓCRATES. *Busiris*. In: ISÓCRATES. *Discursos I*. Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979. p. 184-198.

ISÓCRATES. *Elogio de Helena*. Tradução de Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda. In: LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. *Contra os sofistas e Elogio de Helena de Isócrates*: tradução, notas e estudo introdutório. 2011. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ISÓCRATES. *Panegírico*. Tradução de André Bertachi. In: BERTACHI, André. *O Panegírico, de Isócrates*: Tradução e comentário. 2014. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

LUCIANO. *Das Narrativas Verdadeiras*. Tradução de Lucia Sano. In: SANO, Lucia. *Das Narrativas Verdadeiras, de Luciano de Samósata*. 2008. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

LUCIANO. *Elogio da Mosca*. Tradução de Custódio Magueijo In: LUCIANO. *Luciano VI*. Tradução de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. p. 71-78.

LUCRÉCIO. *Da natureza das coisas*. Livro 1. Tradução de Leandro César Albuquerque de Freitas. In: FREITAS, Leandro César Albuquerque de. *Análise e tradução do livro I do De rerum natura de Tito Lucrécio Caro*. 2018. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

LUCRÉCIO. *Da natureza das coisas*. Livro 4. Tradução de Darla Gonçalves Monteiro da Silva. In: SILVA, Darla Gonçalves Monteiro da. *O amor em Lucrécio e Virgílio: um estudo comparado entre o início do Livro I e trechos do Livro IV do De Rerum Natura e as Geórgias III*. 2016. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

MENANDER RHETOR. *Menander Rhetor: a commentary*. Translation by Donald Andrew Russell e Nigel Guy Wilson. Oxford: Oxford University, 1981.

NICOLAUS. The Preliminary Exercises of Nicolaus the Sophist. Translation by George A. Kennedy. In: KENNEDY, George A. *Progymnasmata: greek textbooks of prose composition and rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p.129-172.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.

OVÍDIO. *Tristes*. Tradução de Patricia Prata. In: PRATA, Patricia. *O caráter intertextual dos Tristes de Ovídio: uma leitura dos elementos épicos virgilianos*. 2007. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *Diálogos*. v. 3-4. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. *Diálogos*. v. 5. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

PLÍNIO. Epístola 2.3. In: GIESEN, Kátia Regina. *O epidítico como recurso para a representação dos contemporâneos na epistolografia de Plínio, o Jovem*. 2016. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016. p. 193-194.

PSEUDO-AELIUS ARISTIDE. *Arts rhétoriques*. Traduction de Michel Patillon. Paris: Belles Lettres, 2002. 2 v.

PSEUDO-DIONYSIUS. *On Epideictic Speeches*. Translation by Donald Andrew Russell e Nigel Guy Wilson. In: RUSSELL, Donald Andrew; WILSON, Nigel Guy. *Menander Rhetor: a commentary*. Oxford: Oxford University, 1981. p. 362-381.

QUINTILIANO. *Instituição oratória*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

TITUS LIVIUS (LIVY). *The History of Rome*. Translation by Benjamnin Oliver Foster. London: William Heinemann, 1924.

TITUS MACCIUS PLAUTUS. *The comedies of Plautus*. Translation by Henry Thomas Riley. London: G. Bell and Sons, 1912.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2016.

3. Estudos modernos

ANDERSON, Graham. Rhetoric and the Second Sophistic. In: DOMINIK, William; HALL, Jon (eds.). *Companion to the Roman Rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 339-353.

ANDERSON, Graham. *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. London and New York: Routledge, 1993.

ANDRÉ, Jean-Marie. Le *De otio* de Fronton et les loisirs de Marc-Aurèle. *Revue des études latines*, Paris, t. 49, p 228-261, 1971.

ARENA, Valentina. Roman Oratorical Invective. In: DOMINIK, William; HALL, Jon (eds.). *A companion to Roman rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 149-160.

ASTARITA, Maria Laura. *Frontone Oratore*. Catania: Università di Catania, 1997.

BOWERSOCK, Glen Warren. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon, 1969.

- BRENER, Pedro Zanetta; MARTINS, Paulo. Novas Luzes sobre a Segunda Sofística. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 11-28, 2017.
- BROCK, Madeline Dorothy. *Studies in Fronto and his age*. Cambridge: Cambridge University, 1911.
- BURGESS, Theodore Chalon. *Epideictic Literature*. Chicago: The University of Chicago, 1902.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- CASSIN, Barbara. Rhetoric and Sophists. In: MACDONALD, Michael J. (ed.). *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies*. Oxford: Oxford University, 2017. p. 143-158.
- CASSIN, Barbara. Sofística, Performance, Performativo. Tradução de Fernando José de Santoro Moreira. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p. 30-59, 2016.
- CASSIN, Barbara. *Sophistical Practice: Toward a Consistent Relativism*. New York: Fordham University, 2014.
- CHAMPLIN, Edward. *Fronto and Antonine Rome*. Cambridge: Harvard University, 1980.
- CHIRON, Pierre. A Retórica a Alexandre e os oradores áticos. *Letras Clássicas*, São Paulo, n. 4, p. 109-136, 2000.
- COLIE, Rosalie. *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*. Princeton: Princeton University, 1966.
- CORBEILL, Anthony. Rhetorical Education and Social Reproduction in the Republic and Early Empire. In: DOMINIK, William; HALL, Jon. *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007. p. 69-82.
- CROSBY, Lamar H. Commentaries to the translation. In: DIO CHRYSOSTOM. *Dio Chrysostom in five volumes*. Translation by H. Lamar Crosby. Cambridge: Harvard University, 1951. p. 331.
- CUNHA NETO, Osvaldo. As duas sofísticas de Filóstrato. *Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios, Juiz de Fora*, v. 1, n. 1, p. 153-184, 2013.
- CUNHA NETO, Osvaldo. Comentários à tradução. In: CUNHA NETO, Osvaldo. *Sofística Segundo Filóstrato: Interpretação, estudo e tradução das Vidas*. 2016. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.
- DANDREY, Patrick. *L'éloge paradoxal de Gorgias à Molière*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- DANDREY, Patrick. *L'éloge paradoxal de Gorgias à Molière*. Paris: Hermann, 2015.
- DINUCCI, Aldo Lopes. Análise das três teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 24, p. 5-22, 2008.

- FARIA, Ana Paula Celestino; SEABRA, Adriana. Introdução. In: [CÍCERO]. *Retórica a Herênio*. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005. p. 11-39.
- FASCE, Silvana. Il Sogno nel De feriis Alsiensibus di Frontone. *Sandalion*, Sassari, v. 32-33, p. 99-123, 2011.
- FLEURY, Pascale. Fronto and his circle. In: RICHTER, Daniel S.; JOHNSON, William Allen. (eds.). *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. New York: Oxford University, 2017. p. 245-254.
- FLEURY, Pascale. Introduction. In: FRONTON. *Correspondance*. Traduction de Pascale Fleury. Paris: Les Belles Lettres, 2003. p. 11-37.
- FLEURY, Pascale. L'e éloge paradoxal, entre virtuosité et construction idéologique: le cas de l'Éloge de la négligence de Fronto. *University of California*, Oakland, v. 20, n. 2, p. 119-132, 2002.
- FLEURY, Pascale. L'orateur oracle: une image sophistique. In: SCHMIDT, Thomas; FLEURY, Pascale (eds.). *Regards sur la Seconde Sophistique et son époque*. Toronto: University of Toronto, 2011. p. 65-75.
- FLEURY, Pascale. *Lectures de Fronto: Un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- FOX, Matthew. Rhetoric and Literature at Rome. In: DOMINIK, William; HALL, Jon (eds.). *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007. p. 369-381.
- GIESEN, Kátia Regina. *O epidítico como recurso para a representação dos contemporâneos na epistolografia de Plínio, o Jovem*. 2016. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.
- GOLDHILL, Simon. Rhetoric and the Second Sophistic. In: GUNDERSON, Erik. (ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. New York: Cambridge University, 2009. p. 228-241.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *Os Sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HABINEK, Thomas. Was There a Latin Second Sophistic? In: RICHTER, Daniel S.; JOHNSON, William A. (eds.). *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. New York: Oxford University, 2017. p. 25-40.
- HAINES, Charles Reginald. Commentaries to the translation. In: FRONTO. *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius, Lucius Verus, Antoninus Pius and various friends*. Translation by Charles Reginald Haines. London: William Heinemann, 1919. 2v.
- HAINES, Charles Reginald. Commentaries to the translation. In: FRONTO. *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius, Lucius Verus, Antoninus Pius and various friends*. Translation by Charles Reginald Haines. London: William Heinemann, 1988. 2v.

HAINES, Charles Reginald. Fronto, the orator and the man. In: FRONTO. *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius, Lucius Verus, Antoninus Pius and various friends*. Translation by Charles Reginald Haines. London: William Heinemann, 1919. p. xxiii-xlviii. 2v.

HARRISON, Stephen J. Apuleius. In: RICHTER, Daniel S.; JOHNSON, William A. (eds.). *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. New York: Oxford University, 2017. p. 345-356.

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW, Esther (eds.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University, 2012.

HOUT, Michael Petrus Josephus van den. *A commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.

JACKSON, Claire Rachel. Dio Chrysostom. In: RICHTER, Daniel S.; JOHNSON, William A. (eds.). *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. New York: Oxford University, 2017. 217-232.

JOHNSON, William A. Fronto and Aurelius: *Contubernium* and Solitary Reader. In: JOHNSON, William A. *Readers and reading culture in the high Roman Empire: a study of elite communities*. New York: Oxford University, 2010. p. 137-156.

KEFERD, George Briscoe. *O Movimento Sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

KENNEDY, George A. *A new history of classical rhetoric*. Princeton: Princeton University, 1994.

KENNEDY, George A. Introduction. In: KENNEDY, George A. *Progymnasmata: greek textbooks of prose composition and rhetoric*. Translation by George A. Kennedy. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. ix-xvi.

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. *Contra os sofistas e Elogio de Helena de Isócrates: tradução, notas e estudo introdutório*. 2011. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. O *Elogio de Helena* de Isócrates: replica a Górgias e a unicidade de seu discurso epidíctico. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, v. 5, n. 1, p. 61-76, 2017.

MARSH, David. The Paradoxical Encomium. In: MARSH, David. *Lucian and the latins: humor and humanism in the early renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan, 1998. p. 148-180.

MIOTTI, Charlene. *Ridentem dicere uerum: o humor retórico de Quintiliano e seu diálogo com Cícero, Catulo e Horácio*. 2010. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

MUNGUÍA, Santiago Segura. Introducción general. In: APULEYO. *Apología. Flórida*. Traducción de Santiago Segura Munguía. Madrid: Gredos, 1980. p. 7-49.

PATILLON, Michel. Introduction. In: PSEUDO-AELIUS ARISTIDE. *Arts rhétoriques*. Traduction de Michel Patillon. Paris: Belles Lettres, 2002. 2 v. p. vii-lxxx.

- PATILLON, Michel. Notes complémentaires. In: PSEUDO-AELIUS ARISTIDE. *Arts rhétoriques*. Traduction. par Michel Patillon. Paris: Belles Lettres, 2002. 2 v. p. 167-200.
- PEASE, Arthur Stanley. Things without honor. *The University of Chicago Press*, Chicago, v. 21, n.1, p. 27-42, 1926.
- PEPE, Cristina. (Re)discovering a Rhetorical Genre: Epideictic in Greek and Roman Antiquity. *Res Rhetorica*, v. 4, n. 1, p. 17-31, 2017.
- PEREIRA, Ana Cristina. O afecto na relação entre Frontão e Marco Aurélio. 2014. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras. Universidade de Lisboa, Lisboa, 2014.
- PERNOT, Laurent. *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993. 2 v.
- PERNOT, Laurent. *Rhetoric in antiquity*. Translation by W. E. Higgins. Washington, D.C.: Catholic University of America, 2005.
- QUIGNARD, Pascal. *Marco Cornélio Frontão: Primeiro Tratado da Retórica especulativa*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Hedra, 2012.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge, London: Havard University, 1975.
- RUSSELL, Donald Andrew; WILSON, Nigel Guy. Epideictic practice and theory. In: RUSSELL, Donald Andrew; WILSON, Nigel Guy. *Menander Rhetor: a commentary*. Oxford: Oxford University, 1981. p. xi-xxxiv.
- SALLES, Lucio Lauro Barrozo Massafferri. *Górgias Leontino: Da palavra como phármakon*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- SANTANA, Samuel Cardoso; FIGUEIREDO, Maria Flávia. A constituição do paradoxo e seus efeitos retóricos. *Revista do GELNE*, Natal, v. 17, n. 1/2, p. 235-252, 2016.
- SARTORELLI, Elaine C. Introdução. In: ERASMO DE ROTTERDAM. *Elogio da loucura*. Tradução de Elaine C. Sartorelli. São Paulo: Hedra, 2013. p. 9-30.
- SORIA, María Concepción Giner. Introducción. In: FILÓSTRATO. *Vida de los sofistas*. Traducción de María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1999. p. 7-54.
- SULLIVAN, John Patrick. *Martial: the unexpected classic: a literary and historical study*. Cambridge: Cambridge University, 1991.
- TALBOT, Eugène. *De ludicris apud ueteres laudationibus*. Parisiis: apud Franck, Bibliopolam, 1850.
- VERGER, Antonio Ramírez de. Fronton y la segunda sofística. *Habis*, Sevilla, n. 4, p. 115-126, 1973.
- VERGER, Antonio Ramírez de. La 'Fabula de Somno' de Frontón. In: LOMAS, Francisco Javier (ed.). *Religion, supersticion y magia em el mundo romano*. Cadiz: Universidade de Cadiz, 1985. p. 61-73.

APÊNDICE – Tradução das cartas que compõem o *corpus* de análise

**M. FRONTONIS
LAUDES FVMI ET PVLVERIS
DIS PARATAE
LAVDES NEGENTIAE [sic]**

1. CAESARI SVO FRONTO

1. Plerique legentium forsan rem de titulo contemnant: nihil serium potuisse fieri de fumo et pulvere. tu pro tuo excellenti ingenio profecto existimabis lusa sit opera ista an locata. 2. sed res poscere videtur de ratione scribendi pauca praefari, quod nullum huiusmodi scriptum Romana lingua exstat satis nobile, nisi quod poetae in comoedis vel Atellanis adtigerunt. qui se in eiusmodi rebus scribendis exercebit, crebras sententias conquiret easque dense conlocabit et subtiliter coniunget neque verba multa geminata, supervacanea | inferciet; tum omnem sententiam breviter et scite concludet. aliter in orationibus iudiciariis, ubi sedulo curamus ut pleraeque sententiae durius interdum et incomptius finiantur. sed contra istic laborandum est ne quid inconcinnum vel hiulcum relinquatur, quin omnia ut in tenui veste oris detexta et revimentis sint cincta. postremo, ut novissimos in epigrammatis versus habere oportet aliquid luminis, sententia clavi aliqua vel fibula terminanda est.

3. Inprimis autem sectanda est suavitas. namque hoc genus orationis non capitis defendendi nec suadendae legis nec exercitus adhortandi nec inflammandae contionis scribitur, sed facetiarum et voluptatis. ubique vero ut de re ampla et magnifica loquendum parvaeque res magnis adsimulandae comparandaeque. summa denique in hoc genere orationis virtus est adseveratio. fabulae deum vel heroum tempestive inserendae, item versus congruentes et proverbia accommodata et non inficete conficta mendacia, dum id mendacium argumento aliquo lepido iuветur.

**ELOGIOS DA FUMAÇA E DA POEIRA
OFERECIDOS AOS DEUSES
ELOGIOS DA NEGLIGÊNCIA
DE M. FRONTÃO**

1. FRONTÃO AO SEU CÉSAR

1. Muitos dos leitores talvez desdenhem o assunto a partir do título: pensam que nada de sério poderia ser feito sobre a fumaça e a poeira. Tu, sem dúvidas, em virtude de teu excelente caráter, julgarás se é esta obra uma brincadeira ou se tem seu lugar. 2. Mas o assunto parece demandar uma breve introdução sobre o método de escrita, pois não existe nenhuma obra semelhante em língua latina suficientemente reconhecida, a não ser o que os poetas abordavam nas comédias ou nas farsas atelanas.³¹⁰ Aquele que se exercitar em semelhantes assuntos de escrita, há de escolher numerosas frases, organizá-las densamente, condensá-las com minúcia e nem há de acumular muitas palavras duplicadas, supérfluas; então, concluirá qualquer ideia de maneira concisa e hábil. É diferente nos discursos forenses, onde cuidamos, com zelo, para que, de vez em quando, muitas das frases se findem de forma mais dura e despojada. Mas, ao contrário, aqui, deve-se trabalhar a fim de que não se deixe nada deselegante ou desconexo, de modo que tudo, como em um fino traje, seja acabado com bainhas e cingido de franjas. Por último, convém que, como nos epigramas, os últimos versos tenham algo de luminoso: que a frase, com alguma chave ou fivela, seja fechada.

3. Em primeiro lugar, porém, deve-se buscar o encanto. Pois esse tipo de discurso não é escrito para a defesa de um homem, nem para a deliberação de uma lei, nem para a exortação de uma tropa, nem para o rompante de uma assembleia, mas para as anedotas e para o prazer. Sempre, no entanto, deve-se falar como de um assunto eminente e magnífico e assemelhar e comparar as coisas insignificantes às grandes. Logo, a maior virtude, nesse tipo de discurso, é a assertividade. Fábulas sobre deuses ou heróis devem ser introduzidas quando oportuno, assim também, versos convenientes, provérbios apropriados e mentiras engenhosamente inventadas, desde que a mentira se fundamente em algum argumento perspicaz.

³¹⁰ Para uma breve explanação sobre as farsas atelanas, cf. nota 174 do terceiro capítulo desta dissertação.

4. Cumprimis autem difficile est argumenta ita disponere, ut sit ordo eorum rite conexus. quod ille | di<v>in<us> phi<losophus> Plato Lusiam culpat in Phaedro, sententiarum ordinem ab eo ita temere permixtum, ut sine ullo detrimento prima in novissimum locum transfera<n>tur, item novissima in primum, eam culpam ita devitabimus, si divisa generatim argumenta nectemus, non sparsa nec sine discrimine aggerata, ut sunt quae per saturam feruntur, sed ut praecedens sententia in sequentem laciniam aliquam porrigat et oram praetendat: ubi prior sit finita sententia, inde ut sequens ordiatur; ita enim transgredi potius videbimur quam transilire.

5. Verum hi nonnunquam * * * * * c)³¹¹ * * * * * d) * * * * * | vanos quam peve * * * * * e) * * * * * f) * * * * * * * * * <bene laborare, quae res> est multae <operae, bene dice>re sic est quoque | sicuti bene velle ac bene precari, quae res voce animoque sine opibus perpetrantur.

6. Igitur ut quisque se benignissimum praestabit, ita is plurimos laudabit, nec tantum eos quos alii quoque laudibus ante decoraverint, verum conquiret deos et homines a ceterorum laudibus relictissimos, ibique signum benignitatis expromet. ut agricola, agrum intactum si conserat, <laboriosus est, sic> religiosi et sacerdotes, <si apud fanum desertum> vel apud fanum avium sacrificent.

7. Laudabo igitur deos infrequentes quidem a laudibus, verum in usu cultuque humano frequentissimos, Fumum et Pulverem, sine quis neque asae³¹² neque foci neque viae, quod vulgo aiunt, nec semitae usurpantur. quodsi quis hoc primum ambigit, numerandusne sit Fumus in deum numero, cogitet ventos quoque in deum numero haberi, quaeque sunt Fumo simillimae, nebulas nubesque putari deas et in caelo conspici et, ut poetae ferunt, amiciri deos nubibus, et Iovi Iunonique cubantibus nubem ab arbitris obstitisse. quod si nunc divinae naturae proprium est, nec Fumum manu prehendere nec solem queas, neque vincire neque verberare neque detinere neque, vel minimum rimae si dehiscat, excludere.

³¹¹ *m² in margine* c) variatio vel cum detrimento aliquo gratior est in oratione quam recta continuatio || d) iocularia austere, fordiora habunde dicenda || e) modo dulce illud incorruptum sit et pudicum, Tusculanum et Ionicum, id est Catonis et Herodoti || f) in omni re facilius est rationem docendi nosse quam vim agendi obtinere

³¹² Sic. O paradigma *asa, ae* corresponde a uma forma arcaica de *ara, ae* (HOUT, 1999, p. 493).

4. É sobretudo difícil, porém, dispor os argumentos de maneira que a ordem deles esteja devidamente articulada. Porque Platão, aquele divino filósofo, censura Lísias, no *Fedro*,³¹³ pela ordem das frases ter sido por ele embaralhada ao acaso, a ponto de que os primeiros elementos fossem transferidos ao último lugar e, assim também, os últimos ao primeiro, sem qualquer prejuízo. Evitaremos tal censura, se agruparmos os argumentos desconectados em classes, não dispersos nem amontoados indiscriminadamente, como são aqueles apresentados em uma miscelânea, mas de sorte que a frase precedente se alongue sobre a parte seguinte e se coloque até o seu limite: onde a primeira frase termina, que, desde aí, a seguinte comece. Dessa forma, com efeito, pareceremos mais trespassar do que passear pelo assunto.

5. [...] ³¹⁴ bem trabalhar, o que exige muitos esforços, assim como é também bem dizer, bem querer e bem rogar, coisas que são alcançadas por meio da voz e da disposição, sem auxílios outros.

6. Logo, quanto mais alguém se defender como benevolente, tanto mais elogiará muitos, não apenas os que outros antes também tiverem enchido de elogios, mas buscará os deuses e os homens mais esquecidos pelos louvores dos demais, e, nesse assunto, manifestará um sinal de sua bondade, assim como o agricultor mostra seu trabalho caso semeie um campo intocado e, igualmente, se religiosos e sacerdotes oferecem sacrifício em um templo abandonado ou afastado.

7. Elogiarei, logo, deuses de fato incomuns no que se refere aos elogios, mas os mais comuns na prática e no costume humano, a Fumaça e a Poeira, sem as quais nem os altares nem as lareiras nem as ruas nem os atalhos são usufruídos, como diz o povo. Se alguém, contudo, logo desconfia que a Fumaça seja considerada na classe dos deuses, que pense que os ventos também estão entre os deuses; e que as névoas e as nuvens semelhantes à Fumaça são pensadas deusas e, no céu, observadas; e que, como dizem os poetas, os deuses são vestidos de nuvens; e que uma nuvem impediu os olhares sobre Jove e Juno enquanto se deitavam. Assim, se isso é próprio da natureza divina, não tentes segurar com a mão nem a Fumaça nem a luz, nem prender, nem bater, nem reter, ou nem, caso a menor fresta se abra, impedir.

³¹³ Cf. Pl. *Phdr.* 262c-264e.

³¹⁴ *m² à margem c*) a *variatio*, ainda que acompanhada de alguma falha, é mais agradável no discurso do que a reta continuidade. d) os gracejos, com seriedade, devem ser ditos; as maiores gravidades, com leveza. e) de maneira suave, que aquelas coisas sejam íntegras e pudicas, tusculanas e jônicas, ou seja, ao modo de Catão e Heródoto. f) em qualquer assunto, é mais fácil conhecer o método de ensino do que obter a vontade de performar.

8. | Nou . everterunt . ran amicitiam et semia. nenu ... nt c)³¹⁵ ne quid umquam necess<e>
 haberen<t> . eobn <i>ndustr<ia>.....s .. ne . somne ... s ..
 usquequ<a>que.....eis d e n tis
 am est <negle>gentiam interdumtem . e
qu a * * e con * * * * * m * * * * l . ude e* sa
 * * * * * e * * * besse ne<g>ant .. |

2. < CAESARI SVO FRONTO >

1. a)³¹⁶ b) |
 |temperantia coercetur. volgo etiam laudata indulgentia promptam peccatis hominum veniam
 dare: nisi delicta facile intellegas, parum clementer indulgeas.

2. Quod autem quis intutam et expositam periculis negligentiam putet, mihi omne contra
 videtur, multo multoque diligentiam magis periculis obnoxiam esse. namque negligentiae haud
 quisquam magnopere insidias locat existimans etiam sine insidiis semper et ubique et ubi libeat
 negligentem hominem in proclivi fore fallere; adversus diligentis vero et circumspectos et
 exsultantis opibus fraudes et captiones et insidiae parantur. ita ferme negligentia contemptu
 tutatur, diligentia astu oppugnatur. et erratis negligentia venia paratior datur et be<ne>factis
 gratiis gratia habetur. nam praeter opinionem gratum est ceterarum rerum indiligentem
 benefacere in tempore haud neglexisse.

3. Iam illud a poetis saeculum aureum memoratum, si cum animo reputes, intellegas
 negligentiae saeculum fuisse, cum ager neg|lectus fructus uberes ferret omniaque utensilia
 negligentibus nullo negotio suppeditaret. hisce argumentis negligentia bono genere nata, deis
 accepta, sapientibus probata, virtutum particeps, indulgentiae magistra, tuta ab insidiis grataque
 benefactis, excusata in e<r>ratis et adpostremum aurea declaratur m de Favorini
 nostri pigmentis fuci quisnam appingerem<u>?³¹⁷ licet, ut quaeque mulier magis facie freta est,
 ita facilius cutem et capillum neglegere; plerisque autem, ut sese magnopere exornent,
 diffidentia formae diligentiae inlecebras creari.

³¹⁵ *m² in margine c*) nam qui nimis anxie munia conficiunt, parum amicitiae confidunt. Este trecho, na edição de Haines (1919), é entendido como parte dos *Elogios da negligência*.

³¹⁶ *m² in margine a*) laus negligentiae || b) agitavi laudes negligentiae conscribere; quae cur nondum etiam [etiam id] conscriberim (sic), ut res est, id quoque neglego

³¹⁷ Embora Hout (1988, p. 219) utilize a versão *de Favorini nostri pigmentis fuci quisnam appingerem<u>? licet [...]*, em seu comentário às cartas frontonianas publicado posteriormente, afirma que ser *appingerem<U>?* um erro de impressão e defende que devemos ler [...] *appingere? <Vide>licet [...]*. Nesse sentido, a fim de tornar nossa tradução inteligível nessa situação, seguiremos Haines (1919, p. 48), que usa *Multa de Favorini nostri pigmentis fuci quisnam appingere <pro>hibet?*.

8. [...] c)³¹⁸

Elogio da negligência³¹⁹

2. FRONTÃO AO SEU CÉSAR

1. [...] b)³²⁰ é contido pela moderação. Em geral, dar um perdão imediato às falhas dos homens é também uma tolerância elogiada: a não ser que entendas facilmente as faltas, pouco toleras com bondade.

2. Aquele, porém, que pensa que a negligência é desprotegida e exposta aos perigos, parece contrário a mim em tudo: a perigos, a diligência é muito e muito mais sujeita. Pois pessoa alguma prepara, com grande esforço, armadilhas para uma pessoa negligente, julgando que, mesmo sem ardis, sempre, em toda parte e como lhe apraz, há de enganar um homem negligente em declínio; ao passo que, contra os diligentes e os circunspectos e os contentes por seus bens, dispõem-se trapaças e emboscadas e ardis. Na verdade, a negligência, em geral, protege do escárnio e a diligência é atacada pela malícia e, aos erros causados pela negligência, um perdão mais disposto é dado e uma gratidão pelos benefícios gratuitos obtida. Contra a probabilidade, é agradável, pois, que um homem negligente nos demais assuntos não tenha descuidado de fazer o bem no momento certo.

3. Até mesmo porque, se pensas bem, entendes que aquela época de ouro louvada pelos poetas foi a era da negligência, quando o solo negligenciado oferecia frutos abundantes e provia, aos negligentes, todos os recursos necessários sem trabalho algum. Desses argumentos, evidencia-se que a negligência nasceu de uma boa linhagem, admitida pelos deuses, aprovada pelos sábios, integrante das virtudes, mestre da tolerância, protegida dos ardis e agradável quanto aos benefícios, perdoada pelos erros e, por fim, áurea [...] Pois quem nos proíbe de pintar tantas coisas com os tons avermelhados do nosso Favorino? Quanto mais confiante é uma mulher em relação a seu rosto, mais facilmente esta, dessa maneira, negligencia sua pele e seu cabelo; quanto à maioria delas, porém, os artifícios da diligência são criados pela descrença em sua própria beleza, de modo que, com grande esforço, se adornem.

³¹⁸ *m² à margem* c) porque aqueles que, com inquietude, cumprem excessivamente as obrigações, pouco confiam na amizade.

³¹⁹ Este título nos é fornecido por um escólio da segunda mão, conforme registrado na nota 316.

³²⁰ *m² à margem* b) Experimentei compor elogios da negligência. O motivo devido ao qual ainda não os compus até hoje, dado o assunto, também negligencio.

4. myrtum buxumque ceteraque tonsilia arbusta atque virgulta summa diligentia et studio radi, rigari, comi solita, humi reptare aut ibidem haud procul a solo cacumina erigere: at illas intonsas abietes neglectasque piceas caput aemulum nubibus addere. 5. non aequae diligentes ad quaerendum victum et comparandum cibum leones ut formicas esse, texendi vero araneas diligentiores esse quam Penelopam ullam vel Andromacham, et omnino tenuibus ingeniis et |

| - - hoc - - quas - - neve ob - - et voluntaris - - quod vel praecipuum vero - - tis amicitias
 - - diligentiam interdum - - | nerent bicorbath ita c eu ex ... nen os ... s .
 ac * * * q * * * * * * * * * * o n eu r
 cui res..... sca . b . n non expo
 q statuit quemadmodum bim * t mese r
 quota, oro te, portio Lucullanae her<editatis> * * n .. e * * n * *
 castum..... caesum aureo
 * * * * * * * tes n * * *

| M. FRONTONIS DE FERIIS ALSIENSIBVS

3. DOMINO MEO ANTONINO AVG.

1. Quid? ego ignoro ea te mente Alsium isse, ut animo morem gereres ibique ludo et ioco et otio libero per quattriduum universum operam dares? nec dubito quin te ad ferias in secessu maritimo fruendas ita compararis: in sole meridiano ut somno oboedires cubans, deinde Nigrum vocares, libros introferre iuberis; mox ut te studium legendi incessisset, ut te Plauto expolires aut Accio expleres aut Lucretio delenires aut Ennio incenderes, in horam istam Musarum propriam quintam; redires inde .. libris l ess mitteres; quod quis si sermonis ad te detulisset, audires, se ... in . eua, quantum poteris, <ad> litus pergeres, pauc . s par val ... a . ambires, vel si videretur, aliquam navem conscenderes, ut aethere tranquillo in alto <te> portisculorum et remigum visu audituque oblectares; actutum inde balneas peteres, corpus ad sudorem uberem commoveres, | convivium deinde regium agitates concheis omnium generum, Plautino ‘piscatu hamatili’, ut ille ait, ‘et saxatili’, altilibus veterum saginarum, matteis, pomis, bellariis, crustulis, vinis felicibus, calicibus perlucidis sine delatoria nota.

4. A murta e o buxo e outros arbustos podados e também os brotos, com a maior diligência e empenho, são acostumados a ser aparados, regados, arrumados, a rastejar na terra ou, no mesmo lugar, erguer suas copas pouco acima do solo: contudo, aqueles abetos hirsutos e pinheiros negligenciados juntam suas cabeças, semelhantes às nuvens. 5. Os leões não são igualmente diligentes às formigas em buscar víveres e poupar comida, ao passo que, na tecelagem, as aranhas são mais diligentes do que qualquer Penélope ou Andrômaca³²¹ e, por habilidades completamente irrisórias [...].

DOS FERIADOS EM ÁLSIO DE M. FRONTÃO

3. AO MEU SENHOR ANTONINO AUGUSTO

1. O quê? Ignoro eu que foste a Álsio com esta intenção de te entregar à paixão e lá te dedicar, por quatro dias inteiros, à diversão e ao gracejo e ao ócio absoluto? Não duvido de que estejas mesmo preparado para assim fruir de feriados em um retiro marítimo: que, no sol do meio dia, deitando-te, assim obedeceras ao sono, então chamarias Níger e Ihe ordenarias trazer livros logo que o desejo de ler tivesse se apoderado de ti; que te refinarias com Plauto ou te satisfarias com Ácio ou te acalmarias com Lucrécio ou te inflamarias com Ênio, à essa quinta hora, própria das Musas.³²² Logo retornarias [...] porque, se alguém tivesse levado um discurso para ti, tu ouvirias, [...] tanto quanto pudesses, levarias à costa, [...] ou se tivesses te aprazido, embarcarias em algum navio, para que te deleitasses com a vista e o som dos timoneiros e remadores, sob um pacífico céu, no mar. Logo buscarias banhos, exercitarias teu corpo até um copioso suor, então, prepararias um banquete régio com crustáceos de todas as espécies – um “peixe de anzol”, como afirma Plauto, “e um peixe de pedra”³²³ –, com aves engordadas de antigas criações, iguarias, frutas, guloseimas, biscoitos, vinhos felizes, cálices translúcidos sem a marca delatória.

³²¹ Na *Iliada*, pela voz de Heitor (Hom. *Il.* 6.456; 490-491) e de Hécuba (Hom. *Il.* 22.440-441), as habilidades tecelãs de Andrômaca são mencionadas, ao passo que, na *Odisseia* (Hom. *Od.* 2.93-105), narra-se o clássico estratagema de Penélope que, desfazendo, à noite, o que tecia do sudário de Laerte durante o dia, ludibriava seus pretendentes, tendo em vista a condição proposta.

³²² Por volta das 10h. Segundo Haines (1988, p. 5, nota 2), parece, aqui, haver uma referência a Quinto, prenome de Ênio.

³²³ Essa referência a Plauto se encontra em sua peça intitulada *O cabo (Rudens)*. Na cena, um pescador relaciona os frutos do mar pescados diariamente, dentre os quais enumera o “peixe de anzol e de pedra” (*piscatum hamatilis et saxatilis*) (Plaut. *Rud.* 2.1.10).

2. Quid hoc verbi sit, quaeras fortasse; accipe igitur: ut homo ego multum facundus et Senecae Annaei sectator Faustiana vina de Sullae Fausti cognomento ‘felicia’ appello; calicem vero ‘sine delatoria nota’ cum dico, sine puncto dico. neque enim me decet, qui sim tam homo doctus, volgi verbis Falernum vinum aut calicem acentetum appellare. nam qua te dicam gratia Alsium, maritimum et voluptarium locum et, ut ait Plautus, ‘locum lubricum’ delegisse, nisei³²⁴ ut bene haberes genio utique verbo vetere faceres animo ‘volup’? qua, malum, ‘volup’? immo, si dimidiatis verbis verum dicendum est, uti tu animo faceres ‘vigil’ (vigilias dico) aut ut faceres ‘labo’ aut ut faceres ‘mole’ (labores et molestias dico). tu umquam volup? volpem facilius quis tibi quam voluptatem conciliaverit.

3. Dic, oro te, Marce, idcircone Alsium petisti, ut in prospectu maris esurires? quid? tu Lorii te fame et siti et negotiis agendis adfligere nequibas? in apopsi | itane * * iucundiores tibi esse videntur; memini me ad vi pueros in balneis esse * * me adul<escente> * * * libellis et epistulis rescribas et nibus et subo liber * te non per v . idis certe sun .. quisque in Favonius * * ne beatus * * * graviore est i mare ipsum aiunt, ubi alcedonia sint, fieri feriatum: an alcedo cum pullis suis tranquillo otio dignior est quam tu cum tuis liberis?

4. Quantum qu i tantum qu annis Alsium delphinos ludentis in mari e .. te ferias omnes ‘atenim res plane iam postulat’, num studium? num laborem? num <sudorem> per <pe>tuum, num assidu<u>m, <num di>urnum, <num a>e<ter>num? quis arcus perpetuo intenditus? quae fides perpetuo substrictae sunt? oculi quidem coniven<d>o durant, qui uno obnixi obtutu interissent. hortus qui crebro pangitur, ope stercoris <si> | indiget, herbas et holuscula nihili procreat; frumento vero et solidis frugibus requietus ager deligitur: ubertas soli otio paratur.

³²⁴ sic. As traduções de Haines (1919) e Fleury (2003) parecem entender *nisi*, procedimento que também adotamos em nossa versão da carta frontoniana.

2. Talvez busques o que essas expressões significam; logo, aprende: eu, como homem muito eloquente e seguidor de Aneu Sêneca, chamo os vinhos Faustianos de “felizes”, pelo sobrenome de Sula Fausto; ao passo que, quando digo cálice “sem marca delatária”, refiro-me àquele sem mancha.³²⁵ Com efeito, não convém a mim, que sou um homem tão instruído, chamar o vinho Falerno ou o cálice perfeito mediante palavras comuns. Pois, com qual razão te direi que escolheste Álsio, lugar marítimo e aprazível e, como afirma Plauto, “lugar lúbrico”,³²⁶ a não ser para que, com agrado, ficasses bem e para que, segundo o termo antigo, te ocupasses do “aprazimento”?³²⁷ Com qual “aprazimento”, infeliz? Se é preciso, antes, dizer a verdade por meias palavras, tu te ocupavas das “insôn” (digo, insônias) ou te ocupavas de “trab” ou te ocupavas de “afliç” (digo, trabalhos e aflições). Tu já te “aprazeste” alguma vez? Qualquer um te reconciliaria mais facilmente com uma raposa do que com o repouso.

3. Dize, te peço, Marco, foi por isso que buscaste Álsio, para que ficasses de estômago vazio ao horizonte do mar? O quê? Tu não podias te oprimir com a fome e a sede enquanto mantinhas negócios em Lório? [...] Dizem que o próprio mar, quando os martins-pescadores procriam,³²⁸ encontra-se em férias: ou o martim é mais digno de plácido ócio acompanhado de seus filhotes do que tu de teus filhos?

4. [...] Entretanto, a circunstância agora claramente requer, por acaso, o empenho? Acaso o trabalho? Acaso o esforço perpétuo, acaso assíduo, acaso diurno, acaso eterno? Que arco está sempre entesado? Que cordas estão sempre tensionadas? Certamente os olhos que teriam perecido firmes diante de uma vista, graças às piscadelas, resistem. A horta que é plantada repetidamente, se lhe falta o poder do adubo, germina capim e ervas daninhas de nenhum valor; ao passo que uma terra descansada é escolhida pelo grão e por frutos nutritivos: pelo ócio, prepara-se a fertilidade do solo.

³²⁵ Isto é, um cálice que não revelar imperfeições ocasionadas pelo fabricante de vidro (Hout, 1999, p. 514).

³²⁶ Cf. Plaut. *Mil.* 3.2.38. Nesta passagem de *O Soldado Fanfarrão* (*Miles gloriosus*), o escravo Palestrião infere que o menino Lurcião e o servo Céledro furtam vinhos de seu senhor. Na cena, Palestrião indica perceber que os barris da adega haviam caído, ao que Lurcião responde afirmando que eles não teriam tombado, não fosse a existência de uma parte do porão que se encontrava escorregadia (*loculus lubricus*), o que, segundo Lurcião, fazia com que uma jarra, que se achava junto aos barris, fosse enchida todas as vezes em que os tonéis deslizavam. Nesse sentido, ao qualificar Álsio como um “lugar lúbrico”, é possível que Frontão esteja se referindo à dimensão festiva dessa região.

³²⁷ *Volup.* Hout (1999, p. 515) nos mostra que *volup* corresponde ao termo neutro *volupe* e é encontrado na expressão *volupe est* ou *volup est* em obras de autores do período arcaico romano.

³²⁸ As *alcedonia* se referem ao período de sete dias durante o inverno, no qual os pássaros alcedos chocam seus filhotes sobre o mar, quando as águas se encontram tranquilas (cf. *Ov. Met.* 11.745-748). A partir das fontes antigas que abordam o assunto, Hout (1999, p. 516) sintetiza que a incubação durava sete dias antes e depois do inverno e que, ocorria nos meses de maio e junho, entendendo o comentador (HOUT, 1999, p. 516), ainda, que Frontão parece pensar nessa acepção, pois, na passagem fragmentária anterior, o missivista se reporta ao Favônio (*Favonius*), vento da primavera (cf. excerto *Ep. Fer. Als.* 3.3 do texto original).

5. Quid maiores vestri, qui rem p(ublicam) et imperium Romanum magnis auctibus auxerunt? proavus vester summus bellator tamen histrionibus interdum sese delectavit et praeterea potavit satis strenue; tamen eius opera populus Romanus in triumphis mulsum saepius bibit. avom item vestrum, doctum principem et navom et orbis terrarum non regendi tantum, sed etiam perambulandi diligentem, modulorum tamen et tibicinum studio devinctum fuisse scimus et praeterea prandiorum opimorum esorem optimum fuisse. iam vero pater vester, divinus ille vir, providentia, pudicitia, frugalitate, innocentia, pietate, sanctimonia omnis omnium principum virtutes supergressus, tamen et palaestram ingressus est et hamum instruxit et scurras risit. a)³²⁹

6. Nihil de Caio Caesare dico acerrimo Cleopatrae hoste, nihil de Augusto Liviae viro. Romulum ipsum urbis huius conditorem, cum hostium ducem manu comminus conserta obruncavit cumque spolia opima | Feretrio fixit, scilicet tenui victu usum putas? profecto neque esuriens quisquam neque abstemius animum induxisset virgines adultas de spectaculis rapere. quid? Numa senex sanctissimus nonne inter liba et decimas profanandas et suovetaurilia mactanda aetatem egit epulorum dictator, cenarum libator, feriarum promulgator? saturatum et feriatum dico eum. n<um tu> esurialis ferias celebras? nec Chrysippum tuum praeteribo, quem quotidie ferunt madescere solitum et pleraque de prelo vina satis prompta respersisse examine referto. Socratem autem ex Socraticorum sumposiis et dialogis et epistulis existimes hominem multum scitum et facetum fuisse, Socratem intelleges Aspasiae discipulum, Alcibiadi magistrum.

7. Iam si bellum indixtei ludo, otio, satietati, voluptati, at tu dormi saltem quantum libero homini satis est. intensius ad supremam requies sine si vix alias .. re .. mente lucernuidi cras ain tandem: si ignem de caelo nemo surrupuisset a)³³⁰, sol non esset tibi satis ad iudicandum?

³²⁹ *m² in margine* a) Traianus histrionibus delectatus et vino; Hadrianus modulorum et tibicinum studio devinctus fuit; Antoninus et palaestram ingressus est et theatrum instruxit et scurras risit

³³⁰ *m² in margine* a) <P>ro<metheus>

5. E os vossos ancestrais que engrandeceram a república e o governo romano com melhorias ilustres? Ainda assim, o vosso bisavô, o mais belicoso, deleitou-se, às vezes, com comediantes e, além disso, embebeu-se com vontade o bastante; ainda assim, graças ao seu esforço, o povo Romano bebeu doces vinhos durante os triunfos constantemente. Assim também, sabemos que o vosso avô, governante instruído e atento não apenas em reger o mundo, mas também diligente em, por ele, caminhar, dedicou-se, mesmo assim, ao estudo das músicas e dos flautistas e, principalmente, foi um excelente apreciador de fartas refeições. Ademais, o vosso pai, aquele divino homem, superou, em cautela, recato, moderação, inocência, devoção, pureza, todas as virtudes de todos os governantes e, mesmo assim, frequentou o ginásio e iscou anzóis e riu-se dos bufões. a)³³¹

6. Nada digo sobre Caio César, o mais terrível inimigo de Cleópatra, nada sobre Augusto, o marido de Lúvia. Achas que o próprio Rômulo, fundador desta cidade, após ter matado o líder dos inimigos em um duelo corpo a corpo e ter oferecido, a Ferétrio, os Despojos Opimos, serviu-se, é claro, de uma magra refeição? Sem dúvidas, nem um faminto, nem um sóbrio teria cogitado sequestrar as virgens adultas dos festivais.³³² O quê? Não levou Numa, o mais puro ancião, o ditador dos banquetes, o libador dos jantares, o promotor dos feriados, sua vida entre oferecer libações e tributos e celebrar suovetaurílias?³³³ Declaro-o saciado e descansado. Acaso tu celebras os feriados dos famintos? Não omitirei o teu Crísipo que, dizem, costumava se embebedar todos os dias e derramar o bastante, na cheia medida, a maior parte dos vinhos tirados da prensa. Dos banquetes e dos diálogos e das cartas socráticos, perceberás, porém, que Sócrates foi um homem muito sábio e divertido – Sócrates, entenderás, seguidor de Aspásia, mestre de Alcibíades.

7. Agora, se declaraste guerra à diversão, ao ócio, à saciedade, ao prazer, ao menos, porém, dorme o quanto é suficiente para um homem livre. [...] se ninguém tivesse roubado o fogo do céu, a)³³⁴ o sol não teria sido, para ti, o bastante para os afazeres judiciais?

³³¹ *m² à margem* a) Trajano deleitou-se com comediantes e vinho; Adriano dedicou-se ao estudo das músicas e dos flautistas; Antonino frequentou o ginásio e preparou um teatro e riu-se dos bufões.

³³² Nesse excerto, Frontão se remete ao rapto das sabinas. Tito Lúvio (*Ab Urbe Condita*, 1.9) nos conta que, carecendo a população romana de mulheres, que assegurariam o surgimento de novas gerações, a sucessão do poder estava impossibilitada. Diante disso, Rômulo enviou legados aos povos fronteiriços em busca de alianças e casamentos possíveis. Como seu pedido não foi acolhido em parte alguma, o líder preparou uma vingança: arquitetou uma festividade em honra ao deus Netuno e convidou os habitantes vizinhos, dos quais os sabinos marcaram forte presença, o que permitiu com que, a partir de um sinal, os jovens romanos raptassem as virgens sabinas durante o espetáculo.

³³³ As *suovetaurilia* (de *sus*, *ovis* e *taurus*) eram, como já sugere o termo, sacrifícios de porcos, ovelhas e touros.

³³⁴ *m² à margem* a) Prometeu

ne<c> cum animo tuo reputas cotidiano te mendacio adstringi, cum te diem cognitioni dare ais et nocte cognoscis, | reum sive condemnes sive absolvas mendax futurus? si quempiam condemnas, ‘parum cavisse videtur’ ais: istuc quidem, si lucernae removeantur, nihil videri poterit. 8. at tu, obsecro, vel ioco vel serio te exorari a me patere, ne te somno defrudes utique terminos diei et noctis serves. agere de finibus avide et graviter deos claros et nobiles, Vesperum et Luciferum, puta. utriusque demonstrationem sui quisque limitis ostendunt. horum cognitioni interesse postulat Somnus, nam se quoque ad finem esse negotio et attingi iniuria ait. vellem autem tantum mihi vigoris aut studii adesse, quantum adfuit cum illa olim nugalia conscripsi ‘Laudem fumi et pulveris’. ne ego somni laudem ex summis opibus conscripsissem! Nunc quoque, si tibi fabulam brevem libenti est audire, audi:

9. d)³³⁵ Iovem patrem ferunt, cum res humanas a primordio conderet, aevum vitae medium uno ictu percussum in duas partes undique pariter diffidisse, partem alteram luce, alteram tenebris amicisse et diem noctemque appellasse, noctique otium, diei negotium tradidisse. tum Somnus necdum natus erat et omnes pervigiles aetatem agebant, sed quietas nocturnas vigilantibus pro somno nox ut lex | erat promulgata. paulatim deinde, ut sunt ingenia hominum inquieta et agitandi ac turbandi cupida, noctes diesque negotiis exercebant, horam otio nullam impertabant. tum Iovem ferunt, ubi iam iurgia et vadimonia nocturna sisti et noctes quoque comprehendari videat, cum corde suo agitasse de suis germanis fratribus unum praeficere, qui nocti atque otio hominum curaret. Neptunum multas et graves curas maritimas causatum, ne fluctus terras totas cum montibus obruerent neve coorti tum venti cuncta funditus percellerent, silvas et sata radicibus haurirent. Ditem quoque patrem causatum multa opera multaque cura templa infera aegre coerceri, amnibus et paludibus et stagnis Stygiis Acheruntem aegre commoeniri, canem denique custodem apposuisse umbris territandis, quae aufugere ad superiores cuperent, eique canis trinas latrandi fauces ac trinos hiatus trina<s> que dentium formidines addidisse.

³³⁵ *m² in margine d)* fabula de Somno

Nem percebes, contigo mesmo, que estás submisso a uma fantasia diária quando afirmas que concedes o dia à instrução e instruis à noite? Que, quer condenes o réu, quer o absolves, estás fadado a ser um fingidor? Se condenas alguém, afirmas “parece ter se precavido pouco”: quando, na verdade, se as luzes fossem removidas, nada poderia ser visto. 8. Mas tu, imploro, deixa-te ser por mim persuadido, ou por graça ou a sério, para que não te prives do sono e que respeites as divisões dos dias e das noites. Imagina que deuses ilustres e reconhecidos, a Noite e o Dia, advogam ávida e intensamente sobre suas fronteiras. Cada qual apresenta uma descrição dos seus limites próprios. O Sono pleiteia que intervenha no processo deles, pois também afirma que está familiarizado com o caso e que é atingido pela injustiça. Gostaria, porém, de ter, para mim, tanto do vigor ou do empenho como antes tive quando escrevi aquelas pilhérias, *O Elogio da fumaça e da poeira*. Tivesse eu escrito um elogio do sono no auge de meus esforços! Agora, se é de teu agrado ouvir uma breve fábula, ouve:

9. d)³³⁶ Dizem que Júpiter Pai, quando, no princípio, estava criando as matérias humanas, repartiu, com um só golpe, o tempo médio da vida em duas partes inteiramente iguais. Uma parte, vestiu com a luz, a outra, com a escuridão, chamou-as de dia e de noite e confiou à noite o ócio; ao dia, o trabalho. Então, o Sono ainda não havia nascido e todos levavam a vida despertos, mas, em vez do sono, o silêncio noturno tinha sido promulgado aos acordados, como uma lei, durante a noite. Em seguida, como são inquietos os espíritos dos homens e propensos à agitação e à tribulação, eles, pouco a pouco, usavam as noites e os dias para o trabalho, não separavam nenhum tempo para o ócio. Então, dizem que Júpiter, quando, logo que vê estabelecidas querelas e obrigações noturnas e, ainda, que se prolongam as noites, ocupou-se, em seu coração, de escolher um único de seus próprios irmãos que olhasse pela noite e pelo ócio. Netuno alegou inúmeras e sérias ocupações marítimas para as ondas não varrerem todas as terras junto às montanhas e, então, os ventos soprados não abalarem inteiramente todas as coisas e tomarem as florestas e as searas pela raiz. Dis Pater também alegou que, por muito trabalho e muito cuidado, os templos inferiores foram arduamente contidos; que o Aqueronte foi fortificado arduamente com torrentes e pântanos e lagos Estígios; que, por fim, havia posicionado um cão de guarda para aterrorizar as sombras que buscassem fugir em direção aos mortais, e que, a este cão, havia dado uma tripla garganta para ladrar e uma tripla bocarra e um terror triplo de dentes.

³³⁶ *m*² à margem d) fábula sobre o Sono

10. tum Iovem deos alios percontatum animadvertisse gratiam vigiliae aliquantum pollere: lunonem plerosque partus nocturnos ciere, Minervam artium atque artificum magistram | multum vigilari velle, Martem nocturnas eruptiones et insidias mature locare, Venerem vero et Liberum multo maxime pernoctantibus favere. capit tum consilium Iuppiter Somni procreandi eumque in deum numerum adsciscit, nocti et otio praeficit eique claves oculorum tradit. herbarum quoque sucos, quibus corda hominum Somnus sopiret, suis Iuppiter manibus temperat; securitatis et voluptatis herbae de caeli nemore advectae, de Acheruntis autem prateis leti herba petita. eius leti guttam unam aspersione minimam, quanta dissimulantis lacrima esse solet. ‘hoc’, inquit, ‘suco soporem hominibus per oculorum repagula inriga: cuncti quibus inrigaris ilico fusi procumbent proque mortuis immobiles iacebunt. Tum tu ne timeto, nam vivent et paulo post, ubi evigilaverint, exsurgent.’ 11. post id Iuppiter alas, non ut Mercurio talares, sed ut Amori umeris exaptas Somno adnexuit: ‘non enim te soleis ac talari ornatu ad pupulas hominum et palpebras incurrere oportet, curruli strepitu et cum fremitu equestri, sed placide et clementer pinnis teneris in modum hiru|dinum advolare nec ut columbae alis plaudere.’ 12. ad hoc, quo iucundior hominibus Somnus esset, donat ei multa somnia amoena, ut, quo studio quisque devinctus esset, ut histrionem in somnis fautor spectaret, ut tibicinem audiret, ut aurigae agitandi monstraret, milites somn<i>o vincerent, imperatores somnio triumpharent, peregrinantes somnio redirent, ea somnia plerumque ad verum convertunt.

13. Igitur, Marce, si quo tibi somnio hinc opus est, censeo libens dormias tantisper dum quod cupis quodque exoptas vigilantibus tibi obtingat.

10. Então, tendo Júpiter inquirido outros deuses, notou que a afeição ao despertar prevalecia um tanto: que Juno induzia muitos e noturnos partos; que Minerva, mestra das artes e dos artífices, queria muito que se ficasse acordado; que Marte oportunamente dispunha ataques e ardis noturnos; que sobretudo Vênus e Líber eram certamente os mais favoráveis aos notívagos. Júpiter toma, então, a decisão de criar o Sono e o acrescenta entre o número dos deuses, confia-lhe o ócio e à noite e lhe entrega as chaves dos olhos. Júpiter, com as suas próprias mãos, também mistura as seivas das ervas por meio das quais o Sono entorpece os corações dos homens; as ervas do sossego e do prazer foram extraídas do bosque celeste, mas, dos prados de Aqueronte, foi retirada a erva da morte. Ele borrifou uma única gota ínfima dessa morte, como costuma ser a lágrima de alguém que a está escondendo. “Com esta seiva”, diz, “instila, nos homens, ao longo dos portais dos olhos, o torpor: todos, nos quais o instilar, imediatamente deitarão prostrados e descansarão imóveis, tal como os mortos. Mas não temas, pois eles hão de viver e, logo, quando despertarem, se levantarão”. 11. Depois disso, Júpiter anexou asas ao Sono, não como as talaras, a Mercúrio, mas como as implantadas nos ombros, a Amor: “Pois é oportuno que não corras, com as sandálias e o adereço talar, até as pupilas e as pálpebras dos homens, com o barulho de um carro e um relinchar equestre, mas que, com plumas delicadas, voes plácida e brandamente ao modo das andorinhas e não como batem as asas dos pombos.” 12. Além disso, para que o Sono fosse mais agradável aos homens, Júpiter lhe dá muitos ternos sonhos, conforme o desejo ao qual cada um se vincula: que o patrono visse, em sonhos, um comediante, ouvisse um flautista, que indicasse o caminho ao cocheiro; que os soldados, em sonho, vencessem; que os generais, em sonho, triunfassem; que os viajantes, em sonho, voltassem. Esses sonhos, em sua maior parte, tornam-se realidade.

13. Logo, Marco, se, de agora em diante, precisas de algum sonho, aconselho que durmas à vontade por enquanto, até que o que desejas, seja lá o que for que buscas, aconteça para ti, quando desperto.