

O amor insano de Propércio em diálogo com a filosofia moral**

RESUMO

Este trabalho propõe uma leitura da obra de Propércio fundada na vertente da filosofia que considera as paixões uma doença e prescreve uma terapia filosófica. A presença da filosofia em Propércio não é julgada relevante; diante disso, esta leitura representa um objetivo desafiador. Tal investigação apoia-se em essência nos textos filosóficos de Cícero, sobretudo nos treze capítulos iniciais das *Tusculanae disputationes*. Aplicado aos poemas de Propércio, esse instrumental teórico fundamenta inicialmente o exame da paixão erótica, da ira e da noção de “ultrapassagem do limite” (*modus*) e depois o da busca de cura para a “doença” elegíaca e o de um recurso à filosofia como medicina da alma. Os resultados reforçam a hipótese de a filosofia moral ser um importante elemento para a caracterização da elegia amorosa latina em geral e para a obra de Propércio em particular.

Palavras-chave: Propércio; elegia amorosa latina; filosofia moral.

ABSTRACT

This work proposes a reading of Propertius' poems founded in the area of philosophy that considers the passions a disease and prescribes a philosophical therapy. The presence of philosophy in Propertius is not deemed relevant; that's why this reading is a challenging aim. This research relies essentially on philosophical texts of Cicero, particularly in the early thirteen chapters of the *Tusculanae disputationes*. Applied to Propertius' poems, this theory initially bases the examination of the erotic passion, the anger and the notion of “exceeding the limit” (*modus*), and after it bases the search of cure for the elegiac “disease” and an appeal to philosophy as medicine of the soul. The results support the hypothesis that the moral philosophy is an important element for the characterization of Latin love elegy in general and for Propertius' poems in particular.

Keywords: Propertius; Latin love elegy; moral philosophy.

* Professor da Universidade Federal do Ceará. Email: ediletras@hotmail.com

** Este trabalho resulta de uma pesquisa desenvolvida no estágio pós-doutoral realizado na Université de Paris-Sorbonne – Paris IV em 2012-2013, sob a supervisão de Hélène Casanova-Robin, com financiamento da CAPES (Proc. n° 5515/12-2).

Loucura, filosofia e poesia... Essas palavras suscitam uma instigante leitura da obra de Sexto Propércio (c.50-15 a.C.). Neste texto, consideramos elegias desse autor por um ponto de vista filosófico: a concepção de paixão como doença da alma e uma possibilidade de cura prescrita pela filosofia.

A relação entre medicina e filosofia na Grécia antiga é profícua e amplia-se à medida que se desenvolve uma vertente ética na filosofia; Martha Nussbaum (1994, p. 14) a resume de forma expressiva:

Filosofia cura doenças humanas, doenças produzidas por falsas opiniões. Seus argumentos são para a alma o que os remédios do doutor são para o corpo. Eles podem curar e devem ser avaliados em termos de seu poder de cura. Assim como a arte médica faz progressos em favor de um corpo em sofrimento, a filosofia faz em favor da alma em aflição. Corretamente compreendida, não é nada menos do que a arte de viver da alma (*techne biou*). Essa configuração geral da tarefa da filosofia é comum às três principais escolas helenísticas, tanto na Grécia quanto em Roma.¹

Vejamos alguns autores e obras que exemplifiquem tal vertente terapêutica, em especial nos arredores da época de Propércio. O estoico Crisipo (c.280-207 a.C.) escreve um tratado sobre as paixões e sua cura em quatro livros (Περὶ παθῶν, *SVF* III.456-490). Mais perto de Propércio e em solo italiano, o epicurista Filodemo de Gádara (c.110-40/começo dos anos 30 a.C.) emprega de modo sistemático em seus tratados de ética a noção de paixões como doenças e a de uma terapêutica filosófica². Contemporâneo de Filodemo e também epicurista, Lucrécio (c.99-94-55-50? a.C.), ainda que não componha um tratado, aborda o amor como doentia paixão no quarto livro do *De rerum natura* (v. 1030-1208) e “prescreve uma terapia”. E ainda mais próximo de Propércio, Cícero (106-43 a.C.) aplica-se a essa vertente terapêutica nos últimos anos de vida, quando Roma e sua situação pública e privada inspiram cuidados: na guerra civil dos anos 40 a.C., Cícero e os demais aliados de Pompeu são derrotados por Júlio César, o que põe os ideais republicanos em risco e o afasta da vida política; em 46 a.C., divorcia-se de Terência (com quem esteve casado por 30 anos) e contrai novo matrimônio com uma jovem chamada Publília, o qual não dura um ano; em fevereiro de 45 a.C., falece sua filha, Túlia, em decorrência de um parto complicado – a criança também não sobrevive. Diante desse ruir do mundo público e do privado, Cícero volta-se para o estudo e para a composição de obras filosóficas (cf. *De diuinatione* II.1-4), não apenas à procura de uma nova maneira de lutar por Roma mas também à procura de uma terapia para

¹ Philosophy heals human diseases, diseases produced by false beliefs. Its arguments are to the soul as the doctor's remedies are to the body. They can heal, and they are to be evaluated in terms of their power to heal. As the medical art makes progress on behalf of the suffering body, so philosophy for the soul in distress. Correctly understood, it is no less than the soul's art of life (*techne biou*). This general picture of philosophy's task is common to all three major Hellenistic schools, at both Greece and Rome.

² A esse respeito, conferir o livro de Voula Tsouna (2007), sobretudo os capítulos 3 (“Analysis and Treatment: Methodological and Epistemological Prolegomena”) e 4 (“Therapeutic Tactics”).

seu sofrimento (cf. *Ep. ad Att.* 12.18, 12.20, 12.21, 12.40); dentre as composições desse período, no que tange a uma função terapêutica da filosofia, destacam-se uma *Consolatio* (perdida) e as *Tusculanae disputationes*, na qual lemos: *Est profecto animi medicina, philosophia* (“Há sem dúvida uma medicina da alma, a filosofia”, III.6)³. E, concluindo esta exemplificação, citemos Sêneca (4 a.C.-65 d.C.), que mostra essa vertente ainda em curso depois da época de Propércio. No *De ira*, o livro I e mais ou menos a metade do II discutem a ira; o restante do livro II e o III prescrevem uma terapia; em II.18, utilizando o paralelo com a medicina, Sêneca passa da paixão para sua cura: *quoniam quae de ira quaeruntur tractauimus, accedamus ad remedia eius*⁴ (“Uma vez que abordamos o que se pretendia a respeito da ira, passemos a seus remédios”⁵).

Apresentada essa vertente ética e exemplificada nos arredores da época de Propércio, investiguemos se dela há traços na obra desse autor.

No livro *The Roman Philosophers: from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius* (2002), Mark Morford dedica o quinto capítulo (p. 124-152) ao exame de poetas augustanos que dialogam com a filosofia de modo mais significativo:

As ambiguidades enfrentadas pelos filósofos são em especial evidentes nas obras dos grandes poetas augustanos. Dois deles, Horácio e Virgílio, encontram-se próximos de Augusto através da patronagem de seu conselheiro principal, Mecenas. (p. 129)⁶.

Nesse capítulo, Morford estuda “apenas” Virgílio, Horácio, o Ovídio das *Metamorfoses* e Manílio; para nossa leitura, dois aspectos merecem maior atenção: primeiramente, o fato de poetas augustanos refletirem questões filosóficas; em segundo lugar, o fato de Propércio não figurar nessa lista de Morford. Com efeito, nosso elegíaco não é considerado um autor muito inclinado à filosofia; isso aumenta e valoriza nosso desafio de lê-lo por um prisma filosófico.

Embora não seja incluído nesse estudo de Morford, Propércio é contemporâneo de Virgílio e Horácio, e os três integram o mesmo círculo literário, o de Mecenas, afeito ao epicurismo, que conta ainda com a participação de L. Vário Rufo (c.70-15 a.C.), autor de um poema didático-filosófico intitulado *De morte* (perdido). Propércio, portanto, faz parte de um círculo de poetas que exploram a filosofia; resta saber se ele também a cultivava significativamente em sua obra. Para tanto, consideremos sua poesia com base em textos da vertente ética há pouco delineada. O alicerce teórico para essa consideração compõe-se em essência de textos de Cícero, com destaque para os treze capítulos iniciais do

³ Cf. Alberto González, “La filosofía como terapia del alma” (CICERÓN, 2005, p. 73-76).

⁴ Os destaques em negrito nos textos latinos são nossos.

⁵ As traduções dos textos em prosa gregos e latinos são nossas.

⁶ The ambiguities faced by the philosophers are especially obvious in the works of the great Augustan poets. Two of them, Horace and Virgil, were themselves close to Augustus through the patronage of his principal adviser, Maecenas.

livro III das *Tusculanae disputationes*. Convém deixar claro que esta leitura constitui apenas uma amostragem do diálogo da obra de Propércio com a filosofia moral; sendo assim, julgamos adequado delimitar bem o instrumental teórico, e a escolha de Cícero para a composição desse instrumental deve-se a alguns fatores: sua obra reflete e repensa com propriedade as escolas filosóficas helenísticas; o tema proposto para este trabalho (“Sobre o riso e a loucura na filosofia antiga”) conduz a uma aproximação estoica entre paixões e loucura que Cícero discute nas *Tusculanae disputationes*; a reflexão filosófica de Cícero é a mais próxima de Propércio e evidencia que a vertente ética abordada neste texto encontra-se então em pleno vigor; e esse poeta provavelmente conhecia a obra de Cícero. Definido e justificado o instrumental teórico, passemos à sua apresentação.

Embora Cícero tenda filosoficamente para a nova Academia (ou Academia cética), nos livros III e IV das *Tusculanae disputationes* defende uma teoria estoica a respeito das paixões (as quais Cícero prefere denominar *perturbationes animi*). Destacaremos alguns pontos dessa teoria relevantes para a leitura de Propércio.

Em III.2-3 Cícero desenvolve o princípio estoico das sementes de virtude inatas (*sunt enim ingeniis nostris semina innata uirtutum*, III.2), segundo o qual nascemos com “centelhas” da natureza (*paruulos nobis dedit igniculos*), com um potencial que pode (e deveria) vir a ser virtude, mas que em geral é corrompido por falsas opiniões acolhidas ao longo da vida⁷; e os poetas surgem nessa passagem como capazes de promover degradação moral, forjar falsas opiniões: *accedunt etiam poëtae, qui, cum magnam speciem doctrinae sapientiaeque prae se tulerunt, audiuntur leguntur ediscuntur et inhaerescunt penitus in mentibus* (“Sobrevêm ainda os poetas, os quais, ao apresentarem diante de si uma grande aparência de ensinamento e sabedoria, são ouvidos, lidos e aprendidos de cor e assim ficam profundamente gravados em nossas mentes”, III.3)⁸.

Em III.5, dentre as doenças da alma, Cícero concede maior relevo à aflição (*aegritudo*) e ao desejo (*cupiditas*), sendo esta última muito significativa para a elegia amorosa latina.

Depois (III.8-11) debate a noção de que todas as *perturbationes animi* seriam *insaniae* (com o sentido de *in-saniae* (“não sãs”) e “loucura”) e expõe uma sucinta consideração semântica dos termos “*insania*” (cujo correspondente grego seria “*μανία*”), “*amentia*”, “*dementia*” e “*furor*”. Além de atrelar-se ao estoicismo⁹, essa noção é vinculada por Cícero a uma tradição romana

⁷ Cícero explana melhor esse princípio no *De finibus* (III.16-23).

⁸ Em função desse poder, a poesia desperta a atenção dos filósofos antigos; conhecemos bem as reflexões de Platão sobre a influência da poesia; os estoicos também se interessam pelo assunto, e Crisipo escreve um tratado a respeito de *Como se deve ouvir poesia* (NUSSBAUM, 1993, p. 97-149; GRAVER, 2002, p. 74-76).

⁹ O princípio estoico correspondente a essa noção é o seguinte: o sábio não seria afetado pelas *perturbationes animi*; os que não são sábios seriam afetados e, por conseguinte, estariam *insanos*. Trata-se do quarto paradoxo estoico (“*Ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται*, *omnes stultos insanire*) discutido por Cícero em *Paradoxa stoicorum* 27-32 (cf. *Lucillus* 136 (*Acad. pr.* II.136), *De finibus* IV.74, *Tusculanae* IV.54). Diógenes Laércio aborda a questão em VII.118 e 124 (πάντας τε τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι).

(*maioribus quoque nostris hoc ita uisum intellego*, III.8). E em III.11 Cícero re-mata essa noção com um detalhe significativo para nossa leitura de Propércio:

eos enim **sanos** quoniam intellegi necesse est, quorum mens motu quasi **morbo** perturbata nullo sit, qui contra **adfecti** sint, hos **insanos** appellari necesse est. itaque nihil melius quam quod est in consuetudine sermonis Latini, cum 'exisse ex potestate' dicimus **eos qui ecfrenati feruntur aut libidine aut iracundia** [...].

Pois, uma vez que devem ser julgados "sãos" aqueles cuja mente não esteja perturbada por qualquer movimento (como por uma doença), aqueles que, ao contrário, estejam afetados devem ser chamados "insanos". Diante disso, nada parece mais adequado do que o costume da língua latina de dizer 'terem perdido o controle' aqueles que são levados sem freio pela libido ou pela ira [...].

Unida à perda do controle da razão, a ideia de alguém ser levado sem freio pela libido ou pela ira é fecunda para o modo de vida do amante na elegia amorosa latina.

Expostas essas concepções, podemos aplicá-las a uma leitura de Propércio.

Dos elegíacos latinos cuja obra nos chegou, Propércio é o primeiro a conceder grande relevância à noção de *insanus amor*, a qual deve ter sido consolidada nos poemas de Cornélio Galo (69-26 a.C.); ademais, também a noção de busca de remédio para a doença da elegia amorosa deve ter sido um tema de Galo, a julgar pelo conteúdo do décimo poema das *Bucólicas* de Virgílio (*tamquam haec sit nostri medicina furoris*, v. 60)¹⁰.

O primeiro poema da obra de Propércio (programático) desafia várias caracterizações de sua elegia amorosa, dentre as quais ressaltamos algumas mais pertinentes a esta leitura. Os dois versos iniciais revelam o contágio pelo desejo ao ser capturado pelos olhos de sua *puella*, Cíntia: *Cynthia prima suis miserum me cepit ocellis, / contactum nullis ante cupidinibus* ("Cíntia, a primeira, me prendeu com seus olhinhos, / um coitado intocado por Cupidos"¹¹). Heyworth e Morwood (2011, p. 1) salientam a "metáfora de doença" construída com o termo "*contactum*". Essa enfermidade imposta pelo Amor é o desejo (*cupido*); contaminado, o poeta torna-se *improbis* (v. 4), não mais ouve conselhos (*nullo uiuere consilio*, v. 6), é tomado por um *furor* (v. 7) e vê-se ímpio (*aduersos cogor habere deos*, v. 8). Tal estado, já avesso à moral, pouco depois é caracterizado como doença (sugerindo *in-sania*): *et uos, qui sero lapsum reuocatis, amici, / quaerite non sani pectoris auxilia* ("Ou vós, que tarde vindes levantar-me, amigos, / buscai auxílio para um peito enfermo", v. 25-26). Além de asseverar o problema, esses versos desvelam uma consciência da necessidade

¹⁰ Um exame detalhado da noção de amor insano na poesia de Propércio e uma interpretação desse poema de Virgílio aparecem em SOUSA, 2011.

¹¹ As traduções de Propércio são de Guilherme Gontijo Flores (PROPÉRCIO, 2014). O texto latino de Propércio é o de editado por Heyworth (2007) – essa não é a edição usada na tradução de Guilherme Flores, quando há diferença, indicamos.

de auxílio exterior (solicitado aos amigos); essa consciência (do erro) reafirma-se no verso 35, em que o poeta aconselha evitar o mal que dele se apodera (*hoc, moneo, uitate malum*); isso reflete a perda de controle. Os versos seguintes colocam em cena outra paixão discutida pela filosofia, a ira: *fortiter et ferrum saeuos patiemur et ignes, / sit modo libertas quae uelit ira loqui* (“Com ardor suportarei ferozes ferro e fogo / para ser livre na expressão da ira”, v. 27-28).

Nesses versos já é possível constatar que a doença da elegia amorosa latina é a paixão erótica (o *in-sanus amor*); além dela, comentaremos nesta leitura a ira e a noção de ultrapassagem do limite (*modus*).

O campo semântico da ira possui 27 ocorrências na obra de Propércio, divididas entre o substantivo *ira*, o adjetivo *iratus* e o verbo *irascor*. Na elegia I.18, que exprime a dor do amante em decorrência de Cíntia o desprezar, o termo “ira” aparece ao lado de outros muito significativos para a caracterização da elegia amorosa latina (v. 13-16):

quamuis multa tibi **dolor** hic meus aspera debet,
non ita saeua tamen uenerit **ira** mea
ut tibi sim merito semper **furor**, et tua flendo
lumina deiectis **turpia** sint lacrimis.

Mesmo que minha dor te deva mil rudezas,
não será tão cruel a minha ira
para que assim eu seja a tua fúria e em pranto
as lágrimas deturpem teus olhinhos.

Em uma relação de causa e consequência, a *dor* (mental) leva à *ira*, que pode provocar um *furor* capaz de conduzir o ser a um estado *torpe*. Estamos diante de um vocabulário da filosofia moral (*dolor* (equivalente a *aegritudo*), *ira*, *furor*, *turpe*), então aplicado a uma reflexão teórica da elegia amorosa.

Para finalizar essa breve consideração da ira, comentemos uma ocorrência que mais explicitamente exhibe um plano teórico. No poema IV.5, Propércio expõe conselhos de uma lena que correspondem a uma espécie de formação de uma *puella* elegíaca; no meio deles, surge a noção de “ira útil”: *si tibi forte comas uexauerit, utilis ira: / postmodo mercata pace premendus erit*. (“Se ele arrancar os teus cabelos, usa da ira: / negociando a paz, o espremerás.”, v. 31-32)¹². A expressão *utilis ira* nos remete a uma teoria essencialmente peripatética que chega a Cícero e a Sêneca (*De ira*, em particular em III.3), segundo a qual as paixões são naturais (são contingências do ser humano) e úteis em determinadas circunstâncias, desde que sejam justas e devidamente moderadas pela razão¹³.

¹² Curiosamente, a lena ensina a *puella* a simular um descontrole, um acesso de ira, a fim de manipular o amante; em outras palavras, temos um descontrolado controlado, um uso das paixões consciente e questionável.

¹³ Essa concepção de utilidade das paixões não se encontra completamente conformada nos textos de Aristóteles, mas é possível vê-la em embrião na *Ética a Nicômaco* (conferir especialmente 1105b e 1125b); seu desenvolvimento até o estado em que chega a Cícero cabe a seguidores de Aristóteles. Tal concepção também aparece na obra de acadêmicos

Cícero a questiona nas *Tusculanae disputationes* por um prisma estoico (IV.43):

Quid, quod idem Peripatetici perturbationes istas, quas nos extirpandas putamus, non modo naturalis esse dicunt, sed etiam **utiliter** a natura dadas? quorum est talis oratio: primum multis uerbis **iracundiam** laudant, cotem fortitudinis esse dicunt, multoque et in hostem et in inprobum ciuem uehementioris iratorum impetus esse [...].¹⁴

O que dizer do fato de os mesmos peripatéticos afirmarem que essas perturbações (que julgamos devam ser extirpadas) sejam não somente naturais mas também concedidas pela natureza de modo útil? Eis o discurso deles: primeiramente, louvam a ira com muitas palavras, dizem ser a pedra de amolar da coragem e ser muito mais veemente contra o inimigo e contra o cidadão ímprobo o ímpeto daqueles tomados de ira [...].

Como empregada no poema de Propércio, a expressão *utilis ira* sugere a construção de um paralelo elegíaco para uma concepção filosófica: a ira, já defendida em I.1 como um recurso legítimo dos amantes elegíacos, avesso à moral, agora emerge em um discurso de formação que evoca uma teoria filosófica ética; a utilidade da ira emerge assim convertida para o universo da elegia amorosa – tratar-se-ia do procedimento de “conversão elegíaca”, mais comumente estudado para elementos da épica.

Abordemos outro aspecto da poesia de Propércio pertinente a esta discussão ética: sob o influxo das paixões, o amante da elegia amorosa perde o controle, ultrapassa os limites. Duas passagens da obra de Propércio possibilitam uma reflexão a esse respeito. A primeira ocorre no poema II.15, que exprime o êxtase de uma noite de amor com Cíntia; pela ótica da elegia amorosa, o verdadeiro amor seria louco e sem limites: *Errat qui finem uesani quaerit amoris. / uerus amor nullum nouit habere modum*, v. 29-30 (“*Erra quem busca o fim para um Amor insano: / o verdadeiro Amor não tem limite*”). A segunda passagem corresponde a III.19.1-4:

Obicitur totiens a te mihi nostra **libido**.
crede mihi, uobis imperat ista magis.
uos, ubi contempti **rupistis frena pudoris**,
nescitis **captae mentis habere modum**.

Em mim sempre criticas a nossa luxúria,
mas acredita – em vós é que ela impera!
Vós, quando desprezais as rédeas do pudor,
perdeis todo o limite da loucura.

posteriores (Plutarco, Περὶ τῆς ἠθικῆς 451e; Alcínioo, Διασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων XXXII.4). A esse respeito, conferir o comentário de M. Graver a *Tusculanae disputationes* IV.38-47 (GRAVER, 2002, p. 163-167).

¹⁴ Em *Lucullus* 135 (*Acad. pr.* II.135), Cícero também atribui essa concepção de utilidade das paixões ao acadêmico Crantor (c.345-290 a.C.), em um livro consolatório intitulado *De luctu*, ao qual vincula a ideia de a ira ser a “cotes fortitudinis”: *legimus omnes Crantoris ueteris Academici de luctu [...]. atque illi quidem etiam utiliter a natura dicebant permotiones istas animis nostris datas, metum cauendi causa, misericordiam aegritudinemque clementiae; ipsam iracundiam fortitudinis quasi cotem esse dicebant* (“Todos lemos o *De luctu* de Crantor, da velha Academia [...]. Eles ainda diziam que essas comoções foram dadas a nossas almas pela natureza de modo útil: o medo para se ter cautela; a compaixão e a aflição para se ter clemência; e a própria ira diziam ser uma espécie de pedra de amolar da coragem”).

Nos dois trechos, a paixão ultrapassa o limite; mas os contextos são bem distintos: em II.15 o amante exclama que o verdadeiro amor da elegia amorosa é louco e não tem limite; em III.19 a voz masculina, efetuando uma análise distanciada, transfere para a *puella* a ruptura do limite (do pudor) – e o restante do poema apresenta *exempla* de transgressões femininas.

Essa noção de *modus* pertence a uma tradição da “sabedoria popular” que atravessa a Antiguidade greco-latina; mitos, como o de Ícaro, evidenciam-na e transmitem-na no esquema *métron-hýbris-némesis*; e o texto de Cícero (*Tusculanae* III.11) há pouco exposto confirma que a tradição romana possui pensamento semelhante. Diante desse panorama, Propércio pode simplesmente manifestar uma sabedoria da tradição.

Por outro lado, se quisermos investigar essa noção a partir de um ângulo filosófico, encontraríamos o princípio da moderação nas páginas das principais escolas da Antiguidade; quanto à noção de limite em particular, seria mais característica da Academia e do Perípato¹⁵. Nessa linha, o texto de Cícero, apesar de referir uma expressão tradicional da língua latina, pertence a um contexto filosófico e relaciona a perda do controle à ação da libido ou da ira. É a *libido*, a propósito, é tema dessa última citação de Propércio (III.19.1), a qual (assim como no texto de Cícero) leva o ser a ultrapassar desenfreadamente (*ecfrenati-rupistis frena*) o limite, a perder o controle da mente (*nescitis captae mentis habere modum*).

Em outro passo das *Tusculanae*, Cícero retoma a noção de limite com o termo “*modus*”. Em III.24-25, enuncia os quatro gêneros de paixões segundo a teoria estoica; dois deles são mais significativos para o universo da elegia amorosa¹⁶, aquelas *perturbationes animi* que seriam bens segundo a opinião comum (*Tusculanae* III.24):

nam duae sunt ex opinione boni; quarum altera, **uoluptas gestiens**, id est **praeter modum elata laetitia**, opinione praesentis magni alicuius boni, altera, **cupiditas**, quae recte uel **libido** dici potest, quae est immoderata adpetitio opinati magni boni rationi non obtemperans.

Pois duas emanam da opinião do que seja o bem: uma delas é o prazer alvoroçado, isto é, uma alegria levada além da medida pela opinião de haver um grande bem presente; a outra é o desejo, que pode ser corre-

¹⁵ Em *Lucullus* 135 (*Acad. pr.* II.135), Cícero vincula a noção de *modus* à velha Academia: *mediocritates illi probabant et in omni permotione naturalem uolebant esse quendam modum* (“eles aprovavam o meio-termo e julgavam haver certo limite natural em toda comoção”). No quarto livro das *Tusculanae*, Cícero vincula essa noção aos peripatéticos: *Quocirca mollis et enervata putanda est Peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse dicunt esse, sed adhibent modum quendam, quem ultra progredi non oporteat* (“Por tal razão, a sistemática e a linguagem dos peripatéticos devem ser julgadas frágeis e sem nervos, os quais asseguram os animos serem necessariamente passíveis de perturbação, mas apõem um determinado limite, que não deve ser ultrapassado”, IV.38). O trecho das *Tusculanae* que vai de IV.38 a IV.42 expõe e questiona (por um prisma estoico) essa noção peripatética de *modus*. Diógenes Laércio (V.31) remete essa noção ao pensamento do próprio Aristóteles através de um adjetivo que combina *métron* (*modus*) e *páthos*: ἔφη δὲ τὸν σοφὸν ἀπαθῆ μὲν μὴ εἶναι, μετριοπαθῆ δέ. (“Dizia o sábio não ser um insensível às paixões, mas quem as vivencia com moderação”).

¹⁶ Os outros dois gêneros são o temor (*metus*) e o sofrimento/aflição (*aegritudo*) – este último é o tema principal do livro III.

tamente denominado libido, que constitui uma apetite de um pretensão grande bem, imoderada, não obediente à razão.

Nesse trecho a expressão *praeter modum* e o adjetivo *immoderata* reforçam a ideia de ultrapassagem do limite em contexto filosófico; e as *perturbationes* definidas (*uoluptas* e *cupiditas*) são protagonistas no modo de vida do amante na elegia amorosa latina.

Diante dessas considerações, constatamos que as passagens de Propércio que empregam o termo “*modus*” no sentido de limite para as paixões (*uesanus amor* e *libido*) podem ser interpretadas tanto à luz de uma sabedoria tradicional quanto à luz de concepções filosóficas. A união desse emprego de *modus* ao da noção de *ira* suscita a hipótese de haver um apelo à filosofia moral na elaboração do universo da elegia latina – ou ao menos em Propércio. Reforça essa hipótese o fato de eclodir na poesia desse autor o segundo estágio do estudo das paixões nas principais escolas filosóficas helenísticas: a busca de uma terapia.

Há na obra de Propércio uma reconhecida mudança no tratamento do gênero elegíaco: nos dois primeiros livros, caracteriza-se bem a elegia amorosa; no terceiro, percebe-se uma mudança na abordagem do gênero, a qual caminha para um suposto abandono da elegia amorosa (mais claro a partir de III.16¹⁷); no quarto, trabalha-se especialmente um subgênero mais elevado, etiológico, calimaquiano. Relaciona-se com essa mudança a diferença há pouco salientada entre os contextos do emprego de *modus* em II.15 e III.19.

No seio dessa mudança, observemos o poema III.21, que explicita a busca de remédios para a loucura elegíaca. Antes os versos de Propércio afirmavam: *omnes humanos sanat medicina dolores; / solus Amor morbi non habet artificem*¹⁸ (“A medicina cura toda a dor dos homens – / somente Amor não ama o seu remédio”, II.1.57-58). Nessa afirmação (da elegia amorosa), é possível entrever a relação entre medicina e filosofia moral comentada no início deste texto (sintetizada na citação de Martha Nussbaum). Operada a mudança, em III.21 Propércio então manifesta a existência de cura para os males do amor: *Magnum iter ad doctas proficisci cogor Athenas / ut me longa graui soluat amore uia* (“Devo seguir a longa estrada à culta Atenas / pra que a viagem apague um grave Amor!”, v. 1-2). Na douda Atenas, espera encontrar remédio para seu grave amor, e o cultivo da filosofia corresponde a uma terapia possível: *illic in spatiis animum emendare Platonis / incipiam aut hortis, docte Epicure, tuis*¹⁹

¹⁷ Ao comentar a elegia III.17, poema que já busca uma cura para o insano amor elegíaco, Heyworth e Morwood (2011, p. 272) mencionam uma inversão de posicionamentos elegíacos adotados nos livros I e II – inversão já perceptível em III.16.

¹⁸ O texto latino traduzido por Guilherme Flores é o seguinte: *Omnis humanos sanat medicina dolores; / solus Amor morbi non amat artificem*.

¹⁹ O texto latino traduzido por Guilherme Flores é o seguinte: *illic uel stadiis animum emendare Platonis / incipiam aut hortis, docte Epicure, tuis*.

(“Nos passos de Platão corrigirei o espírito, / ou pelos teus jardins, culto Epicuro”, v. 25-26)²⁰. A expressão *animum emendare* evoca as *perturbationes animi* e com efeito sugere uma medicina filosófica. Os dois últimos versos deste poema fortalecem a hipótese da existência de um substrato filosófico: *seu moriar, fato, non turpi fractus amore; / atque erit illa mihi mortis honesta dies* (“e eu morrerei por Fado – não por torpe Amor: / será honroso o dia dessa Morte”, v. 33-4). Os adjetivos *turpis* e *honestus* nos remetem à grande dicotomia ética das escolas filosóficas helenísticas de expressão latina (a forma substantivada *honestum* corresponde ao *καλόν*) – dicotomia bem explorada, por exemplo, no *De finibus*, de Cícero. Por esse prisma, Propércio teceria nesses versos finais uma reflexão de fato filosófica: a rejeição de um *torpe* amor e a busca de uma vida *honesta*.

Assim, se, segundo os estoicos, as *perturbationes animi* seriam loucuras (*insaniae*), a paixão erótica (*cupido, libido*) é a loucura por excelência da elegia amorosa latina, a qual ultrapassa o limite (*modus*) e acolhe outras loucuras, como a *ira*; para essa paixão o poeta procura remédios, um dos quais está em consonância com o pensamento de Cícero nas *Tusculanae* (III.6): *est profecto animi medicina, philosophia*.

E chegamos às considerações finais e as iniciamos com dois questionamentos. Propércio teria de fato recorrido à filosofia para elaborar seu universo elegíaco, discutir seus temas? Ou estaria Monford certo ao deixá-lo fora de seu estudo dos poetas augustanos que dialogam com a filosofia de modo mais significativo? Julgamos que Propércio de fato se sirva da filosofia em sua obra e que por isso Monford esteja equivocado ao não analisá-la em seu referido estudo.

Há, todavia, um atenuante para a difícil percepção da filosofia em meio elegíaco. Diferentemente de outros gêneros, a elegia não discute questões filosóficas como elas aparecem em textos filosóficos, ela as disfarça, as subverte, – usando o jargão dos estudiosos desse gênero – ela converte praticamente tudo ao seu universo. Por isso, não é tão fácil reconhecer filosofia sob vestes elegíacas.

Por outro lado, não é difícil supor que a filosofia moral subjaza à elegia latina, e desde seus primeiros passos. Ora, o título do livro que Partênio de Niceia (séc. I a.C.) dedica a Cornélio Galo (com histórias que este deveria verter em versos épicos ou elegíacos) é justamente Ἐρωτικὰ παθήματα; com isso, talvez Partênio tenha inserido Galo e a futura elegia latina no reino das paixões, alicerçadas na filosofia moral helenística, com o binómio doença-terapia – aliás, é isso que sugere o décimo poema das *Bucólicas* de Virgílio.

²⁰ A investigação de possíveis remédios oferecidos pelas escolas platônica e epicurista não cabe neste texto; porém não é matéria abandonada, com efeito corresponde a um estudo mais abrangente (em curso) do diálogo da poesia e Propércio com a filosofia (moral).

Ademais, se a elegia não se voltasse para a filosofia moral, esta certamente se voltaria para a elegia amorosa latina ao considerar a possibilidade de os poetas disseminarem falsas opiniões. Ora, se poetas como Homero, Hesíodo, Virgílio, Horácio... que em geral abordam assuntos elevados, podem incutir falsas opiniões, o que dizer daqueles que praticam a elegia amorosa, a qual se afirma contrária à moral? Sim, essa poesia, com um potencial de grande aceitação popular, seria aos olhos da ética passível de severa crítica.

Essas considerações consolidam a hipótese de que as teorias morais seriam particularmente importantes para os elegíacos latinos: a fim de caracterizar a elegia amorosa, eles deveriam estudar tais teorias (a da tradição e as das escolas de filosofia); e, caso desejassem sair da elegia amorosa, a filosofia ofereceria tanto o tema quanto a terapia.

Ao menos quanto ao caso de Propércio, embora limitada, esta leitura descortina significativos pontos de contato entre elegia e filosofia moral: em seus poemas termos, temas e concepções filosóficas vêm à tona; e, insinuando um diálogo mais sistemático, neles percebemos a concepção de as paixões serem doenças e de a filosofia ser uma medicina da alma.

Referências bibliográficas

BRUNSCHWIG, Jacques; NUSSBAUM, Martha C. (Ed.). *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

CICERÓN. *Disputaciones Tusculanas*. Introducción, traducción y notas de Alberto M. González. Madrid: Gredos, 2005.

GRAVER, Margaret. *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

HEYWORTH, S. J. *Sexti Properti Elegos*. Critico apparatus instruxit et edidit S. J. HeyWorth. New York: Oxford University Press, 2007.

_____. MORWOOD, J. H. W. *A Commentary on Propertius Book 3*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MONFORD, Mark. *The Roman Philosophers: from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*. London: Routledge, 2002.

NUSSBAUM, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____, "Poetry and the passions: two Stoic views", in BRUNSCHWIG; NUSSBAUM, 1993, p. 97-149.

PROPÉRCIO. *Elegias de Sexto Propércio*. Organização, tradução, introdução e notas de Guilherme Gontijo Flores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

SOUSA, Francisco Edi de O., "A Vênus insana de Propércio", *Fragments* 22, 2011, p. 63-70.

TSOUNA, Voula. **The Ethics of Philodemus**. Oxford: Oxford University Press, 2007.