

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB

JAYNNOÃ FERNANDO SILVA LOPES

ETIMOLOGIA ESTOICA: PRINCÍPIOS E PROPÓSITOS
ANÁLISE DE TESTEMUNHOS DE CÍCERO E DE LAÉRCIO

JOÃO PESSOA
2021

JAYNNOÃ FERNANDO SILVA LOPES

ETIMOLOGIA ESTOICA: PRINCÍPIOS E PROPÓSITOS
ANÁLISE DE TESTEMUNHOS DE CÍCERO E DE LAÉRCIO

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título acadêmico de Mestre em Letras pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Alcione Lucena de Albertim.

JOÃO PESSOA
2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

L864e Lopes, Jaynnoã Fernando Silva.

Etimologia estoica, princípios e propósitos : análise
de testemunhos de Cícero e de Laércio / Jaynnoã
Fernando Silva Lopes. - João Pessoa, 2021.
111 f.

Orientação: Alcione Lucena de Albertim.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Etimologia. 2. Estoicismo. 3. Filosofia estoica. 4.
História da gramática. I. Albertim, Alcione Lucena de.
II. Título.

UFPB/BC

CDU 81'373.6(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO(A) ALUNO(A)
JAYNNOÃ FERNANDO SILVA LOPES

Aos vinte dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e um, às dez horas, realizou-se, pela Plataforma Google Meet: meet.google.com/xdx-rhwn-nox a sessão pública de defesa de Dissertação intitulada: “**A ETIMOLOGIA ESTOICA: PRINCÍPIOS E PROPÓSITOS, ANÁLISE DOS TESTEMUNHOS DE CÍCERO E DE LAÉRCIO**”, apresentada pelo(a) aluno(a) Jaynnoã Fernando Silva Lopes, que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de MESTRE EM LETRAS, área de Concentração em Literatura, Cultura e Tradução, segundo encaminhamento da Profª Drª Daniela Maria Segabinazi, Coordenadora do Programa de Pós- Graduação em Letras da UFPB e segundo os registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação da Pós- Graduação. O(A) professor(a) Doutor(a) Alcione Lucena de Albertim (PPGL/UFPB), na qualidade de orientador(a), presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte os Professores Doutores Willy Paredes Soares (UFPB) e Viviane Moraes de Caldas (UFCG). Dando início aos trabalhos, o(a) Senhor(a) Presidente Alcione Lucena de Albertim convidou os membros da Banca Examinadora para comporem a mesa. Em seguida, foi concedida a palavra ao(à) mestrando(a) para apresentar uma síntese de sua dissertação, após o que foi arguido pelos membros da Banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final, ao qual foi atribuído o seguinte conceito: APROVADO. Proclamados os resultados pelo(a) Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, eu, Alcione Lucena de Albertim (Secretária *ad hoc*), lavrei a presente ata que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

João Pessoa, 20 de agosto de 2021.

Parecer:

A banca aprovou por unanimidade o trabalho apresentado, levando em consideração aspectos importantes como a originalidade da pesquisa, a excelência da escrita e o posicionamento crítico e argumentativo.

Alcione Lucena de Albertim

Profª. Drª. Alcione Lucena de Albertim
(Presidente da Banca)

Willy Paredes Soares

Prof. Dr. Willy Paredes Soares
(Examinador)

Viviane Moraes de Caldas

Profª. Drª. Viviane Moraes de Caldas
(Examinadora)

Jaynnoã Fernando Silva Lopes

Jaynnoã Fernando Silva Lopes
(Mestrando)

JAYNNOÃ FERNANDO SILVA LOPES

ETIMOLOGIA ESTOICA: PRINCÍPIOS E PROPÓSITOS
ANÁLISE DE TESTEMUNHOS DE CÍCERO E DE LAÉRCIO

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título acadêmico de Mestre em Letras pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Alcione Lucena de Albertim.

João Pessoa, 20 de agosto de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Willy Paredes Soares – UFPB

Examinador

Prof. Dr. Milton Marques Júnior – UFPB

Suplente

Prof.^a Dr.^a Viviane Moraes de Caldas – UFCG

Examinadora

Prof. Dr. José Amarante Santos Sobrinho – UFBA

Suplente

Prof.^a Dr.^a Alcione Lucena de Albertim – UFPB

Orientadora

Λέγει αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος, τί ἐστὶν ἀλήθεια;

(Κατὰ Ἰωάννην 18, 38)

Disse-lhe Pilatos: “que é verdade?”

(Evangelho segundo João 18, 38)

Resumo

É nosso intento, por este trabalho, identificar, a partir de testemunhos de Cícero e de Diógenes Laércio, os princípios e os propósitos da prática etimológica na filosofia estoica, interpretando duas ocorrências suas a partir das concepções filosóficas da escola. Servirão a este escopo tanto o discurso de Balbus no segundo livro *Da natureza dos deuses (De Nat.)*, de Cícero, quanto o testemunho de Diógenes Laércio acerca dos estoicos em seu *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres (Vitae Philos.)*. Em ambos os trechos, dão-se etimologias de teônimos com o fim de demonstrar a sentença teológica da escola. A fim de distinguir o lugar dos estoicos no avanço da abordagem etimológica das palavras, também se faz mister remeter aos passos que a mesma abordagem dera até antes do Período Helenístico. Para isso, apresentar-se-á na primeira seção o uso da etimologia nos escritores gregos que precederam cronologicamente os estoicos, agrupando-os em duas fases: a da etimologia poética – compreendendo desde Homero até os tragediógrafos – e a da etimologia filosófica, desde Platão. Busca-se, assim, oferecer uma contribuição aos estudos de história da Gramática, da qual a etimologia era considerada parte na Antiguidade. Por outro lado, far-se-á necessário explorar os aspectos da doutrina estoica que auxiliarão na compreensão de seu uso da etimologia, de modo a ressaltar as concepções físicas e lógicas que nele estão ensejadas; disso ocupar-se-á a segunda seção. Finalmente, propõem-se na última seção uma tradução e uma análise de *De Nat.* II, 63-71, e de *Vitae Philos.* VII, 147.

PALAVRAS-CHAVE: Estoicismo; Etimologia; História da Gramática.

Abstract

It is the objective of this work to identify, based on testimonies of Cicero and Diogenes Laërtius, the principles and the purposes of the use of the etymology in the Stoic doctrine, analyzing two of its occurrences based on the philosophical concepts of this particular school. It will be used both the speech of Balbus in the second book of Cicero's *On the Nature of Gods* (*De Nat.*), and also the testimony of Diogenes Laërtius about the Stoics in his *Lives of the Eminent Philosophers* (*Vitae Philos.*). In both excerpts, are used etymologies of gods' names with the objective to demonstrate the theological sentences from this particular school. To distinguish the manner the Stoical advanced in the etymological approach of the words, it was also made necessary to analyze the same approach made before the Hellenistic Period. For this, the first section will present the use of etymology in the Greek writers who chronologically preceded the Stoics, grouping them into two phases: that of poetic etymology – comprising from Homer to the tragediographers – and that of philosophical etymology, since Plato. Considering all this, we are searching to offer a contribution to the studies of the History of Grammar, from which the etymology was part of in Ancient Times. On the other hand, it will be necessary to explore the aspects of the Stoic doctrine that will help in the understanding of its use of etymology, in order to emphasize the physical and logical conceptions that are involved in it; this will be dealt with in the second section. Finally, a translation and an analysis of *De Nat. II*, 63-71, and of *Vitae Philos. VII*, 147, are proposed in the last section.

KEY WORDS: Stoicism; Etymology; History of Grammar.

SUMÁRIO

1 Introdução	8
2 Etimologia: das origens até os estoicos	11
2.1 A etimologia dos poetas	13
2.1.1 Homero	13
2.1.2 Hesíodo e os Líricos	24
2.1.3 Os poetas trágicos e os historiógrafos	26
2.2 A etimologia dos filósofos.....	28
2.2.1 Platão	28
2.2.2 Aristóteles.....	39
3 A filosofia estoica e a etimologia.....	43
3.1 As três partes da filosofia	43
3.1.1 A Física.....	45
3.1.2 As bases da Lógica	48
3.2 A etimologia no estoicismo	52
3.2.1 O testemunho do diálogo ciceroniano	57
3.2.2 A doxografia de Diógenes Laércio	59
4 Os testemunhos de Cícero e de Diógenes Laércio.....	63
4.1 A etimologia estoica segundo Cícero	63
4.1.1 Os benefícios dos deuses: Ceres, Liber e Libera	68
4.1.2 Saturnus, Κρόνος, Iuppiter, Iouis	74
4.1.3 Iuno, Neptuno, Dis	78
4.1.4 Proserpina, Ceres e Δημήτηρ.....	80
4.1.5 Mauors, Minerua, Ianus, Vesta, Penates	81
4.1.6 Apollo, Sol, Diana, Luna, Venus.....	84

4.1.7 As etimologias de superstitio e religio	86
4.2 A etimologia estoica segundo Diógenes Laércio	88
4.2.1 Laércio e Cornuto	91
4.3 A etimologia antiga e a dos estoicos	94
5 Considerações Finais	101
Referências	103

1 Introdução

Intenta-se, por este trabalho, indicar a contribuição da escola helenística estoica para a história da etimologia, a partir dos testemunhos de Cícero, em *Da natureza dos deuses* II, 63-71, e de Diógenes Laércio, em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* VII, 147. Para tanto, a estrutura do trabalho consistirá em três seções, das quais a última se constitui de uma tradução e de uma análise dos dois trechos sob o aspecto dos princípios em que se pauta a prática estoica da etimologia e dos propósitos a que ela serve no conjunto de sua filosofia.

A doutrina estoica é-nos acessível através de testemunhos secundários, cuja maior parte se produziu muito depois do florescimento do próprio estoicismo. Dentre esses testemunhos, nota-se a menção recorrente ao papel dado pelo estoicismo à prática da etimologia. Dois deles trazem explicitamente exemplos muitíssimo semelhantes entre si da etimologia estoica: o *Da natureza dos deuses* (*De Nat.*), de Cícero, segundo a edição de E. H. Warmington (1967); e o *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (*Vitae Philos.*), de Diógenes Laércio, segundo a edição de H. S. Long (1964). Em dois excertos dessas obras, claramente doxográficas, parece haver elementos suficientes de semelhança para os dizermos, ou provenientes de uma mesma fonte, ou ordenados ao registro de um mesmo expediente da filosofia estoica. Em qualquer dos casos, testemunham não só o lugar da etimologia no conjunto da abordagem estoica, mas também o modo estoico de propor étimos.

Contudo, para particularizar as contribuições da escola sob esse aspecto, será preciso antes delinear o estado da etimologia anterior ao desenvolvimento do estoicismo. No intuito de alcançá-lo, traçar-se-ão os passos trilhados por essa prática desde Homero até à filosofia de Platão. Dividir-se-ão, para efeitos de exposição, em duas fases: a da etimologia poética e a da etimologia filosófica. Quanto à primeira das fases, percorreremos a partir de Homero, demonstrando exemplos das proposições de étimos nele presentes. Em seguida, comentar-se-á a ocorrência da prática de etimologia em Hesíodo e dentre os poetas líricos arcaicos, também chamados de mélicos. Também será oportuno esclarecer como progrediu a etimologia nas peças trágicas e na historiografia grega.

É, entretanto, a fase da etimologia filosófica que abriga a abordagem estoica. Nela, desponta inicialmente a filosofia de Platão, que se serve recorrentemente da etimologia nas argumentações das personagens de seus diálogos. Para além da mera recorrência, Platão também deixa por legado, em seu *Crátilo*, o alargamento das possibilidades da etimologia antiga e introduz a discussão quanto à origem dos nomes e sua adequação às realidades que

eles almejam significar. Leva, ademais, a reflexão linguística a considerar também os fonemas e os radicais primários das palavras.

Também nessa fase, observamos o desenvolvimento das concepções linguísticas nas demais escolas filosóficas helênicas, das quais tomaremos por representante Aristóteles, com a doutrina do seu Liceu. É mister mencioná-lo, precisamente porque este passo constitui-se como a mediação entre a filosofia platônica e a dos estoicos, que são imediatamente seguintes a ele. A toda essa contextualização do estado da etimologia até então, servirá a primeira seção deste trabalho. Julgamo-la sobremaneira pertinente, seja porque apresentará o panorama ao qual os estoicos acresceram sua contribuição, seja porque responde, ainda que em suma, a uma necessidade mais abrangente: a de explorar a etimologia antiga e suas funções nas diferentes fases de que se constitui. Com efeito, é ainda muito carente de análises esse campo, sobretudo por ser, o mais das vezes, tido por impertinente, porque analisado com os critérios hodiernos de verificação de etimologia; do que se conclui como necessário revisitá-lo, explorar-lhe as ocorrências e identificar-lhe os pressupostos.

A segunda seção, por seu turno, ordena-se à exposição da doutrina estoica. Consistirá, primeiramente, na apresentação das sentenças dos estoicos, segundo a divisão tripartite de sua filosofia em Física, Lógica e Ética. Porém, apresentar-se-ão apenas os fundamentos da Física e da Lógica estoicas, visto terem implicações diretas na etimologia. Nisso, servirá enormemente a exposição das afirmações constantes dos doxógrafos e escritores antigos, e também dos estudos recentes dos acadêmicos sobre a filosofia e a etimologia estoicas. Dos escritores da Antiguidade, encontraremos fundamento principalmente em Diógenes Laércio. Dos estudos mais recentes, serão recolhidas as abordagens atinentes à etimologia que constam dos artigos *The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology*, de James Allen (2005), e *Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's De dialectica*, de A. A. Long (2005).

Ao fim da seção, apresentam-se os dois excertos que serão analisados. Essa apresentação pretende servir não só a fazer conhecer, ainda que brevemente, o conteúdo, o estilo e a natureza dos dois textos; mas também e principalmente a posição de cada um dos trechos em suas respectivas obras. Dado serem obras doxográficas, cada uma a seu modo, as partes da argumentação empreendida são imprescindíveis para a compreensão dos excertos recolhidos, de modo que o leitor possa vislumbrar como cada trecho se encaixa no esquema geral da exposição filosófica. Para que se note a relevância dos *corpora*, seus comentários

introdutórios serão precedidos de uma breve consideração acerca do problema das fontes para acessar a filosofia estoica.

Finalmente, na seção destinada à tradução e análise dos trechos propostos, justificaremos brevemente a escolha das edições críticas de que nos fiamos para o estudo de cada texto. Elegeu-se a cronologia de sua produção para a ordem de sua apresentação e análise, de tal modo que primeiramente nos ateremos ao trecho ciceroniano e, ao passarmos para o texto de Laércio, faremos os devidos apontamentos dos traços semelhantes e divergentes entre eles. Nessa seção, haverá também outros trechos das mesmas obras que serão traduzidos; pois, embora não constituam o fulcro deste trabalho, servirão enormemente para demonstrar as particularidades ensejadas nos ou pelos *corpora*. A partir disso, exporemos quais princípios e propósitos ambos os excertos manifestam quanto à etimologia estoica.

2 Etimologia: das origens até os estoicos

Considera-se Dionísio Trácio o principiador da tradição das gramáticas do Ocidente. Sua *Τέχνη*,¹ vertida ao latim como *Ars Grammatica* na edição de Gustav Uhlig (1883), enseja a longa e abundante sequência de gramáticas que, direcionadas por diversas vertentes, chegaram até nossos dias.² Dionísio considera a Gramática como uma arte, uma técnica, um conjunto de habilidades concernentes ao domínio da língua. Pode-se notá-lo por dois elementos que constam do trecho introdutório de sua obra, em que nos oferece sua definição de Gramática e o elenco de suas partes:

Γραμματική ἐστὶν ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων. Μέρη δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἕξ· πρῶτον ἀνάγνωσις ἐντρίβῃς κατὰ προσῳδίαν, δεύτερον ἐξηγήσεις κατὰ τοὺς ἐνυπάρχοντας ποιητικοὺς τρόπους, τρίτον γλωσσῶν τε καὶ ἱστοριῶν πρόχειρος ἀπόδοσις, τέταρτον ἐτυμολογίας εὑρεσις, πέμπτον ἀναλογίας ἐκλογισμὸς, ἕκτον κρίσις ποιημάτων, ὃ δὴ κάλλιστόν ἐστι πάντων τῶν ἐν τῇ τέχνῃ. (*Ars Grammatica* I, grifo nosso)

Gramática é a *experiência* das coisas ditas nos poetas e prosadores na maior parte do tempo. E suas partes são seis: primeiro, a leitura especializada segundo prosódia; segundo, a exegese com respeito aos tropos poéticos existentes; terceiro, a explicação fácil de palavras raras e histórias; quarto, a descoberta de etimologia; quinto, o cômputo de correspondência; sexto, a crítica de poemas, que é o mais belo de tudo nessa *arte*.³

Nossa tradução “arte” pretende corresponder ao vocábulo grego *τέχνη*, o qual viria a servir de título para a obra de Dionísio. Tal palavra denota um conhecimento direcionado à realização de alguma obra. Trata-se de saber fazer algo; no caso da arte em questão, saber fazer tudo quanto o próprio Dionísio aponta, a saber, as ditas seis partes da Gramática, as quais propõe e são como que a obra a que, a seu juízo, se voltaria a técnica gramatical.

¹ Poder-se-ia traduzir o título da obra de Dionísio por “Técnica”. Entretanto, para especificar a natureza da técnica indicada, costuma-se verter o título por “Técnica Gramatical” ou “Técnica da Gramática”, o que se vê desde as versões para o latim, tal como se verifica na tradução como *Ars Grammatica*. Tal opção harmoniza-se, ainda, com o parágrafo introdutório da obra, cuja primeira palavra é Γραμματική (*Grammatiké*), referida no período seguinte como τέχνη (*téchnē*), como se pode verificar na citação à frente.

² Viaro (2019, p. 19) o afirma, embora reconheça precedentes gregos de tentativas de gramáticas: “No Ocidente, com certeza, já havia tentativas de organização de classes de palavras entre os sofistas e entrevemo-las, por exemplo, na *Poética* de Aristóteles (384-322 a. C.). Todavia, a primeira versão acabada de língua como conjunto de palavras, classificadas em subconjuntos, é apresentada por Dionísio Trácio (170-90 a. C.) em sua *Tékhnē grammatikē*. A esse autor – cuja prática foi imitada e ampliada, com sensíveis modificações, não só pelos romanos, mas também na Síria e na Armênia – se deve a longa tradição das gramáticas ocidentais”. Por outro lado, convém fazer notar que têm surgido discussões acerca da autenticidade do texto atribuído a Dionísio Trácio, apontada a possibilidade de sua forma remontar, na verdade, ao segundo século de nossa era, conforme indicam Blank e Atherton (2003, p. 313). Tais discussões, porém, não subtraem a influência da mesma *Τέχνη* na linha de desenvolvimento das gramáticas ocidentais.

³ São nossas as traduções aqui apresentadas, seja do latim e do grego antigos, seja de línguas modernas, salvo as traduções que forem expressamente referidas como alheias.

Mas não é τέχνη a primeira palavra de que ele se serve para nos oferecer sua definição de Gramática. Apresenta-a como ἐμπειρία, que traduzimos por “experiência”. Com isso, acresce-se um elemento à sua abordagem: a técnica gramatical, que se ordena à consecução das seis partes, nasce da experiência com as coisas ditas pelos poetas e prosadores. As seis habilidades elencadas se alcançam pelo exercício de leitura e interpretação do que dizem estes. Note-se, ainda, que consiste em considerar as coisas que gozam de certa perenidade ou estabilidade no modo de dizer: devem-se considerar as coisas ditas na maior parte do tempo, como consolidadas nos modos de expressão.

Chama atenção que, dentre as habilidades trazidas pela experiência com os textos, Dionísio faça constar a descoberta da etimologia.⁴ Julga-a verdadeiramente parte da Gramática. Nos moldes de conhecimento gramatical de Dionísio, entre os séculos II e I a.C., está incluída a dedicação à etimologia. A essa altura, encontramos-la já como parte integrante da abordagem gramatical. Quais tinham sido, porém, os passos dados até então por essa parte da mencionada arte? Qual era o seu lugar dentro da reflexão filosófica helênica e, posteriormente, helenística?

À necessidade de responder tais perguntas para vislumbrar com mais precisão a natureza da etimologia antiga, parece unir-se certa carência com respeito a grande parte da história da etimologia. Os passos recorrentemente evocados como marcos desse percurso na Antiguidade e Medievo são: as reflexões de Platão em seus diálogos, sobretudo no *Crátilo*, e as *Etimologias* de S. Isidoro de Sevilha. Em seguida, passa-se ao desenvolvimento da etimologia com as constituições das línguas e gramáticas nacionais modernas.

Dá-se, porém, entre Platão e Isidoro, uma distância de cerca de um milênio,⁵ mesmo período que aproximadamente faz distar Isidoro do desenvolvimento das gramáticas nacionais na Idade Moderna. Dar-se-iam tais lacunas pela carência de esforços etimológicos nos períodos omitidos? Ou porque, caso os haja, estes seriam menos relevantes para ser mencionados e analisados? O primeiro, além de logicamente improvável, é logo refutado pelos testemunhos históricos existentes, como o atesta – para dar um exemplo – a mesma *Τέχνη* de Dionísio Trácio supracitada. O segundo advém de um juízo de valor que só conviria fazer-se após acurada análise dos demais testemunhos existentes.

⁴ Nessa εὑρεσις, que aqui traduzimos por “descoberta”, Sluiter (2015, p. 900) vislumbra uma relação da etimologia, para além da Gramática, com a Retórica. Entende-a como um termo que aqui corresponderia à *inuentio*. Consistiria, segundo ele, não somente em uma parte canônica da Gramática, mas também da *inuentio* retórica, na constituição “do papel argumentativo da etimologia, que é parte de seu uso na poesia e em geral”.

⁵ Platão teria vivido entre os séculos V e IV a.C., ao passo que S. Isidoro de Sevilha, entre os séculos VI e VII d.C.

Neste capítulo, pretendemos contribuir com essa discussão explorando, ainda que brevemente, a história da etimologia na Antiguidade até os estoicos, cuja prática etimológica pretendemos abordar com mais detença nos capítulos seguintes. Distinguimos em duas fases ou sob dois aspectos o percurso da etimologia grega de então. Primeiramente, é possível já identificar nas obras dos poetas a sugestão de etimologias e identificar-lhes certo método. Em segundo lugar, as conjecturas etimológicas foram ganhando espaço também dentre os filósofos.

2.1 A etimologia dos poetas

A primeira fase, a dos poetas, é marcada pelo uso da etimologia como um recurso constante para o enriquecimento da narrativa, sobretudo pela abordagem etimológica dos nomes próprios das personagens. Na verdade, essa característica é tão marcante que Sluiter (2015, p. 899) chega mesmo a afirmar que consiste numa “*constant fixture of ancient poetry*” – “uma constante da poesia antiga”. Distinguiremos aqui três etapas dessa sorte de etimologia, denominada geralmente “etimologia poética”.

Dado que constitui o princípio conhecido da abordagem etimológica na literatura grega, tomaremos por primeira a produção homérica, em cuja exposição nos deteremos mais que nas outras, precisamente por dar ensejo à tradição em que se inserirão todas as demais e a dos estoicos, objeto principal de nossa abordagem neste trabalho. Em seguida, mencionaremos o papel da etimologia em Hesíodo e nos líricos. Finalmente, exploraremos a contribuição dos poetas trágicos e dos historiógrafos.

2.1.1 Homero

É na *Ilíada* e na *Odisseia* que verificamos os primeiros testemunhos do que se constituía como etimologia antiga. De antemão, cumpre fazer notar que os trechos em que se propõe explicitamente uma etimologia em Homero são poucos. Há, porém, além desses, outros excertos que se podem interpretar como sugestões de etimologias, servindo-se de métodos que serão empregados e paulatinamente desenvolvidos para a indicação de étimos nas demais fases da etimologia antiga.⁶ Tomemos algumas das etimologias homéricas, no

⁶ Tais métodos são elencados e exemplificados por Clary (2009), em seu *Rethoric and repetition: the figura etymologica in Homeric epic*.

intuito de verificar os modos de que são apresentadas. Sob a abordagem de Zvonko Liović⁷, três são as maneiras que há em Homero de indicar a etimologia dos nomes. A primeira delas é a semelhança formal, pela qual, ao apontar junto ao nome palavras que com ele guardem semelhança morfológica, indica-se sua etimologia.

Ao último dos episódios da *Odisseia*, o combate de Odisseu contra familiares dos pretendentes que assassinara em razão de estes terem invadido seu palácio em sua ausência, antepõe-se o episódio da assembleia desses familiares na ágora (ω , 413-66)⁸. Provocados à deliberação por Eupites, pai de um dos pretendentes, discutem sobre a conveniência de insurgirem-se contra Odisseu em vingança. O discurso de Eupites, que os conclamava ao pronto combate, é retratado como poderoso para o convencimento, como se pode verificar em ω , 425-38. Além das fortes palavras de que se serve, a expressão de tristeza com a qual as profere gera imediata compaixão nos Aqueus. O vigor de suas palavras foi tal, que nem a prudência de Mêdon (ω , 441-50), cuja posição lhes provocara medo, nem a experiência de Haliterses (ω , 451-62) foram capazes de demovê-los do propósito de insurgência que Eupites lhes insuflara.

Ao narrar o resultado de tais deliberações, Homero comenta: “Εὐπείθει πείθοντ’” (ω , 465-6)⁹. O verbo πείθοντο, que no verso se mostra apocopado em função de cumprir uma exigência métrica¹⁰, é posto como regente do nome próprio de Eupites, que em grego se diz Εὐπείθης. Claramente, o poeta nos faz associar o nome próprio de Εὐπείθης ao radical do verbo πείθω, que denota “convencer, persuadir”. Precedido assim do prevérbio εὐ-, o nome próprio de Eupites poderia significar algo como “o que bem convence” ou “o que bem persuade”.

Na verdade, é a isso que somos levados a crer pela posição das duas palavras. A sequência imediata em que o poeta as apresenta faz patente a semelhança dos radicais, a qual é ainda mais evidenciada, se se considera a posição de cada uma em seus respectivos versos. Com efeito, o radical -πειθ- é ressaltado na pronúncia dos versos por sua tonicidade, quantidade vocálica e posição, tanto no espondeu que encerra o verso 465 – “Εὐπείθει” –,

⁷ Servimo-nos ainda dos trechos ressaltados por Zvonko Liović (2012), em seu *Aspects of Poetic Etymology of Personal Names in Homer*.

⁸ Utilizar-se-á neste trabalho o modo de referência tradicional das obras homéricas, tomando cada uma das 24 letras do alfabeto grego em ordem, para indicar os 24 cantos de cada obra homérica em ordem, de modo que os cantos da *Ilíada* sejam referidos pelas letras maiúsculas e os da *Odisseia*, pelas minúsculas. Assim, por ω , 413-66 entenda-se *Odisseia* 24, vv. 413-66.

⁹ Que traduzimos por: “deixaram-se convencer por Eupites”.

¹⁰ O verbo πείθοντ’ é a palavra inicial do verso 466, cuja totalidade é: “πείθοντ’: αἶψα δ’ ἔπειτ’ ἐπὶ τεύχεα ἔσσεύοντο.”. A elisão dá-se, portanto, na sílaba inicial do segundo pé, a qual não conviria ser breve, em virtude da natureza do hexâmetro dactílico, constituído apenas por pés cuja primeira sílaba é longa. Assim elidida, tal sílaba breve cede espaço à longa que se lhe segue, permitindo a fluência natural do hexâmetro.

quanto no que inicia, em sequência imediata, o verso 466 – “**πείθοντ**”. Nisso, insinua-se uma relação etimológica entre o nome próprio de Eupites e o verbo *πείθω*.¹¹

Ao exemplo do nome de Eupites, somar-se-ia o de Pândaro. É notório o episódio da *Ilíada*, Δ, 73ss, em que, persuadido pela deusa Atena de que desta maneira obteria honra entre os troianos, o herói intenta com uma flecha atingir Menelau. Na ocasião, para convencê-lo, ela lhe dirige a palavra nos versos 93-103. Importam-nos aqui, contudo, os versos 94-97:

τλαίης κεν Μενελάω ἐπιπροέμεν ταχὺν ἰόν,
πᾶσι δέ κε Τρώεσσι χάριν καὶ κῦδος ἄροιο,
 ἐκ **πάντων** δὲ μάλιστα Ἀλεξάνδρῳ βασιλῆϊ.
 τοῦ κεν δὴ **πάμπρωτα** παρ’ ἀγλαὰ **δῶρα** φέροιο, [...]
 (Δ, 94-97; negrito nosso)

Ousarias então disparar uma célere flecha contra Menelau,
 assim obtendo favor e glória entre **todos** os Troianos,
 principalmente, dentre **todos**, do rei Alexandre.
 Dele receberias decerto em primeiro lugar **dons** resplandecentes, [...]
 (Tradução de Frederico Lourenço, negrito nosso)

Identifica-se nesse trecho a recorrência do uso do radical *παν-*. No adjetivo *πᾶσι* do verso 95, a aparente ausência do *-v* justifica-se precisamente pela mudança fonética ocasionada na declinação, a qual fez que o encontro do *-vτ-* (do radical *παντ-*) com a desinência *-σι* de dativo plural resultasse em sua queda. No verso 97, nota-se também o radical *παν-*, embora seu *v* tenha sido assimilado parcialmente ao *π* seguinte, resultando em *μ*, labial como o *π*. Finalmente, é possível vê-lo com clareza no verso 96. Após essa repetição, põe-se o neutro plural *δῶρα*, resultando na sequência: *πᾶ-*, *πάν-*, *πάμ-*, *δῶρα*.

Em tal conjunção de fatores, Liović vê indícios suficientes para uma insinuação etimológica aos moldes da que acima apreciamos com respeito a Eupites. Desse modo, o nome de Pândaro, em grego: Πάνδαρος, cuja citação mais próxima ao trecho em questão faz-se no anterior verso 88, proviria de *παν* em composição com *δῶρον*, o que poderia levá-lo a significar: “todos os dons” ou “todo dom”.

A nosso ver, entretanto, a repetição de *παν* não se dá propriamente de modo a insinuar uma etimologia; faz-se antes para ressaltar toda a grandiosidade que estaria reservada a Pândaro no caso de ser certo no disparar contra Menelau. Se fosse o caso de meramente apontar para uma etimologia, bastaria a aproximação das duas raízes, dando-lhes destaque de

¹¹ Dizemos “insinua-se” porque não se poderia descartar a possibilidade de mera paronomásia, dado que não haja expressa intenção de oferecer a “Eupites” uma origem. Note-se também que mesmo a mera paronomásia seria capaz de ensejar certa ironia literária, configurada na oposição entre a força retórica de Eupites e a da deusa Atena, cujo discurso (vv. 531-2) será capaz de dissuadir os outros pais do que lhes insuflara Eupites, fazendo ruir rapidamente os efeitos de seu convencimento e passando a revelar-se aquela que verdadeiramente melhor convence.

modo a serem identificadas. Contudo, duas das formas escolhidas na repetição, como vimos, carecem da expressa presença do -v, turvando assim o vislumbre da aventada etimologia. A ocorrência parece ser, antes, um expediente de que se serve Atena para convencer Pândaro: ressaltar todas as coisas que lhe estariam reservadas se obtivesse êxito.

Além disso, julgamos não haver propriamente semelhança formal entre δῶρον e o segundo membro da composição que resulta no nome de Pândaro: -δαρος, dada a grande diferença entre os fonemas vocálicos que constituem sua primeira sílaba.¹² Com isso, não queremos de todo rechaçar o mencionado parecer de Liović. Afirmamos apenas que a repetição do radical tal como é feita não parece suficiente para sustentá-lo. Se há ali alguma associação entre o nome e os radicais repetidos, tomamos por mais provável que seja por paronomásia, de modo que Atena jogaria com certa semelhança entre aqueles vocábulos e o nome de Pândaro para induzi-lo ao erro de crer-se destinado a toda a honra que lhe anunciava como vindoura do acerto que esperava lograr.

Outro exemplo é o de Atena metamorfoseada em Mentor de Alcimo. Depois de desafiada e ameaçada por Agelau (χ, 211-23), que lhe dissera haver de vencê-la, caso se pusesse contra os pretendentes, a deusa afirma:

‘οὐκέτι σοί γ’, Ὀδυσσεῦ, μένος ἔμπεδον οὐδέ τις **ἀλκή**
οἷη ὅτ’ ἀμφ’ Ἑλένη λευκωλένῳ εὐπατερείῃ,
εἰνάετες Τρώεσσιν ἐμάρναο νωλεμέσ ἀίει,
πολλοὺς δ’ ἄνδρας ἔπεφνες ἐν αἰνῇ δηϊοτήτι,
σῇ δ’ ἦλω βουλῇ Πριάμου πόλις εὐρυάγυια.
πῶς δὴ νῦν, ὅτε σόν τε δόμον καὶ κτήμαθ’ ἰκάνεις,
ἅντα μνηστήρων ὀλοφύρεαι **ἄλκιμος** εἶναι;
ἀλλ’ ἄγε δεῦρο, πέπον, παρ’ ἔμ’ ἵστασο καὶ ἴδε ἔργον,
ὄφρ’ εἰδῇς οἷός τοι ἐν ἀνδράσι *δυσμενέεσσιν*
Μέντωρ **Ἀλκιμίδης** εὐεργεσίας ἀποτίνειν.’
ἦ ῥα, καὶ οὐ πῶ πάγχυ δίδου ἑτερ**αλκέα** νίκην,
ἀλλ’ ἔτ’ ἄρα σθένεός τε καὶ **ἀλκῆς** πειρήτιζεν [...]
(χ, 226-237; grifo e negrito nossos)

‘Já não tens, ó Ulisses, a **força** firme nem a coragem
que mostraste quando por causa de Helena de alvos braços
combatestes durante nove anos contra os Troianos sem cessar,
e muitos homens mataste em combates terríveis,
e graças ao teu conselho a cidade de Príamo foi saqueada.
Como é que agora, tendo regressado a casa e aos teus haveres,
te lamentas por teres de mostrar a tua **força** aos pretendentes?
Não, amigo, chega-te ao pé de mim e observa o que eu faço,

¹² Observe-se, ademais, que o mais provável é que o nome Πάνδαρος seja um composto do adjetivo πᾶς com o verbo δέρω, podendo significar “o que tudo atinge”; outra possibilidade é que se una ao mesmo verbo δέρω o prefixo παν-, anotado por Chantraine (1974, p. 859) como fornecedor de um caráter superlativo, podendo dar a entender algo como “o que melhor atinge”. Em ambos os casos, referir-se-ia a habilidade de Pândaro como arqueiro.

para que saibas como no meio de homens *inimigos*
 Mentor, filho de **Álcimo**, devolve as benesses recebidas.’
 Assim falou; mas não lhe deu ainda a vitória **decisiva**,
 porque quis ainda pôr à prova a **força** e a coragem [...] (Tradução de Frederico Lourenço, grifo e negrito nossos)

Como se pode ver nas palavras por nós destacadas no trecho, insiste-se na repetição de um radical que constitui o mesmo nome de Μέντωρ Ἀλκιμίδης. Tal recorrência indica ἀλκή como raiz dos adjetivos ἄλκιμος e ἑτεραλκέα, e também do patronímico Ἀλκιμίδης. Assim, o nome da personagem é associado à força, significada por ἀλκή, de modo a intimidar os pretendentes. Com esse expediente, demonstra que a ameaça do pretendente não foi capaz de abalar a segurança em suas forças, a qual se expressa também no desdém da deusa metamorfoseada na forma de resposta escolhida: recusa-se a falar então diretamente com os pretendentes, dirigindo-se, ao invés disso, a Odisseu, provocando-lhe a rememoração de seus feitos.¹³

A identificação da estratégia de semelhança formal ordenada à etimologia é observada ainda mais claramente nos dois exemplos seguintes. Na *Ilíada*, I, 430ss, tem lugar o discurso de Fênix na tentativa de convencer Aquiles a aceitar a oferta de retratação de Agamêmnon. Para alcançá-lo, Fênix lhe conta sobre Meleagro, que também resistira, encerrado em sua ira, a defender Cálidon no conflito contra os Curetes. É nessa narração feita por Fênix que se identifica a explicação da alcunha de Cleópatra, esposa de Meleagro (I, 561-564). Seus pais, Idas e Marpessa, chamavam-na pelo nome de Alcione, em grego: Ἀλκυόνη. E em sua narração Fênix diz que o faziam em virtude dos lamentos de sua mãe por ter sido raptada por Apolo. Tais lamentos se deram como o canto da ave ἄλκυων quando está a sofrer muitas dores; ave à qual, portanto, se associa etimologicamente o mesmo nome de Ἀλκυόνη.

As especificidades da associação homérica que faz de ἄλκυων o étimo de que procede Ἀλκυόνη são de arduíssima interpretação, o que se deve a dois fatores: um, da parte do significado do mesmo nome que se toma por étimo; outro, da parte das razões míticas de se ter dado tal epônimo a Cleópatra. Primeiro, põe-se em questão: qual ave se quereria designar por ἄλκυων? Chantraine (1968, p. 62) menciona ser característico dessa ave emitir canto de tal natureza quando é separada do macho, o que parece induzir do trecho da *Ilíada* aqui citado. Por sua vez, Thompson (1895, pp. 28-32), ao tratar da ave em seu *A glossary of Greek birds* afirma ser Simônides o primeiro poeta a mencioná-la em seus versos. Mais

¹³ Nesse mesmo trecho, Liović observa indícios da etimologia de Μέντωρ, a partir do radical de μένος (v. 226), o qual se vê também em δυσμενέεσσιν (v. 235). Não estamos, porém, convictos de que os haja de modo suficiente, de sorte que asseveramos apenas o referente à raiz de ἀλκή.

recentemente, Johansson (2012, p. 19) afirma ser impossível determinar o pássaro a que Homero se refere no trecho, por falta de elementos de comportamento e ambiente suficientes para mais contundente conclusão. A partir de outras obras, porém, Thompson (1895, p. 29) faz notar que seu canto é mais frequentemente tomado para significar traços de pranto e melancolia.

O segundo fator consiste em que o mito de Idas e Marpessa, posto como digressão referente a sua filha, Cleópatra, parece ser tomado no excerto, ou de uma versão propriamente homérica, ou, mais provavelmente, de uma tradição cujos detalhes em muitos pontos não se harmonizam com as versões que posteriormente se encontrarão na literatura antiga. Esta última hipótese se firma com maior probabilidade, de acordo com o que indica Kretler (2020, pp. 209ss), quando – ao tratar das dificuldades que há numa interpretação precisa de quem seriam os referentes dos pronomes femininos empregados em *I*, 561-564 – afirma: “*The extremely allusive form of the digression indicates, in the first place, that there was at least one story with which Homeric audiences were quite familiar*” – “A forma extremamente alusiva da digressão indica, em primeiro lugar, que havia ao menos uma história que era bastante familiar à audiência homérica” (Ibid., p. 215).

Do que resulta que, além de não ser possível identificar a ave cujo nome se toma por étimo, não possamos sequer identificar com precisão as alusões míticas que consistem no sofrimento que teria sido causa de tal associação etimológica no epônimo de Cleópatra. Não obstante as dificuldades envolvidas na interpretação da profundidade dessa associação homérica, importa a nossos propósitos que se tenha feito o uso de uma etimologia expressa para o nome próprio, através da semelhança formal entre os dois substantivos; do que também é muito representativo o exemplo seguinte.

É o episódio do reconhecimento de Odisseu por Euricleia, na *Odisseia*, que abriga o outro exemplo. Ao contextualizar a marca que possibilitou tal reconhecimento, qual seja a cicatriz de Odisseu, o narrador canta a história dessa cicatriz. Di-la obtida em certa visita que o herói fez a seu avô Autólico. Odisseu fez tal visita em resposta à outra que lhe fora feita pelo mesmo Autólico, quando Odisseu era ainda bebê. No dia em que Autólico foi aos pais de Odisseu, que viera à luz havia pouco tempo, prometeu-lhes que daria ao neto parte de seus bens quando, crescido, ele lhe fizesse uma visita em seu palácio perto do monte Parnaso. Na ocasião, Euricleia provocou Autólico a nomear aquela criança. E ele o faz com estas palavras:

πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὀδυσσάμενος τόδ' ἰκάνω,
ἀνδράσιν ἢ δὲ γυναιξὶν ἀνὰ χθόνα πουλυβότειραν:
τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομα ἔστω ἐπώνυμον [...]

(τ, 407-409; negrito nosso)

Chego aqui **depois de ter causado sofrimentos** a muitos,
a homens e a mulheres, em toda a terra que nos dá sustento.
Por isso que seja **Ulisses** o seu nome. [...]
(Tradução de Frederico Lourenço)

Note-se que a associação é expressa e claramente feita entre o nome Ὀδυσσεύς e o verbo ὀδύσσομαι. A razão de seu nome, dada pelo próprio nomeador, está contida no mencionado verbo. Autólico parece ter visto como certo sinal o fato de, no percurso para a casa da filha, ter sido ὀδυσάμενος a muitos homens e a muitas mulheres por toda a terra. Assim construído, na voz média e regendo dativo, o verbo ὀδύσσομαι tem o sentido de “irritar-se contra”, de modo que, no caminho para visitar Odisseu, Autólico teria se irritado contra muitos e renunciaria o destino do neto, sobretudo porque a justa ira de Odisseu contra os pretendentes estava a ser pouco a pouco preparada a essa altura da *Odisseia*.

Por outro lado, há também quem o tenha como um caso exclusivo de sentido passivo,¹⁴ na acepção de “odiado por muitos”. Tal possibilidade parece harmonizar-se com o que acabara de ser dito sobre Autólico em vv. 395-398, em que o avô de Odisseu é apresentado como dado a roubos e perjúrios. Entretanto, também caberia ao destino do mesmo Odisseu, que seria muito odioso a seus inimigos, em virtude do engenho de seus ardis. Se se considera o objetivo de tomar o nome como prenúncio dos mesmos destinos e caracteres da personagem, ambas as interpretações se lhe aplicam.¹⁵

Os trechos sobre os nomes de Alcione e Odisseu revestem-se de ainda mais relevância para a apreciação da semelhança formal pela natureza dos episódios em que estão inseridas suas etimologias. São expressamente referidas as razões pelas quais lhes foram dados seus respectivos nomes, precisamente porque se exprime a intenção dos nomeadores ao fazê-lo. Mostra-se a que Idas, Marpessa e Autólico pretenderam associar os nomes – ou o epônimo, no caso de Alcione – de seus descendentes.

Eis, portanto, a primeira maneira de que Homero indica a etimologia de um nome: pondo à vista com certa proximidade o próprio nome e palavras constituídas pelas raízes a que deseja fazê-lo associado pela semelhança formal. Por outro lado, há também os trechos em que, malgrado não deixe patente a semelhança formal, parece induzir à associação com um

¹⁴ O *Greek English Lexicon*, de Liddle e Scott, registra sobre o verbo ὀδύσσομαι que, nesse trecho específico e nas menções homéricas à origem do nome de Odisseu, parece ter um sentido passivo.

¹⁵ Quanto ao nome de Odisseu, há também um trecho da *Odisseia* em que a deusa Atena parece jogar com sua etimologia: α, 55-62. Na queixa que faz a Zeus, a deusa serve-se dos verbos ὀδύρομαι (em ὀδυρόμενον, v. 55) e ὀδύσσομαι (em ὠδύσσο, v. 62). Observa-o Sluiter (2015, p. 902), ao comentar as etimologias homéricas. Por outro lado, Chantraine (1974, p. 776) comenta-as aparentemente sem tomar partido por nenhuma das interpretações, considerando-as em geral com o significado de “*enfant de la haine*”, “filho da ira”.

radical cujo significado é de algum modo indicado; ao que Liović chama semelhança semântica.¹⁶

Assim, ao comentar sobre a morte em batalha do troiano Féreclo, o poeta menciona seu ascendente Hármon ou Harmônides (*E*, 59-61). Aqui tem lugar certa disputa em definir se se trata de “Féreclo, filho do artesão Harmônides” ou de “Féreclo, filho de Técton, o Harmonida [filho de Hármon]”. Como se vê, a incerteza reside na natureza do substantivo que constitui o último dátilo do verso 59: τέκτων ou Τέκτων.¹⁷ Na primeira hipótese, Féreclo seria filho do artesão Harmônides; na segunda, seria filho de Técton, que por sua vez seria filho de Hármon. Em ambos os casos, os nomes estão associados à habilidade que parece distinguir a família:

Μηριόνης δὲ Φέρεκλον ἐνήρατο, τέκτονος [Τέκτονος] υἱὸν
Ἀρμονίδεω, ὃς χερσὶν ἐπίστατο δαίδαλα πάντα
τεύχειν: [...]
(*E*, 59-61)

E Meríones matou Féreclo, filho de Técton, filho de Hármon,
cujas mãos sabiam fabricar toda espécie de espantoso
artefato [...]
(Tradução de Frederico Lourenço)

Se são dois os nomes próprios em questão, Técton e Hármon, vê-se neles a habilidade de saber fazer com as mãos todos os artefatos. Cabe igualmente vê-la caso se entenda o artesão Harmônides como pai de Féreclo, pois também em seu nome estaria encerrada a ideia de habilidade. Com efeito, o nome Τέκτων é transparente e significa, de fato, artesão; ao passo que do nome de Hármon ou Harmônides se pode deduzir a associação com o verbo ἀρμόζω e o substantivo ἀρμονία, que denotam o ajuste, a união, o engendro em jungir as partes, aspectos que integram a habilidade dos artífices.

Outro exemplo de semelhança semântica pode ser visto na *Ilíada* com respeito aos nomes de Podalírio e Macáon, os médicos gregos que são assim referidos:

ἱητροὶ μὲν γὰρ Ποδαλείριος ἡδὲ Μαχάων

¹⁶ À semelhança semântica, Clary (2009, pp. 4-5) parece apresentar reservas, uma vez que afirma que tais ocorrências carecem da explícita semelhança entre os sons, necessária para que se forme o que chama de *figurae etymologicae* em Homero. Reconhecemos, com ele, que os fenômenos são diferentes o suficiente para serem apreciados à parte. Contudo, o fato de o poeta não explicitar o propósito de associar certa palavra a certo radical não nos parece invalidar a interpretação de tal associação. Se assim fosse, sequer as ocorrências da semelhança formal configurariam categóricas *figurae etymologicae*, caso com elas não se explicitasse inquestionavelmente o intuito de propor uma etimologia. Sem tal enunciação explícita, restam apenas margens para as interpretações dos usos da figura, as quais terão tanto mais razoabilidade quanto mais fundamentos encontrarem na obra.

¹⁷ Está em lide se é um substantivo comum ou próprio. A edição de Heyne (1834), por exemplo, toma-o por substantivo comum: τέκτονος. Monro e Allen (1920), porém, consideram-no próprio: Τέκτονος.

τὸν μὲν ἐνὶ κλισίῃσιν ὄϊομαι ἔλκος ἔχοντα
 χρηῖζοντα καὶ αὐτὸν ἀμύμονος ἱητῆρος
 κεῖσθαι: ὃ δ' ἐν πεδίῳ Τρώων μένει ὄξυν Ἴαρηα.
 (I, 833-836)

Pois penso que dos médicos, Podalírio e Macáon,
 um deles jaz ferido por entre as tendas, ele próprio
 precisado de um médico irrepreensível; o outro está
 na planície, aguentando a aguçada arremetida dos Troianos.
 (Tradução de Frederico Lourenço)

Pelo trecho, observa-se que um dos médicos está ferido e outro continua no campo de batalha. Para saber em qual situação se encontra cada um deles, pode-se seguir a ordem respectiva de apresentação, de modo que Podalírio seja aquele que está ferido e Macáon permaneça a guerrear. Segundo Liović, porém, seria igualmente possível seguir as indicações contidas nos mesmos nomes de ambos. Com respeito àquele que permaneceu na luta, estaria indicado no seu nome, Μαχάων, pela associação com o vocábulo grego μάχη – luta, combate. Com respeito àquele que está ausente da luta por estar ferido, notar-se-ia em certa referência trazida pelo nome Ποδαλείριος. Constituir-se-ia, assim, como um composto dos substantivos πούς (gen. ποδός) e λείριον, podendo significar “pés de lírio”.

De algum modo, Liović identifica aí um correspondente semântico para a ferida (ἔλκος – v. 834) que teria levado Podalírio a afastar-se da batalha. Segundo seu argumento, λείριος faria referência à cor dos pés de Podalírio, cor que obtivera após o mencionado ferimento. Embora haja lírios de diversas cores, a coloração a que se alude literariamente com mais frequência é a branca. Dificilmente se imaginaria um ἔλκος com tal coloração, sobretudo se se acrescenta que, com a imagem do lírio, não viria apenas a coloração, mas também sua singeleza e beleza, conotações em que geralmente é tomada em poesia. Assim, parece-nos razoável asseverar, neste caso, apenas a consideração com respeito a Μαχάων.

Na *Ilíada*, quando Homero lista as falanges dos Mirmidões que vieram com Aquiles, e os cinco comandantes dessas falanges num breve catálogo, ao citar o comandante Menéstio, mencionando sua ascendência divina, comenta sobre o casamento legítimo de sua mãe, Polidora. Afirma-se que, na ocasião, foram oferecidos inúmeros ἔδνα – presentes oferecidos aos pais de uma pretendente para obter sua mão:

ὃν τέκε Πηλῆος θυγάτηρ καλὴ Πολυδώρα
 Σπερχεῖῳ ἀκάμαντι γυνὴ θεῶ εὐνηθεῖσα,
 αὐτὰρ ἐπὶ κλησὶν Βώρῳ Περιήρεος υἱί,
 ὅς ῥ' ἀναφανδὸν ὅπυιε πορῶν ἀπερείσια ἔδνα.
 (II, 175-178; negrito nosso)

Deu-o à luz a filha de Peleu, a bela **Polidora**,

para o incansável Esperqueio, mulher que se deitou com um deus,
 embora o pai pelo nome fosse Boro, filho de Perieres,
 que a cortejou publicamente, oferecendo **incontáveis presentes**.
 (Tradução de Frederico Lourenço)

A semelhança semântica se dá entre o nome de Πολυδώρα e os ofertados ἀπερείσια ἔδνα (“inúmeros presentes”). Crê-se, portanto, que Πολυδώρα seria um composto do adjetivo πολὺς (“muito”) com o substantivo δῶρον (“presente”). Tal parecer faria que o nome de Polidora expressasse seu imenso valor.

Também da *Odisseia* podem ser colhidos exemplos dessa semelhança semântica. Dela, Liović aponta o nome de Teoclímeno, adivinho a cujo pedido de refúgio Telêmaco atendeu (o, 222ss). A etimologia de seu nome seria apontada de modo peculiar: pela narração de seus ascendentes. A linhagem da qual faz parte Teoclímeno notabilizou-se na arte divinatória por concessão de Apolo, sobretudo desde seu pai Polífides (vv. 251-255). Seu nome, Θεοκλύμενος, adviria do substantivo θεός e do participio κλύμενος, composição que Liović interpreta como “feito famoso por um deus”, tomando o participio em sua acepção cristalizada de “célebre, famoso” e o substantivo como referência a Apolo. Ressaltamos, porém, que o verbo κλύω tem primacialmente a noção de escutar e, daí, entender. Disso, poder-se-ia interpretar o nome como “aquele que escuta ou compreende o deus”, mantida a referência a Apolo e acrescida a do ofício de adivinho. Ademais, a associação da arte divinatória com a linhagem de Teoclímeno parece remontar ainda a seu avô, o qual, conquanto não seja expressamente referido como adivinho, tem por nome Μάντιος (o, 242.249) cuja forma parece ter clara relação com a do substantivo μάντις,¹⁸ que quer dizer “adivinho”.

Finalmente, há em Homero uma terceira forma de apontar etimologias. Constitui-se, na verdade, como uma combinação das duas maneiras anteriores: parte da palavra é indicada por semelhança formal com certo radical, outra parte o é por indício de semelhança semântica. É o caso, por exemplo, da etimologia do nome de Astíanax, na *Ilíada*.

O poeta, ao narrar o encontro de Heitor com sua esposa e seu pequeno filho, faz registrar uma curiosidade sobre o modo de chamarem o menino. Embora os troianos todos o

¹⁸ Ressaltamos que tal substantivo é referido em o, 225, aplicado ao próprio Teoclímeno; e em o, 252, aplicado a Polífides, seu pai. A insistência no radical de μάντις relacionando-o à família de Teoclímeno configuraria mais uma ocorrência do primeiro modo homérico de apontar uma etimologia, a semelhança formal, para o nome de Μάντιος.

chamassem de Ἀστυάναξ, Heitor o chamava pelo nome de Σκαμάνδριος.¹⁹ A explicação para tal particularidade é dada em Z, 403: οἷος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἑκτώρ – “porque só Heitor era a segurança de Ílion”. Mas qual a pertinência dessa razão para justificar o fato de ser Σκαμάνδριος o nome pelo qual Heitor o chama? O poeta está, na verdade, a apontar-nos o motivo de Heitor abster-se de chamar seu filho de Ἀστυάναξ, não a indicar um étimo para “Escamândrio”. A questão desloca-se, portanto, para a compreensão do nome Ἀστυάναξ: o que faz que Heitor não o queira aplicar a seu filho?

Alguns versos adiante, na prece que o herói faz a Zeus, suplica que este e os demais deuses lhe concedam que seu filho logre, como ele, Ἰλίου ἱφί ἀνάσσειν – “reger Ílion poderosamente” (Z, 478). Pela construção com o verbo ἀνάσσω, refere a associação de sua forma com a segunda parte do nome de Ἀστυάναξ, que seria a do substantivo ἄναξ – chefe, soberano, rei. O primeiro membro da composição Ἀστυ- é associado, por sua vez, ao substantivo ἄστυ – cidade, semanticamente relacionado com Ílion, de cuja família real o menino era parte. Era seu destino, portanto, ser o “soberano da cidade”. Porém, essa posição cabia a Heitor enquanto vivesse, deveria ser ele o Ἀστυάναξ, a segurança de Ílion.²⁰ Combinam-se, assim, a semelhança formal entre -άναξ e ἀνάσσειν, e a semelhança semântica entre Ἰλίου e Ἀστυ-, fazendo que o nome do filho seja reflexo dos atributos do pai.²¹

Além dessas maneiras de apontar prováveis étimos, é possível observar como nota da etimologia homérica a predominância dos nomes próprios na abordagem etimológica. São os nomes das personagens que ganham etimologias. É mister notá-lo porque, decerto, isso manifesta, por um lado, o papel dos nomes próprios na poesia homérica e, por outro, a relevância da reflexão sobre seu significado. A insistência homérica nos nomes próprios aponta para a identidade da tradição épica nele consagrada. “Reconta as ações de heróis individuais, não de multidões impessoais de guerreiros”, segundo afirma Nikoletta Kanavou em seu *The names of Homeric heroes*.²² Muitas dessas personagens, trazidas da tradição mítica, são celebradas quando são contadas e cantadas suas ações na poesia homérica.

¹⁹ Tal como se encontra em Z, 402-403: “τόν ῥ’ Ἑκτώρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, αὐτὰρ οἱ ἄλλοι / Ἀστυάνακτ’ οἷος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἑκτώρ.”, versos que Frederico Lourenço verteu: “a quem Heitor chamava Escamândrio, embora os outros / lhe chamassem Astíanax; pois só Heitor era baluarte de Ílion.”

²⁰ Saliente-se que, passada a morte de Heitor, estará contida no lamento de Andrômaca uma justificativa muito semelhante para o nome de Ἀστυάναξ. Diz ela: Ἀστυάναξ, ὃν Τρῶες ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν: / οἷος γάρ σφιν ἔρυσσεν πύλας καὶ τεῖχεα μακρά. – “Astíanax, a quem os Troianos chamam por esse sobrenome porque só tu lhes eras a segurança das portas e das grandes muralhas” (X, 506-507); em clara correlação com Z, 403.

²¹ Cf. SLUITER, 2015, p. 901. Note-se também que Platão, no *Crátilo* 392bss, explora a etimologia dos nomes de Astíanax e sua relação com o nome de Heitor.

²² KANAVOU, 2017, p. 1.

Contudo, embora muitos dos nomes tenham sido tomados dos mitos, cuja tradição é muito provavelmente anterior a Homero, alguns foram deliberadamente escolhidos pelo próprio poeta.²³ Há ainda o caso de o nome, embora vindo da tradição mítica, receber uma etimologia proposta pelo poeta, como se viu no caso de Odisseu, por exemplo. Tais constatações levam a induzir que o poeta se serve do nome próprio, que cria ou intenta explicar, para dar mais força à construção dos episódios, sobretudo integrando a caracterização da personagem. Nesse sentido é que se veem sugeridas as etimologias homéricas.²⁴

2.1.2 Hesíodo e os Líricos

Em Hesíodo, encontra-se também certa dedicação à etimologia, embora em menor quantidade de ocorrências. Além disso, identifica-se a prevalência da semelhança formal para apontá-la. Assim, em *Trabalhos e dias*, ressalta-se a relação entre os seguintes radicais pela proximidade com que são postos no texto: δίκην e δίκασσαι (v. 39), τίκτουσιν e τέκνα (v. 235),²⁵ βουλή e βουλεύσαντι (v. 266), ἔργον e ἐργάζεται (v. 382), ἔπος e εἶπεῖν (v. 453),²⁶ ἰστὸν e στήσαιτο (v. 779), φήμη e φημίζωσι (vv. 763-4). A *Teogonia*, por sua vez, indicaria relações entre: ἐπὶ κλησιν e καλέεσκε (v. 207), ῥέξαι e ἔργον (vv. 209-10), δῶρα e ἔδωκεν (v. 399), δῆσε e δεσμοῖς (vv. 521-2),²⁷ ἔθεντο e θεοὶ (v. 805). Dá-se, porém, que em todos esses casos pode-se dizer que há indícios da proposição de uma etimologia, pois não há expressa menção ao intuito de apontar tais relações entre os radicais.

O trecho hesiódico que se pode ressaltar como deveras etimológico encontra-se na *Teogonia*. Ao cantar os deuses primordiais, Hesíodo elenca a descendência primeira de Gaia e Urano (vv. 132-153). Nos versos 139-146, narra o nascimento e as características dos Ciclopes. Indica expressamente que seu nome, Κύκλωες, deve-se ao fato de terem eles um só olho circular na frente (v. 145: κυκλοτερὴς ὀφθαλμὸς εἰς μετώπῳ). Ao fazê-lo, relaciona o

²³ *Ibid.*, p. 3.

²⁴ Sluiter (2015, pp. 900-2), embora por outras vias, parece chegar a conclusão semelhante. Sugere que Etimologia, Mitologia e Genealogia convergem para reforçar a compreensão da história que está sendo narrada. Afirma: “*The three discursive practices of genealogy, mythology and etymology are all useful in helping to create a mental roadmap of reality, to give people a sense of where they are in the world.*” – “As três práticas discursivas de genealogia, mitologia e etimologia são úteis para ajudar a criar um roteiro mental da realidade, para dar às pessoas uma noção de onde estão no mundo”. (*ibid.*, p. 902). E mais à frente acrescenta: “*Etymological suggestions also frequently create thematic connections with (poetic) content, and thus support and reinforce the narrative.*” – “As sugestões etimológicas também criam frequentemente conexões temáticas com o conteúdo (poético) e, assim, apoiam e reforçam a narrativa.” (*ibid.*, p. 918).

²⁵ A associação entre o radical do verbo τίκτω e o do substantivo τέκνον está também na *Teogonia*: v. 308 e v. 453.

²⁶ Cf. *Trabalhos e dias*, vv. 708-11.

²⁷ Indicação semelhante parece fazer-se também nos versos 618 e 718.

substantivo Κύκλωψ aos radicais κυκλ-, presente no adjetivo κυκλοτερής, e οπ-, presente no substantivo ὀφθαλμός. Tratar-se-ia, portanto, de um composto dos substantivos κύκλος, “círculo” ou “roda”, e ὥψ,²⁸ “vista”; ensejando a interpretação do nome como “os que têm um olho circular”.

A fase dos líricos, por sua vez, representa um aparente hiato na história da etimologia poética. De fato, os anos que separam Álcman de Píndaro não parecem ter sido muito prolíficos no que concerne ao uso de étimos na poesia. Mesmo do corpo de poesia mais completo que nos restou, o das odes pindáricas, pode-se elencar apenas a repetição da associação homérica e hesiódica feita entre o verbo εἶπω e o substantivo ἔπος (CLARY, 2009, pp. 134ss). Píndaro a registra na sua *Olímpica* 6, v. 16, na primeira *Ístmica*, v. 46, e na *Pítica* 4, v. 105.

A que se poderia atribuir tal hiato? Dado que, da fase dos líricos, chegou-nos pouquíssimo do que foi produzido, seria precipitado afirmar categoricamente que se deixou de lado a etimologia poética, mesmo que se acrescesse que foi deixada ao menos sua recorrência, com que grassara na fase anterior. É mister notar, porém, que nessa fase sobrevém à prática poética a preponderância de uma característica que, embora se possa identificar de algum modo nas demais, é distintiva da fase lírica pelo vigor com que nela se manifesta: o elo entre a poesia e a ocasião de recitação ou de performance. Com efeito, os poemas elegíacos e a lírica monódica e coral dessa fase distinguem-se por serem compostos a fim de consagrarem à dignidade da literatura uma ocasião específica, seja cívica, seja mais pessoal. Tais poemas se ordenavam a ser entoados ou em simpósios, ou em festivais cívico-religiosos, ou para o encômio do tirano que patrocinava o poeta que os compunha; tendendo a se distinguirem pela performance coral ou monódica conforme fossem mais ou menos pertinentes à coletividade da cidade-estado em que se entoavam.

Pode servir a modo de ilustração a abordagem de um mesmo mito feita por dois poetas que foram contemporâneos: Ésquilo e Baquilídes. Em *As suplicantes*, vv. 40-48, ao referir o mito de Épafo, filho de Zeus e Io, o poeta trágico relaciona o nome Ἐπαφος com o verbo ἐφάπτω, referido expressamente no substantivo ἔφαψις (“toque” - v. 46), pois Io o concebeu pelo toque de Zeus.²⁹ Por sua vez, Baquilídes se serve, no epodo de seu Ditirambo XIX, da figura de Épafo para formar o catálogo dos descendentes de Io, entre os quais viria a se contar Dioniso, divindade a quem se dirige o ditirambo; dá-lhe relevo, porém, sem mencionar a etimologia de seu nome, como fizera Ésquilo. Comparando as duas abordagens, Ferreira

²⁸ As palavras ὥψ e ὀφθαλμός têm em comum o provirem da raiz ὀπ, relacionada à visão.

²⁹ Ésquilo propõe também outra razão para essa etimologia em *Prometeu Acorrentado*, vv. 848ss.

(2008, p. 63) sugere que, nesse caso, a etimologia é tida por Baquilides como um pormenor cuja ressalva, enquanto é de ser feita pelo poeta trágico, foge ao escopo do lírico, que usa o mito não para lhe desvelar as minúcias, mas apenas para ordená-lo a servir à ocasião de performance.

2.1.3 Os poetas trágicos e os historiógrafos

Por outro lado, o final do Período Arcaico e o início do Período Clássico trazem à prática da etimologia duas contribuições, uma da parte dos tragediógrafos, outra da parte dos historiógrafos. Embora não se construam como duas fases cronologicamente cindidas, porque seus integrantes foram todos, de certo modo, contemporâneos, as contribuições dessas duas vertentes da produção grega constituem duas tradições claramente diferentes quanto ao aspecto aqui abordado, como se verá. Ambas, entretanto, serviram a ampliar os horizontes da prática etimológica.

Da parte dos trágicos, as tragédias de Ésquilo parecem consistir no exemplo mais antigo dessa tradição trágica e, provavelmente, uma fonte da qual Sófocles e Eurípides hauriram seu uso da etimologia. Em *Agamêmnon* 681-698, Ésquilo indica a etimologia do nome de Helena, Ἑλένη, associando-o ao adjetivo ἑλεναῖος, que é, por sua vez, composto do verbo αἰρέω – cujo infinitivo aoristo se faz ἔλεῖν – e do substantivo ναῦς. O verbo parece ser tomado em seu sentido de “levar à guerra”, “tomar”. Ter-se-ia, portanto, o adjetivo dessa composição com o significado próximo de “a que toma naus”. Como epíteto de Helena, porém, o adjetivo é frequentemente interpretado como a “destruidora de naus”. Para reforçar o caráter destrutivo prenunciado no nome de Helena, Ésquilo lhe atribui em sequência três adjetivos: ἑλένας, ἑλάνδρος, ἑλέπολις – os quais se podem traduzir por “destruidora de naus, destruidora de homens, destruidora de povos”. Todo o estásimo (vv. 681-780) desenvolve a destruição que Helena trouxe a Troia e, através da comparação com o cachorro que não consegue escapar de seu instinto, insinua que a esposa de Menelau era fadada a trazer consigo tal destruição, como se prenunciara em seu nome.

Nesse trecho, vê-se uma marca das etimologias apontadas por Ésquilo, que inclui na tradição etimológica certa novidade. É-lhe, com efeito, característico analisar se o significado do nome da personagem é adequado à sua natureza e história. Afirma, assim, que o nome de Helena foi dado ἐτητύμως (v. 682) – adequadamente, verdadeiramente. Julgamento de idêntica natureza será feito com respeito ao nome de Polinices, Πολυνείκης, em *Os Sete*

contra Tebas, vv. 831-3.³⁰ Em *As suplicantes*, propõe que com razão (εὐλόγως – v. 47) se deu o nome de Érafo, Ἐραφος.³¹ Por outro lado, joga com a etimologia do nome de Prometeu, Προμηθεὺς,³² pondo-o como falso nome (ψευδωνύμως – v. 85), uma vez que este não conseguira prever uma maneira de livrar-se das amarras de sua punição.

Tal prática de demonstrar um julgamento quanto à conveniência das etimologias às personagens a cujo nome as atribui pode também ser vista em Sófocles. Deixa-se entrever a análise da conveniência do nome com a sorte da personagem. Temo-lo em *Ájax*, vv. 430-433, em que o protagonista comenta a etimologia do seu próprio nome, afirmando-a adequada aos males que lhe sobrevinham:

αἰαῖ: τίς ἄν ποτ' ὄρεθ' ὧδ' ἐπώνυμον
τοῦμὸν ξυνοίσειν ὄνομα τοῖς ἐμοῖς κακοῖς;
νῦν γὰρ πάρεστι καὶ δις αἰιάζειν ἐμοὶ
καὶ τρίς: τοιούτοις γὰρ κακοῖς ἐντυγχάνω
(*Ájax*, 430-433)

Ai! Ai! Quem poderia prever que o meu
Nome seria, assim, epônimo dos meus males?
Agora posso lamentar-me duas vezes
[E três, tais são os males em que me encontro]
(Tradução de Maria Luísa de Oliveira Resende, negrito nosso)

Note-se que a interjeição de lamentação e dor αἰαῖ (v. 430), transformada depois em verbo (αἰιάζειν – v. 432), é associada ao substantivo Αἴας, nome próprio da personagem (τοῦμὸν ὄνομα – v. 431). E a mesma personagem julga tal associação acertada, pois convém (ξυνοίσειν – v. 431) como um presságio de seus males (τοῖς ἐμοῖς κακοῖς – v. 430).³³

Eurípides será também exemplo das apreciações etimológicas aos moldes de Ésquilo. Em *Troianas*, vv. 989-90, além de atribuir a proveniência da primeira parte do nome de Ἀφροδίτη ao substantivo ἀφροσύνη, que significa “irreflexão”, julga que tal atribuição é corretamente (ὀρθῶς – v. 990) feita, uma vez que a insensatez é parte do que trazem os amores, metonimicamente tomados no trecho pelo nome da deusa. Podem ser identificadas ainda várias proposições de etimologias de nomes próprios. O nome de Toante, Θόας, em *Ifigênia em Táuris*, vv. 32-3, é associado semanticamente ao adjetivo θοός, em razão, segundo

³⁰ Associa-o a πολὺς e νεῖκος, sugerindo sua tendência a “muitas discórdias”. Tal etimologia será retomada por Eurípides em sua tragédia *Fenícias*, vv. 636-7.

³¹ Como se viu na seção anterior (2.1.2).

³² Supõe-se aqui a derivação desde μανθάνω prefixado por προ-, indicando “aquele que percebe com antecedência, que prevê”, tal como se vê no adjetivo προμηθής e no verbo προμηθεύομαι. Como se apontará mais adiante (em 2.2.1 deste trabalho), Platão também sugere essa derivação em seu *Protágoras*.

³³ Há ainda o notório registro da etimologia do nome de Édipo, em *Édipo Tirano* 1034ss, que será retomada por Eurípides em *Fenícias*, vv. 25-27.

o poeta, da velocidade que este lograva com os pés. Explica-se a etimologia do nome de Οἰδίπους, em *Fenícias*, vv. 25-27, retomando o registro de Sófocles, em *Édipo Tirano*, vv. 1034ss. E sugere-se uma razão para o nome de Atreu, Ἀτρεὺς,³⁴ tomado, em *Ifigênia em Áulide*, v. 321, como um derivado do verbo τρέω, “tremar”, prefixado pelo α privativo: resultando no significado de “intrépido”.

Da parte dos historiógrafos, pode-se elencar como contribuição o alargamento dos objetos da reflexão etimológica. Na tradição exclusivamente literária, havia apenas a proposição de étimos para os nomes das personagens, das figuras míticas. Com a historiografia, busca-se esclarecer os topônimos, os nomes dos povos, os elementos de outras culturas, as palavras que o historiógrafo julgava vindas de outras culturas e até substantivos comuns.

A historiografia de Heródoto é rica em proposições de etimologias. É seu intento desvelar a seu leitor grego especificidades das culturas dos outros povos que expõe em suas *Histórias*. A estratégia é quase sempre de semelhança formal. Comentam-se topônimos, como os nomes do que hoje se conhece por continentes (*Histórias* IV, 45) e do topônimo da ilha de Tasso (VI, 47); antropônimos, como o de Demarato (VI, 63); elementos das outras culturas, como o cinamomo dos fenícios (III, 111), o epíteto que os citas davam às amazonas (IV, 110); nomes de povos (VII, 61,3; 62; 74; 92; 94; VIII, 44). É também em Heródoto que se encontra a primeira proposição explícita da etimologia do nome θεός, que se poderia crer sugerida em Hesíodo (*Teogonia*, v. 805) e cuja discussão viria a ser retomada por Platão em seu *Crátilo* 397d. A historiografia de Tucídides, por sua vez, serve-se de modo bastante tímido da etimologia e, quando o faz, segue majoritariamente o expediente de propor etimologias de topônimos, como se pode notar em *História da Guerra do Peloponeso* III, 88; IV, 102, 4; VI, 2, 4; 3; 96.

2.2 A etimologia dos filósofos

2.2.1 Platão

Não obstante entre seus antecedentes já despontasse, malgrado ainda em gérmen, a prática da etimologia, em Platão a vemos com recorrência sem precedentes. São muitos os diálogos em que lança mão do expediente de sugerir as razões de palavras. Aqui, entretanto,

³⁴ Cf. *Crátilo*, 395b.

apontaremos alguns desses passos da obra platônica, dividindo-os em ocorrências de duas naturezas. Fiamo-nos aqui, de modo geral, do elenco de trechos propostos por Viaro³⁵ (2019, p.29) ao sumarizar as contribuições de Platão para a etimologia.

Primeiramente, estão os trechos em que a proximidade formal e sintática leva a vislumbrar uma relação etimológica, porém não expressamente apontada, senão meramente sugerida. No fim do *Protágoras*, Sócrates parece sugerir que o verbo προμηθέομαι é a origem do nome próprio de Προμηθεύς.³⁶ A certa altura do diálogo *Górgias*,³⁷ aparentemente aponta relação etimológica entre os substantivos σῶμα (“corpo”) e σῆμα (“sepulcro”). Assim também o faz, no *Fédon*,³⁸ ao sugerir a relação entre o nome Αἴδης (“Hades”) e o adjetivo ἀϊδής (“invisível”). O *Sofista*, igualmente, contém uma dessas sugestões: a de que o substantivo παραφροσύνη (“desrazão”) estaria associado a παράφορος συνέσεως (“que está fora do nexo”)³⁹.

Em segundo lugar, há os trechos em que se deixa clara a intenção de apontar a origem de palavras. Em *Protágoras*,⁴⁰ Hipócrates, provocado por Sócrates a responder em que consistiria o ofício de um sofista, afirma ser “aquele que conhece as habilidades”, τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα (312c). Dá sustentação a tal resposta indicando que o próprio nome o diz (“ὥσπερ τοῦνομα λέγει”). Faz, assim, que o substantivo σοφιστής tenha por étimos o nome σοφός (hábil, sábio) e o verbo ἐπίσταμαι (conhecer). Sócrates, por sua vez, rejeita que tal resposta seja suficiente, dado que outros artistas também são conhecedores das habilidades envolvidas em sua arte (o pintor, das habilidades pictóricas, por exemplo). Por conseguinte, dá a entender que o recurso à busca da origem da palavra não é definitivamente garantia do desvelo de seu significado.

No *Fedro*⁴¹, Sócrates conjectura duas possíveis etimologias para Λίγεια, epônimo das Musas (237a). A primeira é que seja a forma feminina do adjetivo λιγύς (“melodioso”), sendo-lhes atribuído por sua forma melodiosa de cantar. A segunda o associa ao adjetivo pátrio Λίγυς, referente aos lígures, insinuando particular relação da origem deste povo com as Musas (“γένος μουσικόν”). Mais à frente (238 c), faz ἔρως (“amor”) provir de ῥώμη

³⁵ Aqui trazemos, porém, as palavras discutidas nos excertos, de modo que o próprio leitor possa verificá-las.

³⁶ 361d, conforme a edição de Henricus Stephanus (1578), que baseia a referência tradicional às obras de Platão, pela qual as referiremos neste trabalho.

³⁷ 447a-527e.

³⁸ 57a-118a.

³⁹ 228c-d.

⁴⁰ 309a-362a.

⁴¹ 227a-279c.

(“força”). Para μαντική o étimo seria μανία,⁴² que teria primeiramente originado a forma μανική, à qual os homens indevidamente teriam acrescentado um τ, de modo a restar μαντική. Em 251c, afirma que ἕμερος (“desejo”) é assim chamado por consistir em μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντα (“partículas vindo e fluindo”), parecer que ratifica em 255c, atribuindo ao próprio Zeus a autoria do nome.

No *Teeteto*⁴³, Sócrates toma a palavra κέαρ, forma não contrata do substantivo κῆρ (“coração”), alegando ser esta encontrada sobretudo em Homero, e a faz provir do substantivo κηρός (“cera”), como se nota em 194c. Tal associação é feita na verdade entre a alma, metonimicamente referida por κῆρ, e a cera. A razão dessa analogia reside em que a alma seria como uma tabuinha de cera, em que se gravam as memórias como selos. Caso a cera seja de boa qualidade, a alma mantém a memória e não confunde as coisas que conhece, ao percebê-las.

Na *República*,⁴⁴ é o adjetivo πολύς (“muito”) que é apresentado como origem para o substantivo πόλις (“cidade-Estado”), no trecho 369c. Segundo a argumentação do trecho, os homens têm muitas necessidades, para cujo suprimimento unem-se uns a outros em sociedade. Ocorre que, como são muitas as necessidades, passam a também serem muitas as sociedades, de modo a gerar ajuntamentos de muitas pessoas unidas por tais elos. Seria, portanto, a πόλις a união de muitas pessoas conforme as muitas necessidades que têm. Também o *Sofista*⁴⁵ abriga proposições platônicas de etimologia: em 221c, por exemplo, diz ser o verbo ἀνασπάω (“tirar para cima”) a razão de ser do nome ἀσπαλιευτική (“pesca”)⁴⁶.

Nas *Leis*⁴⁷, Sócrates propõe que seja proveniente de χαρά (“alegria”) a palavra χορός (“coro”), em 654a. No sétimo livro da mesma obra, em 816b, indica que o nome de certa dança ἐμμέλεια provém do adjetivo ἐμμελής (“harmonioso”). E é fundamental para a articulação da discussão que perpassa todo o diálogo a proposição de uma etimologia para νόμος. Salienta a relação do radical com as palavras διανομή (“distribuição”) e νοῦς (“inteligência”), afirmando que o νόμος não é senão ἡ τοῦ νοῦ διανομή (“a distribuição da inteligência”). No livro segundo das *Leis*, a relação entre νόμος e νοῦς já havia sido indicada (674b) e viria a ser reafirmada no livro doze (957c).

⁴² 244b-d.

⁴³ 142a-210d.

⁴⁴ 327a-621d.

⁴⁵ 216a-268d.

⁴⁶ No trecho, Platão desenvolve detidamente as razões que ligam as duas palavras, explicitando que ἀσπαλιευτική refere-se a um tipo específico de pesca, conforme se pode verificar desde o 220a até o trecho mencionado.

⁴⁷ 624a-969d.

2.2.1.1 A pertinência do *Crátilo*

Para além da recorrência da prática, é no *Crátilo*⁴⁸ que se concentra a grande contribuição de Platão para a etimologia antiga. Já não serão oferecidos apontamentos sobre palavras isoladas exclusivamente. Mais aprofundada, a abordagem platônica constitui-se ali propriamente como filosófica, ensejando um seu parecer sobre a relação entre as palavras e as coisas que elas buscam designar.

Calvo (1992, p. 341) faz notar que o *Crátilo* suscitou cinco principais discussões a respeito de seu conteúdo: sua posição no conjunto da obra platônica, a identificação histórica das personagens, as relações com as correntes de pensamento existentes até à época de composição, o valor das etimologias apresentadas e o objetivo de Platão ao escrevê-lo. Contudo, sustenta que o centro da discussão do *Crátilo* é a ὀρθότης ὀνόματων, a justeza dos nomes atribuídos.⁴⁹ Trata-se de dizer em que medida os nomes empregados são adequados às coisas a que se referem. Convém notar que outros diálogos platônicos também aludem a questões de linguagem.⁵⁰ E, mesmo no *Crátilo*, a discussão linguística parece estar antes a serviço de uma discussão epistemológica ou ontológica,⁵¹ qual seja em que medida os nomes são adequados à realidade que querem expressar. As respostas dadas por Crátilo e Hermógenes diferem por atribuir tal adequação respectivamente à φύσις ou ao νόμος, à natureza ou à convenção.

A controvérsia entre naturalismo e convencionalismo é, inicialmente, abordada pela personagem Sócrates refutando este último. A refutação ao convencionalismo de Hermógenes compõe a maior parte do diálogo⁵² e, em grande medida, serve a expor a oposição socrática às sentenças de Protágoras, segundo as quais a essência das coisas está atrelada à perspectiva sob a qual as nota cada indivíduo. Chama atenção, porém, o fato de que mais da metade do diálogo seja constituído de um longo trecho de proposição de etimologias, de 392a a 427c. A

⁴⁸ 383a-440e.

⁴⁹ A expressão está presente já no início do diálogo e é o objeto da investigação que Sócrates é chamado a resolver. Com efeito, pela construção do diálogo, esse era o conteúdo da disputa entre Hermógenes e Crátilo, na qual Sócrates é convidado a intervir (383a).

⁵⁰ Ressaltem-se, por exemplo, o *Sofista*, o *Eutidemo* e o *Teeteto*.

⁵¹ Verificar se as palavras se adequam de algum modo às coisas que significam incide sobre a verificação de se elas são capazes de levar ao conhecimento mesmo das coisas, segundo Calvo (1992, p. 349). Trivigno (2012, p. 50-1) também o parece indicar, ao defender que a posição socrática sobre a etimologia é a de que esta não é capaz de levar à essência das coisas, embora possa – no máximo – desvelar o significado das palavras e sua origem.

⁵² Desde 385a até 428b.

relevância desse trecho é frequentemente objeto de discussão. Observemo-la aqui em ordem aos estudos da linguagem e à história da etimologia.

A esse respeito, há duas tendências conflitantes entre os comentadores. A primeira delas se expressa na praticamente total desvalorização do trecho das etimologias platônicas. Calvo (1992, p. 357), por exemplo, adverte duramente:

En realidad, lingüísticamente hablando, esta sección no tiene valor alguno. La mayoría de las etimologías son disparatadas, como Hermógenes y el mismo Sócrates se encargan de decirnos más o menos claramente. Solamente un puñado son correctas y, aun éstas, son simples aproximaciones de unas palabras con otras de su misma raíz.

Na verdade, linguisticamente falando, esta seção não tem valor algum. A maioria das etimologias são disparatadas, como Hermógenes e o próprio Sócrates se encarregam de nos dizer, mais ou menos claramente. Somente um punhado delas é correto e, mesmo estas, são meras aproximações de umas palavras com outras de sua mesma raiz.

Para compreendê-lo, faz-se mister distinguir que Calvo oferece um julgamento tão somente do ponto de vista de as etimologias serem corretas ou não, de seu método de busca ser adequado ou “disparatado”. Ora, tomadas apenas nessa perspectiva, não só se julgarão linguisticamente inválidas ou pobres as etimologias do *Crátilo*, mas praticamente todas as etimologias propostas nas obras da Antiguidade até aqui citadas. Se o critério é fazê-las passar pelo crivo dos métodos e princípios que regem a etimologia hodierna, subsistirão valorosas apenas proposições que se baseiem nesses mesmos métodos.

Levando em conta que, logo após o trecho das etimologias, o discurso de Sócrates passa da refutação do convencionalismo à refutação do naturalismo, a segunda tendência busca atribuir relevância às etimologias platônicas, seja considerando-as tentativas sérias de propor étimos, seja dando-lhes certo caráter parodístico. Os que advogam que todo o trecho das etimologias deve ser levado a sério apoiam-se em quatro fundamentos. Primeiro, deveriam ser tomadas por sérias dado que assim as consideraram os comentadores antigos. Segundo, já que faltam evidências de que os sofistas, supostos alvos da paródia, praticavam de fato a etimologia e com tal exagero, faltaria à paródia um objeto específico a que se dirigir. Terceiro, tem-se por sério o contexto da discussão linguística do *Crátilo*, de modo que não há razões para encará-las por parodísticas. Quarto, várias das etimologias se mostram plausíveis, do que se conclui que também as demais eram tentativas sérias de aproximação aos étimos.⁵³

⁵³ São os quatro argumentos básicos de Grote (1888, pp. 302-11), desenvolvidos esmiuçadamente em sua obra para responder, por um lado, ao estranhamento dos leitores contemporâneos quanto às etimologias platônicas e,

Dos que lhes atribuem caráter parodístico, por seu turno, é oportuno citar a conceituação e análise de Trivigno, que explora detidamente a questão, concluindo que o trecho é uma paródia que se constrói pela estratégia de amplificação paródica:⁵⁴

parodic amplification homes in ‘on one aspect of the target text and amplifies it to absurdity, often exposing its artificiality’. In terms of the *Cratylus*, Socrates adopts the logic of etymological practice and pursues it relentlessly until its inner workings and intellectual vacuity are exposed. (TRIVIGNO, 2012, p. 45)

a amplificação paródica visa ‘a um aspecto do texto alvo e o amplifica até o absurdo, expondo muitas vezes sua artificialidade’. Quanto ao *Crátilo*, Sócrates adota a lógica da prática etimológica e a persegue implacavelmente até que seu funcionamento interno e sua vacuidade intelectual sejam expostos.

Assim, parte das etimologias do *Crátilo* precisaria ser razoável para alcançar retratar certa lógica na prática etimológica parodiada.⁵⁵ Dessa razoabilidade, proceder-se-ia ao exagero no uso dessa prática, levando-a até a consequências absurdas e demonstrando sua artificialidade. Todo o trecho se configuraria, por conseguinte, como uma *reductio ad absurdum*,⁵⁶ usada por Platão como modo de demonstrar o *non sense* da prática etimológica para alcançar a verdade das coisas e como um modo de demonstrar oposição à teoria da mimese das letras, segundo o mesmo Trivigno (2012, p. 46).⁵⁷

Todas essas tendências, assim como têm sua razão de ser, padecem também de fragilidades. A posição de desprezar totalmente as etimologias do *Crátilo* pode servir bem a desconsiderar, da perspectiva dos estudos hodiernos, a metodologia etimológica e os resultados alcançados por Sócrates, mas não o pode fazer da perspectiva do próprio diálogo, cuja maior parte consiste precisamente nesse trecho das etimologias. Desconsiderá-las sob

por outro lado, para defender a seriedade do trecho das etimologias frente à possibilidade de tomá-las por chistosas supostamente em razão desse mesmo estranhamento.

⁵⁴ No original, sua designação é: *parodic amplification*. Todo o seu artigo “*Etymology and the Power of Names in Plato’s Cratylus*” (2012) ordena-se a atestar a razoabilidade de sua tese. Nesse particular, afirma que a crítica de Platão aos sofistas, através de tal expediente, faz-se na mesma direção que a feita por Aristófanes em *As Nuvens* (*Ibid.*, p. 45-7), insinuando que a etimologia se mostrava apenas meio de manipulação da parte dos que a utilizavam, fazendo-as associadas a qualquer radical que servisse a asseverar suas opiniões e sentenças. O *Crátilo*, sob esse ponto de vista, ilustraria essa manipulação, exagerando-a no intuito de ressaltar a fragilidade de seus fundamentos. Trivigno sustenta, ainda, que tal fragilidade se manifesta: na arbitrariedade dos métodos das etimologias, nas falhas de seu sistema de apresentação e na insustentabilidade da teoria da mimese dos fonemas, que as fundamenta.

⁵⁵ Segundo Sluiter (2015, pp. 909-917), o expediente serviria para que Sócrates, antes de derrubar a veracidade do expediente etimológico, demonstrasse que o domina.

⁵⁶ A redução ao absurdo, como estratégia de argumentação, consiste em levar o raciocínio do oponente a consequências extremas, às últimas consequências.

⁵⁷ Acrescente-se ainda que Trivigno (2012, pp. 37-44) oferece uma refutação aos quatro principais argumentos dos que defendem a possibilidade de as etimologias do *Crátilo* serem sérias.

esse ponto de vista significaria reconhecer dispensável para a argumentação socrática precisamente a parte à qual a personagem mais se atém.

Por outro lado, descartar absolutamente a possibilidade de estarmos diante de um longo trecho paródico e defender temerariamente sua seriedade seria fechar os olhos às dificuldades de interpretação de que o diálogo está imbuído, uma vez que Sócrates não toma claramente parte por nenhum dos dois lados. Que não haja registros de uma prática etimológica recorrente e falha dos sofistas, não procede: a comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, testemunha-o⁵⁸. Que todo o contexto seja sério e que, portanto, não se adequaria a ele tom parodístico algum, não procede: se há elementos que possibilitem tal interpretação e a paródia se presta a explorar tal discussão, ordenar-se-ia ela mesma à seriedade da discussão como um todo. Finalmente, que parte das etimologias se mostre plausível, isso não invalida a possibilidade da paródia, uma vez que já vimos que esta pode constar de uma amplificação paródica. Consequentemente, os fundamentos a favor da seriedade do texto não são propriamente elucidativos.

Por fim, a tendência a advogar a todo custo o caráter parodístico do texto ainda não consegue satisfazer aos questionamentos com respeito à expressiva extensão do trecho platônico e à posição definitiva de Platão quanto à etimologia, ensejada pelo trecho. Qual, de fato, seria a razão de ceder tamanho espaço no diálogo a uma parte parodística que não constituiria propriamente seu fulcro? Ou, se se demonstra posição tão avessa à etimologia, o que justifica a utilização desse expediente com tamanha recorrência nos demais diálogos, como vimos acima? Tais questões levam a que também a posição segundo a qual é definitiva a falta de seriedade das etimologias pareça temerária.

De toda essa discussão, cujos aprofundamento e resolução fogem ao escopo deste trabalho, é possível extrair algum dado que venha a contribuir com os passos da história da etimologia, que aqui perseguimos? Sem dúvidas, o melhor dado que se pode extrair consta do primeiro fundamento de Grote (1888, pp. 310-11). Se hesitamos em afirmar qual tenha sido o propósito de Platão no tratar das etimologias, não se passa o mesmo com a recepção do trecho na Antiguidade. Os comentadores antigos, com efeito, levaram a sério o trecho platônico. Destacaremos, primeiramente, três desses comentários que conduzem a tal inferência e, em seguida, consideraremos sua pertinência não só para o escopo desta seção, mas também para fundamentar a seriedade das etimologias platônicas.

⁵⁸ Note-se, por exemplo, a construção do antropônimo da personagem Estrepsíades a partir do verbo στρέφω; como se evidencia em v. 36, vv. 47-48, v. 88, v. 131.

Dionísio de Halicarnasso, em seu *De Compositione Verborum* 16, 5-7,⁵⁹ ao tratar da teoria da mimese dos sons, afirma:

περὶ ὧν εἴρηται πολλὰ τοῖς πρὸ ἡμῶν, τὰ κράτιστα δ' ὥς πρῶτον τὸν ὑπὲρ ἐτυμολογίας εἰσαγαγόντι λόγον, Πλάτωνι τῷ Σωκρατικῷ, πολλαχῇ μὲν καὶ ἄλλῃ μάλιστα δ' ἐν τῷ Κρατύλῳ.

Sobre isso, há muitas coisas ditas naqueles [que vieram] antes de nós, e a mais importante está em Platão, o socrático, já que introduziu por primeiro o arrazoadado sobre etimologia, em muitas outras obras, mas sobretudo no *Crátilo*.

Dionísio toma Platão, não por precursor da etimologia – ora, como vimos, muitos de seus precedentes já a praticavam –, mas por precursor do λόγος da etimologia, as razões da prática, seus fundamentos racionais. E mais: encara tal λόγος como fundado na teoria da mimese dos sons, da qual trata todo o parágrafo e que é retomada por περὶ ὧν. Dá-se, por conseguinte, que atribui ao mesmo Platão a introdução da teoria da mimese dos sons, à qual, tomadas a sério, as etimologias dariam sustentação.

Plutarco igualmente, referindo uma das etimologias do *Crátilo*, toma-a por argumento para sustentar sua etimologia para o teônimo de Ísis. A personagem Sócrates, em 401c, atribuíra ao nome da deusa Héstia, Ἑστία, a origem no verbo εἶμι, servindo-se da forma cristalizada de particípio presente οὐσία (*ousía*), que passou a designar a essência das coisas e que, em variação dialetal, seria ἐσσία (*essía*). Para ratificar a semelhança, Sócrates usa ainda a forma conjugada ἔστιν (*éstin*). Baseando-se nesse trecho do diálogo platônico, Plutarco desenvolve raciocínio semelhante para o nome da deusa Ísis, Ἴσις, em *De Iside et Osiride* 60.⁶⁰

E mesmo Cícero, embora não aludindo às etimologias do *Crátilo*, parece confirmar o método como realmente platônico, ao apontar para aquela interpretação de μαντική dada por Platão no *Fedro*, 244b-d, a que já aludimos neste trabalho. Em *De Divinatione* I, 1, afirma:

Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, uersari quandam inter homines diuinationem, quam Graeci μαντικὴν appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum. [...] Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a diuis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt.

Uma antiga opinião foi transmitida já desde os tempos heroicos e esta foi confirmada por consenso do povo romano e de todos os povos: que há entre os homens certa divinação, que os Gregos chamam de μαντικὴ, isto é,

⁵⁹ Segundo a edição de Roberts (1910).

⁶⁰ Ou 375b-d, na edição de G. Bernardakis (1889).

presentimento e ciência das coisas futuras. [...] E assim como muitas outras coisas, melhor do que os Gregos, nós fizemos provir o nosso nome dos seres divinos; os Gregos, conforme interpreta Platão, [fizeram provir seu nome] da loucura.

Convém observar que a etimologia de *μαντική* apresentada no *Fedro* segue essencialmente os métodos etimológicos apresentados no *Crátilo*, de tal modo que também esse comentário de Cícero pode ser encarado como indício de que os antigos tomaram aquelas etimologias como genuinamente platônicas.

Tais comentários são indispensáveis para constatar, se não a opinião propriamente platônica, a opinião de Platão tal como foi recebida pelos antigos. Desse modo, se por um lado, apresentadas as discussões atinentes ao valor intrínseco do texto para a história da etimologia, veem-se despontar duas teses mais fundamentadas: a da seriedade e a do caráter parodístico do trecho do *Crátilo*; por outro lado, temos por certo que, ou os comentadores antigos notaram corretamente aquela, ou foram incapazes de perceber este. Em qualquer dos casos, a influência platônica na Antiguidade com respeito à história da etimologia deu-se no sentido de fazer levar a sério os étimos do *Crátilo* e, diante de seu método, provocar distanciamentos ou aproximações. Mas o ponto de referência que o trecho se tornou foi tido por genuína opinião de Platão.

Por outro lado, faz-se oportuno comentar a pertinência dos mesmos comentários com respeito à confirmação da tese da própria seriedade do trecho platônico. O testemunho dos referidos escritores da Antiguidade seria suficiente ou pertinente para levar a crer serem genuinamente sérias as etimologias do *Crátilo*? É preciso considerá-lo com cuidado. Como já indicado, Grote (1888, pp. 310-11) toma-os precisamente como argumento para sustentar sua tese da seriedade. Em resposta a esse mesmo argumento, Trivigno (2012, p. 38) nega tal pertinência, afirmando:

Since the closest of these in time to Plato, Dionysius of Hallicarnassus, was born over two hundred years after Plato died, there is no reason to see his view as reflecting some special access to Plato's mind and thus does not provide an especially compelling reason to take the etymologies seriously.

Dado que, destes, Dionísio de Halicarnasso, o mais próximo a Platão no tempo, nasceu duzentos anos depois da morte de Platão, não há razão de ver sua perspectiva como refletindo algum acesso especial à mente de Platão e, desse modo, não fornece uma razão especialmente convincente para levar a sério as etimologias.

De fato, a distância temporal entre tais testemunhos e a existência e produção históricas do próprio Platão como argumento para invalidar sua pertinência bem poderia sepultar de todo

este fundamento para a tese da seriedade. Entretanto, é preciso considerar que, se Platão já tinha morrido havia muito, suas lições constituíram verdadeiramente uma escola de pensamento, a Academia. Nela, malgrado as diferenças entre as fases por que passou, buscava-se conservar a doutrina de Platão e passá-la às gerações.

Os comentadores aludidos tiveram contato com a doutrina platônica não somente através dos escritos subsistentes, mas também através do modo como estes eram interpretados no conjunto da doutrina platônica. Tal constatação não pretende – nem o poderia – ensejar qualquer encerramento da discussão com respeito à seriedade das etimologias platônicas; quer, antes, demonstrá-la como ainda aberta, dadas as lacunas de que ainda se constitui cada um dos partidos que pretendem encerrá-la.

Vislumbrada assim em razão do curso da história da etimologia, que a tomou por séria, pode-se ver o valor da passagem do *Crátilo* para os estudos linguísticos, se se tem em conta a linha de desenvolvimento da etimologia que até aqui vínhamos observando. Com efeito, as etimologias do *Crátilo* principiam por dirigir-se aos nomes próprios dos heróis: Astianax, Heitor, Orestes, Agamemnon, Atreu, Pélops e Tântalo.⁶¹ Começa, portanto, por apreciações de mesma natureza que as primeiras manifestações da etimologia, as homéricas. Porém, afirma em seguida que o ideal é que o objeto das análises etimológicas não sejam os nomes de homens, mesmo heróis, por dupla razão: a primeira é que muitos desses nomes são dados em razão dos antepassados, de modo que por vezes não convêm propriamente à pessoa nomeada; a segunda é que outros desses revelam apenas as aspirações dos nomeadores para as pessoas nomeadas, de modo que não se tem garantia de que lhes são propriamente adequados.⁶²

Passa, assim, a buscar as etimologias de nomes comuns e de nomes próprios dos deuses, de fenômenos da natureza, de nomes abstratos que designam noções intelectuais e morais.⁶³ Em cada um dos casos, associa-se o radical de certas palavras ao de outras que lhes serviriam de primitivas ou componentes. Nisso, mantém-se com pouca variação a prática que até então grassara na etimologia dos poetas e dos historiógrafos: encontrar radicais primitivos a partir dos quais se formariam as palavras analisadas. As associações mantêm-se nos limites do próprio vocabulário grego, buscando relacionar entre si palavras da mesma língua ou, quando muito, atribuir-lhes origem numa língua estrangeira.

A partir de uma provocação de Hermógenes, em 421c, chega-se a uma questão mais árdua: qual é a etimologia dos radicais primários, das raízes? Ou, para utilizar a linguagem do

⁶¹ 393c – 395e.

⁶² 397b.

⁶³ 397c – 421c.

mesmo diálogo, qual é a sua ὁρθότης, seu modo de adequação às coisas que querem significar?

Sócrates sugere então que o ato de nomear é essencialmente mimese, imitação, representação. Emprega aqui a palavra em certa equivalência com o emprego que a faz referir-se às belas artes, a música e a pintura: todas são mimese. Acresce, porém, uma distinção: a de que os nomes buscam representar a essência das coisas, não as aparências. Para alcançar tal representação, dá como fundamental a análise dos elementos que compõem os nomes, a que hoje denominamos fonemas. Cada fonema, no ato de nomear, conviria a expressar certo aspecto da essência do que se quer significar.⁶⁴ Assim, Sócrates afirma que o ρ seria adequado para expressar a ideia de movimento nas palavras; o ι, a sutileza; o φ, para expressar ideias de sopro ou aspiração; etc.

Pela estrutura do diálogo, Sócrates poderia parecer aproximar-se do naturalismo por estar refutando Hermógenes. Para evitá-lo, passa logo a refutar também o naturalismo, partindo do argumento de que, sendo um artista, o nomeador pode produzir obras boas ou más, segundo a consecução de seu propósito, de tal modo que a justeza do nome não é garantida por natureza. Diante dessa aparente indefinição de posicionamento, visto que Sócrates não se pronuncia claramente como partidário de nenhuma das duas tendências confrontadas, dá-se a interpretação de que o propósito de Platão parece ter sido encerrar o diálogo indicando que a linguagem é inadequada para fazer alcançar a realidade das coisas.⁶⁵

A relevância do trecho para a história da etimologia, porém, é grandiosa e não consiste, evidentemente, na exatidão das etimologias oferecidas; assim como não reside em elas estarem, incrivelmente à frente de seu tempo, em conformidade como os nossos métodos. Primeiramente, amplia-se o espectro dos nomes analisados: passa-se dos antropônimos e dos substantivos concretos aos nomes dos deuses e aos substantivos abstratos. Além disso, identifica-se a existência dos processos de evolução fonética e de empréstimos linguísticos; aborda-se a questão da constituição dos radicais primários. Finalmente, a busca de como se criam os nomes e de seu modo de adequação às coisas por eles significadas aprofunda-se ao ponto de buscar a etimologia dos fonemas que os constituem.

⁶⁴ 426c – 427c.

⁶⁵ Afirma-o Calvo (1992, p. 358), ao dizer: “*Al final, lo que queda bien claro es la intención de Sócrates de descalificar al lenguaje como medio para acceder a la realidad, mediante el rechazo de dos teorías que pretendían, cada una, constituir a éste en el único y más idóneo método para ello*” – “No final, o que fica bem claro é a intenção de Sócrates de desqualificar a linguagem como meio para aceder à realidade, mediante a recusa de duas teorias que pretendiam, cada uma, constituí-la como o único e mais idóneo método para isso”. Considera-o também Sluiter (2015, p. 909).

Sob certo aspecto, a contribuição de Platão pode ser vista como uma síntese dos passos que a etimologia dera até então. Dos heróis homéricos, passa-se às etimologias dos nomes comuns, como o fizeram os historiógrafos. Por outro lado, também no *Crátilo*, vê-se com muito mais vigor a análise da conveniência dos nomes às coisas a que se referem, o que fora feito, embora de modo naturalmente menos desenvolvido, pelos tragediógrafos, desde Ésquilo. Está posta a primeira apreciação teórica para a etimologia, a mimese dos fonemas, e uma substancial introdução à controvérsia entre naturalismo e convencionalismo. A partir dela, as escolas filosóficas irão construir as suas posições e métodos quanto à etimologia.

2.2.2 Aristóteles

Dentre os discípulos de Platão, Aristóteles foi aquele que legou à posteridade a doutrina mais revisitada e influente. Ele mesmo chegou a constituir uma escola filosófica nos jardins de Apolo Lício: o seu Liceu. Apesar de poder ser notada a prática de etimologias em suas obras, traremos neste trabalho aquilo que julgamos ser sua particular posição na história da etimologia que temos traçado. Para ilustrá-la, será oportuno referir um dos trechos mais significativos com respeito ao seu uso dessa parte da gramática antiga.

O *Περὶ Ποιητικῆς* (A *Poética*), de Aristóteles, abriga um dos trechos mais conhecidos da etimologia antiga. Nele, o escolarca refere etimologias para os nomes gregos “drama” e “comédia”:

ὅθεν καὶ δράματα καλεῖσθαι τινες αὐτὰ φασιν, ὅτι μιμοῦνται δρῶντας. διὸ καὶ ἀντιποιοῦνται τῆς τε τραγωδίας καὶ τῆς κωμωδίας οἱ Δωριεῖς (τῆς μὲν γὰρ κωμωδίας οἱ Μεγαρεῖς οἱ τε ἐνταῦθα ὡς ἐπὶ τῆς παρ’ αὐτοῖς δημοκρατίας γενομένης καὶ οἱ ἐκ Σικελίας, ἐκεῖθεν γὰρ ἦν Ἐπίχαρμος ὁ ποιητὴς πολλῶ πρότερος ὢν Χιονίδου καὶ Μάγνητος· καὶ τῆς τραγωδίας ἔνιοι τῶν ἐν Πελοποννήσῳ) ποιούμενοι τὰ ὀνόματα σημεῖον· αὐτοὶ μὲν γὰρ κώμας τὰς περιοικίδας καλεῖν φασιν, Ἀθηναίους δὲ δῆμους, ὡς κωμωδοὺς οὐκ ἀπὸ τοῦ κωμάζειν λεχθέντας ἀλλὰ τῇ κατὰ κώμας πλάνῃ ἀτιμαζομένους ἐκ τοῦ ἄστεως· καὶ τὸ ποιεῖν αὐτοὶ μὲν δρᾶν, Ἀθηναίους δὲ πράττειν προσαγορεύειν. (*Περὶ Ποιητικῆς*, 1448a-b)

Alguns dizem que esses [poemas trágicos e cômicos] sejam chamados *dramas* a partir disto: que façam mimese de *agentes* [δρῶντας]. Os dórios, também por isso, arrogam-se a tragédia e a comédia (pois os megarenses arrogam-se a comédia, tanto os daqui, no tempo da democracia nascente entre eles; quanto os da Sicília, pois de lá era o poeta Epícarmo, que veio muito antes de Quionides e Mágneto; e alguns dos que vivem no Peloponeso arrogam-se a tragédia), fazendo dos nomes uma prova: pois aqueles [megarenses] dizem chamar de *kómai* as periferias, e os atenienses, de *démoi*, de modo que os cômicos não foram chamados assim a partir do verbo *komázein* [celebrar as festas de Dioniso], mas por errarem nas periferias

abaixo, julgados indignos da cidade alta; e aqueles chamam o fazer de *drán*, enquanto os atenienses chamam de *práttein*.

O substantivo δράμα (“ação”) seria proveniente do verbo δράω (“fazer, agir”), empregado no texto sob a forma nominal do particípio δρῶντας (“agentes”). Aristóteles afirma que, como ainda hoje consideramos nós, os poemas que se ordenam à representação teatral são chamados de “dramas” porque mimetizam pessoas agindo. Refere ainda que esta era uma das razões por que os dórios afirmavam que tragédia e comédia se originaram entre eles: o fato de se servirem do verbo δράω para significar o “agir”, enquanto os atenienses se serviam do verbo πράττω.⁶⁶

No mesmo trecho, aponta-se ainda para uma etimologia do termo κωμῳδία (“comédia”). Segundo os dórios, o substantivo proviria de κώμη, tomado no sentido que estes lhe atribuíam: o de periferia, dos arredores da cidade, ou subúrbio. A razão para tal nome seria o fato de os que estavam envolvidos na produção e atuação das comédias, os cômicos (κομοδοί), serem julgados indignos de conviver na cidade alta (ἄστυ) e postos a errar na parte baixa, a das κώμαι. Tal etimologia, aponta-o Aristóteles, opunha-se à associação ática de κωμῳδία com o verbo κωμάζω, empregado para significar os festejos em honra ao deus Dionísio. Assim posta em relação às Dionisiacas, a comédia seria defendida como genuinamente ática.

Convém apontar, porém, que Aristóteles apresenta as etimologias com certo distanciamento, como se não as quisesse indicar como suas ou sequer confirmá-las. De fato, note-se que ele primeiro as refere como afirmações de alguns (τινες). Em seguida, cita os dórios como proponentes da etimologia de δράμα; cita ainda as duas etimologias divergentes de κωμῳδία, mas o faz sem tomar partido por nenhuma das duas, atribuindo-as uma aos dórios, outra aos áticos.

Tal distanciamento parece ser reforçado, ainda no mesmo *Περὶ Ποιητικῆς*, pelo apontamento de que aceder às etimologias dos nomes não implica necessariamente o desvelo de seu significado. Nesse particular, converge com o que Platão indicara em *Protágoras*, 312c. À diferença deste, porém, vai mais além, de modo que, com respeito ao antropônimo Θεόδωρος, diz: “ἐν γὰρ τοῖς διπλοῖς οὐ χρώμεθα ὥς καὶ αὐτὸ καθ’ αὐτὸ σημαῖνον, οἷον ἐν τῷ Θεόδωρος τὸ δωρος οὐ σημαίνει” (*Περὶ Ποιητικῆς*, 1457a) - “pois nesses nomes dúplices, não usamos as partes de modo que cada uma seja significante por si mesma, como em *Theódoros*, o *doros* não é significante”.

⁶⁶ Forma ática de πράσσω.

Cumpra notar, neste ponto, a diferença entre a visão de Aristóteles com respeito aos nomes e a que grassara até então. Ao afirmar que o componente -δωρος do nome Θεόδωρος não significa nada por si só, opõe-se à tradição até aqui vista, segundo a qual também os antropônimos que são construídos por composição o são para significar algo a partir do significado de cada uma de suas partes componentes; e assim desde Homero até Platão, como o vimos. À refutação de que alguns nomes não se adequam propriamente à pessoa denominada, o mesmo Platão advertira que tal inconveniência se dava por erro do nomeador, sem que isso resultasse na insignificância propriamente dita do nome, senão que apenas em sua falta de ὀρθότης com respeito à realidade que se pretende significar.

Nisso, parece refletida a posição aristotélica a favor do convencionalismo, no contexto da controvérsia, acima referida, deste com o naturalismo. A composição de Θεο- e -δωρος não significaria nada que resultasse da soma do significado de cada componente separadamente, assim como não o faria por si mesma. Ao contrário, apenas a convenção determina que, juntos, os fonemas de Θεόδωρος se refiram a este ou àquele homem. De fato, tem-se claro o parecer de Aristóteles quanto ao convencionalismo, em seu *Περὶ Ἑρμηνείας*⁶⁷, 16a: “ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην” – “portanto, nome é uma voz significante segundo convenção”.

A definição de “nome”, Aristóteles oferece-a também no mesmo *Περὶ Ποιητικῆς*, com certa diferença: “ὄνομα δὲ ἐστὶ φωνὴ συνθετὴ σημαντικὴ” (*Περὶ Ποιητικῆς*, 1457a), o que habitualmente se traduz por “nome é uma voz composta significante”. A interpretação de συνθετὴ como “composta” é referida e fartamente exemplificada por Yebra (1974, p. 316), que a considera a interpretação tradicional.

Baseado nessa interpretação e na comparação das duas definições aristotélicas para “nome”, surgiu o estranhamento da ausência da ideia de convenção na definição do *Περὶ Ποιητικῆς*. A fim de evitar enxergar nisso certa incoerência de Aristóteles, deu-se a explicação de que cada uma das definições expressava uma maneira distinta de considerar a linguagem: a do *Περὶ Ἑρμηνείας* considerava-a como expressão do pensar; a do *Περὶ Ποιητικῆς*, como expressão do sentir, o que o leva a dispensar menção à convencionalidade que é “significativa para o dialético mas irrelevante para o poeta”.⁶⁸

A interpretação do próprio Yebra, no entanto, vai na direção de ler o συνθετὴ no sentido secundário de “convencional”. De fato, o verbo συντίθημι, do qual deriva συνθετὴ,

⁶⁷ Vertido em português como: *Sobre a interpretação*, a partir do título latino *De Interpretatione*.

⁶⁸ Vivien Law, 2003, *apud* DEZOTTI, 2013, pp. 55.79-80.

pode significar, além de “compor”, também “estabelecer em conjunto, por convenção”.⁶⁹ Em qualquer das duas interpretações, tem-se clara a manutenção da posição aristotélica a favor do convencionalismo. Registre-se, entretanto, que o convencionalismo aristotélico não consiste no mesmo que o de Hermógenes, tal como expresso no *Crátilo* platônico. Este baseava-se em certo relativismo, conforme à doutrina de Protágoras, inconciliável com a aristotélica.⁷⁰

Assim sendo, a posição do convencionalismo aristotélico tem implicações diretas sobre seu modo de tratar a etimologia. Decerto, além do já indicado distanciamento com que Aristóteles a encara, há também o abandono da teoria da mimese dos fonemas. Retorna-se à associação entre os radicais da mesma língua, dispensando a necessidade de vislumbrar alguma razão na atribuição dos nomes primários. Poder-se-ia identificar, ainda, a indicação da etimologia como expediente sobretudo retórico, em seu comentário à disputa etimológica entre dórios e áticos: “ποιούμενοι τὰ ὀνόματα σημείον”. Segundo Aristóteles, a atribuição da origem da palavra é um recurso de que se servem para provar seus pareceres, ao fazerem dos nomes uma prova.

⁶⁹ Yebra (1974, pp. 316-7) sustenta detidamente as razões de sua interpretação e refuta a contrária.

⁷⁰ Sobre as distinções entre ambos os convencionalismos, Santos (2002, pp. 88-115) faz notar que o convencionalismo aristotélico não se dá de modo a invalidar a linguagem como meio de acessar o conhecimento. Apenas não a concebe como representação imediata da realidade. Enxerga-a, antes, como conjunto de símbolos definidos por convenção para significar as afecções produzidas na alma humana a partir da percepção das coisas sensíveis; conclusão a que chega igualmente Chillón (2015), analisando-o com muito mais detenção no contexto do *Περὶ Ἑρμηνείας*. (Cf. DEZOTTI, 2013, pp. 56-8).

3 A filosofia estoica e a etimologia

Mesmo após o domínio macedônico sobre a Grécia, as escolas filosóficas, mormente herdeiras da tradição socrática, continuaram a desenvolver-se. A estas, porém, passaram a somar-se outras, surgidas no próprio Período Helenístico, das quais as mais importantes foram o Epicurismo e o Estoicismo. Fundada por Epicuro de Samos, a primeira, embora baseada em grande medida nos princípios de Demócrito, almejava mostrar-se totalmente original e opunha-se de modo veemente às anteriores, sobretudo à Academia de Platão. A segunda, por sua vez, fez-se de certo modo herdeira da tradição socrática e foi fundada por Zenão de Cítio em cerca de 294 a.C.

Os filósofos do Jardim⁷¹ e os do Pórtico⁷² passaram a protagonizar, assim, uma das oposições mais conhecidas da filosofia antiga. Não obstante a aparente convergência de ambas as doutrinas no que concerne à busca por certa conformidade com a natureza, a compreensão sobre o mesmo conceito de natureza e do que constituía tal conformidade gerou diferenças inconciliáveis entre suas sentenças.

3.1 As três partes da filosofia

No que diz respeito à doutrina estoica, suas ideias sobre a natureza são reunidas no que se constituiu como uma das três grandes partes⁷³ de sua filosofia: a Física. Deve-se entender a palavra em sua acepção grega de estudo da φύσις – natureza; constituía uma filosofia da natureza. Seu modo de pensar e de expressar-se era objeto de reflexão de outra das três partes: a Lógica, compreendida como o estudo do λόγος – arrazoado, razão. Finalmente, a Física e a Lógica geravam implicações no modo de proceder: as ações humanas deveriam conformar-se às concepções alcançadas; o modo como fazê-lo era o objeto da Ética, a outra parte de sua filosofia, nomeada por consistir no estudo do ἥθος – caráter habitual. Tal divisão é atestada por Diógenes Laércio como realmente pertencente à doutrina estoica:

Τριμερῇ φασὶν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον: εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μὲν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ α' Περὶ λόγου καὶ ἐν τῇ α' τῶν Φυσικῶν καὶ Ἀπολλόδωρος καὶ Σύλλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Εἰς τὰ

⁷¹ Tal alcunha foi dada aos epicuristas por a escola ter iniciado no jardim da casa de Epicuro, em 306 a.C.

⁷² Os estoicos ficaram conhecidos como filósofos do Pórtico em virtude de o local das lições que Zenão lhes dava ser o Pórtico Pintado da ágora de Atenas, conhecido em grego como Στοὰ Ποικίλη (*Stoá Poikilē*), o que lhes valeu o nome de estoicos, os filósofos da Stoa.

⁷³ Diógenes Laércio (*Vitae Philos.* VII, 39) registra que a divisão em três partes é comum a todos os estoicos, não obstante haja distinção terminológica. Com efeito, uns chamavam-nas de τόποι (*tópoi*) – tópicos; outros, de εἶδη (*éidē*) – espécies; outros ainda de γένη (*géne*) – gêneros.

δόγματα εἰσαγωγῶν καὶ Εὐδρόμος ἐν τῇ Ἠθικῇ στοιχειώσῃ καὶ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ Ποσειδώνιος. (*Vitae Philos.* VII, 39)

[Os estoicos] dizem que o discurso sobre filosofia é tripartite; pois lhe pertencem o discurso físico, o ético e o lógico. Assim, primeiramente o dividiu Zenão de Cítio, no *Sobre o lógos*; e Crisipo no *Sobre o lógos I* e na *Física I*; e Apolodoro e Silo no primeiro livro das *Introduções às opiniões*; e Eudromo em *Elementos da Ética*; e Diógenes da Babilônia, e Possidônio.

Essa divisão nas três partes parece ter sido tomada da tradição platônica pelo próprio Zenão, como o indica Cícero:

[auditores Platonis] totam philosophiam tris in partibus diuiserunt, quam partitionem a Zenone esse retentam uidemus. (*De finibus* IV, 4)

[os discípulos de Platão] dividiram toda a filosofia em três partes, divisão que vemos ter sido mantida por Zenão.

Sexto Empírico também a atribui a Platão, afirmando de modo geral que foi tomada pelos estoicos, sem mencioná-la especificamente como contribuição de Zenão:

πλὴν οὗτοι μὲν ἐλλιπῶς ἀνεστράφηται δοκοῦσιν, ἐντελέστερον δὲ παρὰ τούτους οἱ ἐπὶ τὴν τῆς φιλοσοφίας τὸ μὲν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· ὃν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν [περὶ] πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθεὶς· ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως. (*Adversus Mathematicos* VII, 16-17)⁷⁴

Ademais, esses parecem ter dado voltas insuficientemente, mas [isso parece ter sido feito] de modo mais completo entre aqueles que dizem que pertencem à filosofia a Física, a Ética e a Lógica: dos quais Platão é possivelmente o principiante, tendo discutido sobre muitas questões físicas, muitas éticas, e não poucas lógicas; mas os seguidores de Xenócrates, e os que vêm do peripato, e ainda os que vêm do Pórtico trazem as coisas mais explícitas dessa divisão.

Em todo caso, a indicação significa que a divisão não veio a ser imposta por análises posteriores aos estoicos, nem exteriores à escola, senão que constituía sua mesma doutrina, desde o seu fundador. A ordem de importância das três partes era clara para os estoicos: a

⁷⁴ Os onze livros *Adversus Mathematicos* são por vezes distinguidos em dois blocos. O primeiro, formado pelos livros de I-VI, conserva o seu nome de *Adversus Mathematicos* em todas as edições, e cada um dos livros que o integra refere-se a uma arte particular: contra os gramáticos, contra os retóricos, contra os geométricos, contra os aritméticos, contra os astrólogos e contra os músicos. O segundo bloco, porém, é por vezes tomado à parte e chamado de *Adversus Dogmaticos*. Formado pelos últimos cinco livros, contém os dois primeiros contra os lógicos (*Adversus Logicos* I e II, de que tomamos a citação), os dois seguintes contra os físicos e, finalmente, o último contra os éticos. Neste trabalho, será feita referência a qualquer dos onze livros sempre por *Adversus Mathematicos*.

Física era a alma de sua doutrina, a Ética era o corpo, a Lógica eram as articulações.⁷⁵ De tais metáforas eles mesmos se serviam, a fim de encontrar termos de comparação mais perfeitos para fazer vislumbrar não só a hierarquia entre as partes de sua doutrina, mas também a ligação indissolúvel entre elas.⁷⁶

Neste trabalho, apontaremos apenas as bases da Física e da Lógica estoicas, por serem pertinentes ao escopo almejado. Não é nosso propósito determo-nos na Ética estoica, razão por que nos limitamos a tão somente indicar o trecho do *Vitae Philos.* VII, 84-131, em que o doxógrafo trata dessa seção da filosofia do Pórtico. Primeiramente, será abordada aqui a Física, por constituir a parte central da doutrina estoica, da qual derivam as demais; o que se fará no intuito de indicarmos seus pontos fundamentais. A Lógica, o estudo do λόγος, tal como é entendido pelos estoicos, será igualmente tratada em seus pontos fundamentais, mas no intuito de particularizar a abordagem, em seguida, para a etimologia. Finalmente, serão feitas considerações acerca das fontes disponíveis para alcançar o seu estudo e, nesse contexto, a relevância dos dois testemunhos que são objeto de análise neste trabalho.

3.1.1 A Física

Da divisão tripartite de sua filosofia, os estoicos consideravam que a Física era a mais essencial. Isso claramente se induz das metáforas empregadas para ilustrar a conexão e a hierarquia entre as três partes. Diógenes Laércio (*Vitae Philos.* VII, 40) aponta que, na comparação com um ser vivo, a Física seria sua alma; comparando com um ovo, seria sua gema; comparando com uma plantação, seria a terra e as árvores. Em seu estudo da φύσις, além dos princípios que regem a natureza, incluíam a cosmologia, a teologia e outros tópicos que mais habitualmente se veriam tratados como metafísica, conforme aponta White (2003, p. 125).

Para eles, a natureza tal como a conhecemos tem dois princípios: um princípio ativo, τὸ ποιοῦν (“o que faz”); e um princípio passivo, τὸ πάσχον.⁷⁷ Com efeito, o mundo é uno e governado por uma divindade, uma razão, que seria o seu princípio ativo. Fazem notar que o

⁷⁵ Se, por um lado, havia consenso quanto à identificação das três partes e quanto à importância de cada uma, não se pode dizer o mesmo quanto à ordem de ensino. Para fazer o discípulo aceder aos ensinamentos do Pórtico, os mestres e escolarcas divergiam com respeito à sequência que devia ser trilhada no processo de ensino, conforme aponta Diógenes Laércio (*Vitae Philos.* VII, 41), que ademais explicita que alguns dos estoicos chegaram a sugerir partes suplementares às três mencionadas.

⁷⁶ Diógenes Laércio (*Vitae Philos.* VII, 40) indica as diversas metáforas pelas quais os estoicos procuravam tornar clara a relação entre as partes de sua doutrina. Pouco mais antigo, o testemunho de Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos* VII, 16-22) também as menciona, não atribuindo-as especificamente aos estoicos, mas aos seguidores da tradição filosófica platônica.

⁷⁷ Cf. *Vitae Philos.* VII, 134.

mundo é organizado numa estrutura providencial, ora identificada com o destino, ora apontada como a mesma vontade de Zeus:

Ἐν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία: πολλάς τ' ἑτέρας ὀνομασίας προσονομάζεσθαι. κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ: καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδ' ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γένεσιν: εἴτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν. (*Vitae Philos.* VII, 135-136)

E [dizem] que deus, a inteligência, o destino e Zeus são uma só coisa: e que são chamados de muitos outros nomes. Segundo um princípio, então, existindo por si mesmo, transforma toda substância a partir do ar em água: e, assim como no processo de geração, está o esperma, assim também este que é a razão espermática do cosmo fica latente na umidade, fazendo por si mesmo que a matéria seja propícia à geração dos seguintes: e depois gera, primeiramente, os quatro elementos: fogo, água, ar, terra.

Entende-se essa razão como uma divindade esparsa por toda a natureza, que manifesta, sob todos os aspectos, a sua racionalidade. A razão divina que governa esse universo, sendo προνοητικός (“providente”⁷⁸), estabelece para cada uma de suas partes um papel definido, a εἰμαρμένη (“destino”). Esse princípio ativo, que é a divindade, confunde-se com o mesmo universo, conforme indica Diógenes Laércio:

Λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς: αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιάς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν. (*Vitae Philos.* VII, 137)

Falam de *kósmos* em três acepções: o próprio deus, que diferentemente de toda a substância é de tal maneira que é incorruptível e não gerado, sendo o demiurgo da ordenação cósmica; que desfaz, em certos períodos de tempo, toda a substância em si e, depois, a refaz a partir de si.

O universo, portanto, sendo um ser vivo e inteligente, é o próprio deus, superior a toda a substância, pois é capaz de desfazê-la e refazê-la a partir de si mesmo, o que ocorre ciclicamente, em períodos determinados de tempo. Esse renascimento do mundo, παλιγγενεσία (*palingenesía*), foi uma doutrina desenvolvida pelos primeiros escolarcas, baseados provavelmente nos princípios de Heráclito. A destruição seria o primeiro passo do processo e se daria através de uma conflagração, o que é um dos indícios de que a escola dava

⁷⁸ Cf. *Vitae Philos.* VII, 147.

certa proeminência ao elemento do fogo. Depois de conflagrada toda a substância, sob o controle da divina razão, gerava-se certa umidade, que se mudava também em terra e ar.⁷⁹

Provavelmente, o maior responsável pelo desenvolvimento dessa doutrina foi Cleantes, sucessor imediato de Zenão e, portanto, o segundo escolarca do Pórtico. Almejando defender e desenvolver as doutrinas de seu predecessor, buscou constituir uma cosmologia estoica inicial e, para isso, serviu-se provavelmente da cosmologia de Heráclito, que não só postulava o fogo como elemento primordial, mas também defendia a fluidez constante de tudo quanto existe; elementos que, de certo modo, encontram-se na *παλιγγενεσία* estoica. Tal doutrina gerava dúvidas dentro da mesma escola e, na verdade, valeu a verdadeira oposição de Panécio, sétimo escolarca do Pórtico, que aderiu à doutrina aristotélica da eternidade do mundo.⁸⁰

O princípio passivo, por sua vez, seria a matéria. Observam, entretanto, que não se pode confundir a matéria com os elementos (ar, água, terra e fogo⁸¹). Pois, em sua Física, tais coisas se distinguem precisamente porque a matéria, sendo um dos dois princípios do universo, é imperecível, tanto quanto o seu princípio ativo; os elementos, por sua vez, podem ser destruídos.⁸² Afirmam também que os dois princípios são incorpóreos, ao passo que os elementos não o são, segundo Diógenes Laércio no *Vitae Philos.* VII, 134. Entretanto, convém registrar que sobre isso há dissenso. White (2003, p. 129), por exemplo, afirma que os dois princípios são igualmente corpóreos, baseando-se em Eusébio de Cesaréia. Se não há propriamente consenso sobre a corporeidade, ao menos o há sobre a materialidade de ambos os princípios.⁸³

⁷⁹ Cf. *Vitae Philos.* VII, 142.

⁸⁰ Cf. SEDLEY, 2003, p. 23.

⁸¹ David Sedley (2003, p. 12) destaca a fundamentação da Física estoica no *Timeu*, de Platão, porque marcada pela concepção da combinação dos elementos em certa proporção, embora reconheça a primazia do fogo dentre esses elementos, o que atribui a certa influência de Heráclito.

⁸² E, na doutrina estoica, verdadeiramente se destroem a cada conflagração universal (*ἐκπύρωσις*), processo após o qual o universo sofre um renascimento.

⁸³ Note-se a diferença entre a atribuição de corporeidade e materialidade, de modo que o incorpóreo não é propriamente imaterial. Como se disse no início desta seção, para os estoicos, noções que seriam habitualmente objetos de estudo da metafísica, tidas por imateriais, são abarcadas no estudo da Física, pois são materiais, como a noção de divindade. Tais noções, entretanto, não são limitadas por dimensões exatas de modo a poderem ser apreendidas pelos sentidos. Logo, dado que o corpo é compreendido como um limite, uma porção delimitada da matéria, essas noções são chamadas de “incorpóreos”, por não serem passíveis de tal delimitação.

3.1.2 As bases da Lógica

Dada a convicção estoica de que tudo é movido por certa proporção e articulado por uma razão divina, decorre que também sua Lógica⁸⁴ e sua epistemologia exijam uma conjunção tal de elementos, que sejam elas sólidas o suficiente para dar sustentação à doutrina do Pórtico.⁸⁵ Ela mesma se divide em duas disciplinas ou conhecimentos (ἐπιστήμαι): a Retórica e a Dialética, que seriam, respectivamente, a arte de falar bem nos discursos longos e a arte de discutir corretamente por argumentos, perguntas e respostas.

Sua Retórica tem dupla divisão: uma quanto ao conteúdo ou à circunstância do discurso, outra quanto à construção do mesmo discurso. Com efeito, no que concerne ao conteúdo ou à circunstância, a Retórica é tripartite. Caso se trate de um discurso que intenta expressar um parecer sobre questões conceituais, será deliberativa; caso seu escopo seja defender ou refutar uma das partes em juízo ou questão política, será forense; finalmente, se o objetivo for a exaltação de certo indivíduo ou grupo, será encomiástica.

Mas, no que concerne à construção do mesmo discurso, é quadripartite, consistindo em: invenção (εὑρεσις – *heúresis*), estágio em que se buscam os argumentos e partes que constarão do discurso; elocução (φράσις – *phrásis*), em que se elabora o melhor modo de proferi-los; disposição (τάξις – *táksis*), que é a busca pelo melhor ordenamento entre as partes do discurso; e atuação (ὑπόκρισις – *hypókrisis*), que se volta a executar a interpretação mais persuasiva do discurso, incluindo o tom de voz e os gestos mais adequados a cada parte. O produto estoico da Retórica, que é o discurso, divide-se em proêmio (προοίμιον – *prooímion*), narração (διήγησις – *diégēsis*), refutação (ἀντιδίκτοι – *antidíktōi*) e epílogo (ἐπίλογος – *epílogos*).

Na Dialética, porém, há uma só divisão bipartida: a Dialética sobre os significados e a Dialética da voz ou da língua. É preciso, neste ponto, uma vez mais discernir a ordem de ensino da ordem de importância. Ora, na ordem de ensino, os estoicos principiavam por dar lições sobre a Dialética da língua, expondo a gramática, as partes da frase, os metros poéticos e os vícios de linguagem. Trata-se, assim, de uma reflexão acurada sobre a mesma língua, seus usos e modos de expressão de que é capaz. Dá-se, porém, que a ordem de importância postula como proeminente e primeira, não só na Dialética, mas em toda a Lógica estoica, a Dialética sobre os significados. Com efeito, esta se volta para a reflexão acerca dos mesmos

⁸⁴ Para a exposição das bases lógicas do estoicismo, servimo-nos mormente de Diógenes Laércio no *Vitae Philos.* VII, 41-83.

⁸⁵ Cf. HANKINSON, 2003, pp. 59-60.

significados e das relações destes com as palavras, frases e modos de expressão que os querem significar.

Através dela, observamos que, em sua doutrina lógica, está ensejada também a epistemologia, que é a sua base. Para os estoicos, o conhecimento das coisas pode ser seguramente conduzido à verdade através de impressões marcadas na alma, que seriam o ponto de partida para o conhecimento científico do mundo, conforme aponta Sedley (2003, p. 13). Essa é, na verdade, uma maneira de sumarizar a doutrina das imagens na alma, característica da escola. A teoria das φαντασίαι (“imagens”, “representações”), atribuída a Zenão, fundador e primeiro escolarca estoico, é o ponto fulcral da Lógica do Pórtico, como indica Diógenes Laércio (*Vitae Philos.* VII, 48-49), que assim as explica:

Τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπων ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως μετενηγεμένου ἀπὸ τῶν τύπων <τῶν> ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων. τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικὴν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον: καταληπτικὴν μὲν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπесφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην: ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν, μὴ κατ’ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον: τὴν μὴ τρανῇ μηδὲ ἔκτυπον. (*Vitae Philos.* VII, 45-46)

E [dizem] que a *phantasia* é uma impressão na alma, tendo sido o nome convenientemente transferido de marcas na cera feitas por um anel. E, dessa *phantasia*, há a compreensível e a não compreensível. A compreensível, que dizem ser o critério de discernimento das coisas, é criada a partir de algo que existe, selada e modelada em conformidade com aquilo que existe. A não compreensível, por sua vez, é aquela [criada] não a partir de algo que existe; ou aquela [criada] a partir de algo que existe, mas não em conformidade com aquilo que existe: ela não é clara nem bem marcada.⁸⁶

Note-se, porém, que apenas constituem bases para um conhecimento verdadeiro as φαντασίαι compreensíveis, nos termos em que as define Laércio, pois não somente se fundamentam na realidade existente, mas também são conformes a essa mesma realidade.⁸⁷ E, para se ter uma φαντασία propriamente compreensível, é necessário que essa conformidade seja meticulosa, como se nota no “selada e modelada” (“ἐναπесφραγισμένη καὶ ἐναπομεμαγμένη”), ou seja, “with the precision and attention to detail one expects from a craftsman” – “com a precisão e atenção para o detalhe que se espera de um artesão” (HANKINSON, 2003, p. 61).

⁸⁶ Preferimos, na tradução, transliterar a palavra grega por tratar-se de um conceito basilar na Lógica estoica e julgamos que isso se faz sem prejuízo de compreensão, uma vez que o mesmo trecho define a acepção em que os estoicos tomam a palavra no que concerne à sua doutrina.

⁸⁷ Observação que Laércio ratifica alguns parágrafos à frente, no *Vitae Philos.* VII, 54, afirmando então que a imagem compreensível é o critério da verdade (κριτήριον τῆς ἀληθείας), segundo os estoicos.

De onde vêm, entretanto, essas φαντασίαι? Qual é a sua fonte? Sedley (2003, p. 13) afirma-as fornecidas pelos sentidos. Entretanto, Hankinson (2003, p. 61) aponta que nem todas elas têm por fonte os sentidos; o que encontra fundamento nos apontamentos de Diógenes Laércio:

Τῶν δὲ φαντασιῶν κατ' αὐτοὺς αἱ μὲν εἰσιν αἰσθητικαί, αἱ δ' οὐ: αἰσθητικαὶ μὲν αἱ δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων λαμβανόμεναι, οὐκ αἰσθητικαὶ δ' αἱ διὰ τῆς διανοίας καθάπερ τῶν ἄσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων. (*Vitae Philos.* VII, 51)

E, das *phantasíai*, segundo eles (os estoicos), umas são sensoriais, outras não o são: são sensoriais aquelas que são apreendidas através de um sentido ou de vários sentidos; não são sensoriais as que o são através do pensamento, como [as *phantasíai*] dos incorpóreos e das demais coisas apreendidas pela razão.

O mesmo Hankinson (*ibid.*), porém, acrescenta que, no conjunto da doutrina estoica, são tidas por mais pertinentes para atestar veracidade as φαντασίαι sensoriais, uma vez que a escola postula a conformidade com a natureza e certo empirismo.

Convém ressaltar que o modo de enxergar as φαντασίαι literalmente como impressões na alma num pedaço de cera, embora tenha sido defendido por Zenão e Cleantes de modo literal,⁸⁸ foi modificado por Crisipo,⁸⁹ o terceiro escolarca, que preferiu identificá-las com alterações na alma, dadas as limitações da figura do bloco de cera. Segundo ele, num bloco de cera não se podem sobrepor várias impressões sem que se desfigurem as anteriormente postas; o que levaria ao impedimento de haver na alma humana memória e arte, que requerem impressões várias subsistindo simultaneamente. Essa distinção introduzida por Crisipo na teoria das φαντασίαι é apontada por Diógenes Laércio, no *Vitae Philos.* VII, 50.⁹⁰

Da teoria das φαντασίαι decorrem todas as demais sentenças da Lógica estoica, seja da Retórica, seja da Dialética. Pois, em sua doutrina, o λόγος (*lógos*), que é em última análise o objeto da Lógica, está posto em função das φαντασίαι, seja para apreender a partir delas, seja para expressar o que se apreendeu. Convém, neste ponto, refletir sobre a acepção em que os estoicos tomam a palavra λόγος para indicá-lo como objeto de estudo de sua Lógica e explorar a sua relação com as φαντασίαι.

⁸⁸ Afirma-o Hankinson (2003, p. 62), indicando que o fizeram baseados no modelo platônico do *Teeteto*, 191c-195a.

⁸⁹ A Lógica do Pórtico foi desenvolvida paulatinamente e o elemento que mais possibilitou sua gradual consolidação, após diversas transformações, foi o ataque dos cétricos. Foi buscando vencer suas provocações e questionamentos que o Pórtico alcançou o amadurecimento de sua doutrina sobre o λόγος. (Cf. HANKINSON, 2003, p. 60.)

⁹⁰ Cf. HANKINSON, 2003, p. 62.

No contexto da Lógica estoica, podem-se elencar quatro sentidos predominantes para o termo. O primeiro diz respeito à razão, ao raciocínio, à capacidade de estabelecer relações lógicas. Nesse sentido é que se disse que há as φαντασίαι que são apreendidas pelos sentidos e as que são apreendidas pela razão (λόγος).⁹¹ Em segundo lugar, há o sentido retórico de “exposição racional”, “arrazoado”, “discurso”; pelo qual se diz que a Retórica é a arte de bem falar nos λόγοι ἐν διεξόδῳ (“discursos longos, desenvolvidos”), como consta do *Vitae Philos.* VII, 42. Em terceiro lugar, há o sentido de “argumento”, como composto de premissa maior, premissa menor e conclusão (*Vitae Philos.* VII, 76). Finalmente, há o sentido de “frase”, “enunciado” ou “período sintático”, empregado no *Vitae Philos.* VII, 57:

Τοῦ δὲ λόγου ἐστὶ μέρη πέντε, ὥς φησι Διογένης τ' ἐν τῷ Περὶ φωνῆς καὶ Χρύσιππος, ὄνομα, προσηγορία, ῥῆμα, σύνδεσμος, ἄρθρον.

E as partes da frase (λόγος) são cinco, como dizem Diógenes em sua obra *Sobre a voz* e Crisipo: nome, apelativo, verbo, conjunção e artigo

Em todos os quatro casos, a relação com as φαντασίαι é imprescindível. O λόγος como raciocínio encontra apenas nelas os elementos a partir dos quais poderá estabelecer as conexões lógicas. Também o λόγος como expressão, mais longa (discurso e argumento) ou mais curta (frase), será fruto daquelas conexões feitas a partir das φαντασίαι, de tal modo que se afirma:

Φασι δὲ [τὸ] λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον. (*Vitae Philos.* VII, 63)

Dizem que um dizível é o que é conforme a uma *phantasia* do *lógos*.

Portanto, reconhecem que se pode expressar algo daquilo que se apreendeu. A condição para alcançá-lo é que a fonte de tal expressão seja uma φαντασία do λόγος. Ressalte-se que por “φαντασία do λόγος” provavelmente se quer indicar as impressões na alma feitas pelo raciocínio, em oposição às que são causadas pelos sentidos. Só se pode exprimir, portanto, algo que se alcançou pelo λόγος, algo que foi marcado na alma por operação do λόγος. Nisso parece consistir o elo entre o modo de raciocínio (λόγος) e o modo de expressão (λόγος), que os faz não apenas serem designados com o mesmo termo pela escola, senão que também estudados pela mesma seção de sua filosofia.

Por conseguinte, é tal sorte de φαντασίαι que gera o que os estoicos chamavam de τὰ λεκτὰ (*tá lektá* – os dizíveis, ou os exprimíveis). Os dizíveis não são as palavras, são o que

⁹¹ Trata-se do já citado trecho de Diógenes Laércio no *Vitae Philos.* VII, 51.

elas são capazes de expressar, são – dizendo de outro modo – seus significados. Os dizíveis podem ser incompletos ou completos. Há aqueles que não consistem num enunciado com sentido completo, como o seria o significado de um predicado sem um seu sujeito; exemplifica-o o próprio Diógenes Laércio:

ἔλλιπῇ μὲν οὖν ἐστὶ τὰ ἀναπάρτιστον ἔχοντα τὴν ἐκφοράν, οἷον Γράφει: ἐπιζητοῦμεν γάρ, Τίς; (*Vitae Philos.* VII, 63)

Com efeito, os [dizíveis] incompletos são os que têm a formulação imperfeita, tal como: “escreve”; pois perguntaremos: “Quem [escreve]?”.

Os dizíveis completos, por sua vez, expressam-se como um enunciado de sentido completo:

αὐτοτελῇ δ' ἐστὶ τὰ ἀπηρτισμένην ἔχοντα τὴν ἐκφοράν, οἷον Γράφει Σωκράτης. (*Vitae Philos.* VII, 63)

Os completos, por sua vez, são os que têm a formulação completa, tal como: “Sócrates escreve”.

Nisso, observa-se que o dizível é composto de partes que os estoicos dividem e hierarquizam em ordem à completude do raciocínio implicado. Completo ou incompleto, o dizível encontra sua forma de expressão no λόγος, cujas partes são as palavras. É precisamente na razão de ser de cada uma das palavras, naturalmente tidas como expressões de dizíveis incompletos, que se pergunta: como a φαντασία lógica foi marcada na alma, entre quais elementos apreendidos ela é a articulação e qual o elo entre o dizível incompleto por ela gerado e a palavra que se exprime? Como a alma é tida por material e corpórea, assim como as φαντασίαι e as palavras, embora os dizíveis sejam incorpóreos, essas são perguntas cujas respostas só se encontram à luz não só da Lógica, mas também da Física estoica. E para respondê-las os estoicos se servem da etimologia, que pretende redescobrir o percurso que vai da φαντασία apreendida até o λόγος que a expressa.

3.2 A etimologia no estoicismo

A dedicação dos estoicos à etimologia constitui uma sua notoriedade particular, conforme demonstram os testemunhos, quase sempre contrários ao modo como era praticada pelos filósofos do Pórtico, de muitos dos autores da Antiguidade Clássica e da Antiguidade Tardia.⁹² Não é impossível, inclusive, que sua contribuição se observe até na formação do

⁹² Santo Agostinho, em *De Dialectica* 6; Sexto Empírico, em *Adversus Mathematicos* I, 241-247; Quintiliano, em *Institutio Oratoria* I, 6, 28-32.

nome que passou a designar a prática, pois é provável que tenha sido Crisipo, o terceiro escolarca do Pórtico, o criador do termo ἐτυμολογία.⁹³

Postas as bases da filosofia estoica quanto à sua visão sobre o mundo e sua doutrina sobre razão e epistemologia de acordo com a doxografia antiga, passamos a recolher a literatura científica hodierna acerca da etimologia estoica. Tomaremos por base *The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology*, de James Allen (2005), e *Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's De dialectica*, de A. A. Long (2005).

James Allen (2005) baseia suas afirmações acerca dos estoicos em duas fontes principais: Orígenes, em *Contra Celsum* 1, 24; e Santo Agostinho, em *De Dialectica* 6; 10, 1-3. A fim de particularizar a prática etimológica dos estoicos, descreve os processos pelos quais eles empreendiam aceder às etimologias dos nomes. Analisa também as convicções que estão implicadas na dedicação dos estoicos à etimologia, atinentes sobretudo à sua posição sobre a origem da linguagem.

A base da etimologia estoica, segundo Allen (2005, p. 14), é a convicção de que as palavras possuem, em sua constituição, um conteúdo descritivo possível de ser acessado pelo processo de descoberta de seus étimos. Além disso, os estoicos têm em mente que a linguagem, no início de sua história, possuía características que, em alguns aspectos, a faziam superior à das fases posteriores, daí que encerrassem certa “*primitive wisdom*” (*Ibid.*, p. 15) – “sabedoria primitiva”, que se manifesta em cada primeira geração humana que exsurge do renascimento (παλιγγενεσία) após cada conflagração universal.

A busca etimológica se concentra em redescobrir essas palavras primitivas. Diante disso, surge a questão de como eles acreditavam se formarem as palavras primitivas. Respondê-lo esbarraria inevitavelmente na controvérsia entre naturalismo e convencionalismo. A posição dos estoicos nesse particular, qualquer que seja⁹⁴, não incide sobre sua crença na validade do processo de etimologia por eles defendido e praticado. Pois não lhe é importante a relação dos fonemas escolhidos no nome, mas que àquele nome foi atribuído determinado significado e que, a partir dele, desencadeou-se uma série de derivações e composições, convicção que é suficiente para levá-los a identificar a que conceitos as palavras se referem e quais são as relações entre essas palavras.

⁹³ Se estiver correta a lisa de suas obras feita por Diógenes Laércio (*Vitae Philos.* VII, 200), em que há obras com esse título.

⁹⁴ Pelas fontes que temos, não é possível prender categoricamente nem uma nem outra posição à doutrina estoica, embora o mesmo Allen (2005, p. 16) reconheça que, considerado o conjunto de sua filosofia, o mais provável é que estivesse de acordo com a posição naturalista da origem da linguagem.

Por outro lado, a doutrina estoica professa que a necessidade de se expressar é natural ao ser humano, não somente definida e imposta por uma condição de ordem social. Isso determina que mesmo os primeiros homens de cada primeira geração se sentem necessitados de se expressar. Não apenas apreendem as coisas, como também lhes é natural; mas buscam, além disso, logo expressá-las e da maneira mais conveniente possível aos conceitos que apreenderam. Articulam e relacionam as palavras conforme julgam articulados e relacionados entre si os conceitos que elas pretendem significar.

Nesse sentido, a etimologia estoica é trazida para sustentar como muito mais razoável um uso da linguagem que esteja ciente do processo de formação das palavras de que se serve e as relações entre as mesmas palavras, o que incide diretamente sobre a devida compreensão dos conceitos. Para isso, segundo Allen (2005, p. 30), uma das estratégias de que se servem os estoicos é reconhecer que as palavras teriam sido formadas por um modo de imitação de sons, como em onomatopeia. Isso não significa necessariamente a imitação dos sons que as coisas produzem, mas a ideia de que alguns sons parecem mais congruentes com a expressão de determinados aspectos da coisa a ser significada.

Para ilustrá-lo, Allen (*ibid.*) afirma que o substantivo latino *crux* (“cruz”) teria esse nome porque os fonemas são capazes de causar a impressão de sofrimento associado à cruz. Esse raciocínio é, naturalmente, aplicado às palavras que os estoicos consideravam primitivas. Para as palavras que seriam derivadas destas, o critério de atribuição seriam, ora a semelhança, ora a oposição frontal. Por semelhança, por exemplo, de *crux* seria derivado o substantivo *crura* (“pernas”) porque a extensão e a dureza das pernas fazem lembrar as características da cruz. Por oposição, fariam derivar o substantivo *bellum* (“guerra”) do adjetivo *belus* (“belo”), já que na guerra não há beleza.

Disso decorre que a etimologia, para os estoicos, não encerra em si tudo quanto seja necessário para desvelar as nuances de sua significação. Basta que algum aspecto da coisa que se almeja nomear esteja contemplado nos fonemas utilizados ou na derivação operada. Se, por um lado, nem sempre a etimologia seria capaz de nos prover de todas as informações necessárias sobre o significado das palavras, ela ao menos nos fornece – ao ver dos estoicos – informações acerca de como os seus nomeadores compreendiam a natureza das coisas e acerca de qual aspecto das coisas eles pretenderam ressaltar na nomeação.⁹⁵

A. A. Long (2005), por sua vez, também aponta para certa relação de Crisipo com a etimologia, ao afirmar que foi sob sua liderança que os estoicos começaram a se interessar

⁹⁵ Cf. ALLEN, 2005, p. 33.

particularmente pela reflexão acerca do *Crátilo*, de Platão, cujas influências a partir de então serão marcantes no desenvolvimento da doutrina linguística do Pórtico:

Stoic philosophers, probably at least from the time of Chrysippus, were interested in Plato's *Cratylus* and were influenced by the dialogue. This is not directly attested in so many words, but its correctness is frequently and rightly assumed. Two points of similarity are self-evident. First and most significant is the Stoics' recourse to etymologising. We have copious evidence of Stoic etymologies, especially for the names of gods. Some of these etymologies are identical to ones advanced by Socrates in the *Cratylus*, and the principles involved are also identical: interpreting the name under investigation by aligning it with one or more words whose meaning is known, on the basis of phonetic similarity between the two sets of words. (LONG, 2005, p. 36)

Filósofos estoicos, provavelmente desde a época de Crisipo, no mínimo, estavam interessados no *Crátilo*, de Platão, e foram influenciados pelo diálogo. Não se atesta isso diretamente em tantas palavras, mas a conformidade disso é frequentemente e corretamente assumida. Dois pontos de semelhança são autoevidentes. O primeiro e mais significativo é a recorrência dos estoicos à prática da etimologia. Temos abundante evidência de etimologias estoicas, especialmente para os nomes de deuses. Algumas dessas etimologias são idênticas às apresentadas por Sócrates no *Crátilo*, e os princípios envolvidos também são idênticos: interpretar o nome sob investigação alinhando-o com uma ou mais palavras cujo significado é conhecido, com base na semelhança fonética entre os dois conjuntos de palavras.

Associando a prática etimológica dos estoicos, nesse particular, como um elemento remanescente da abordagem etimológica platônica, Long (2005, pp. 36-37) logo em seguida toma por base também Orígenes e Santo Agostinho para atestar a tríplice formação de palavras admitida pelos estoicos, as quais chama de semelhança onomatopaica, afinidade ou proximidade, e oposição. A fonte mais próxima à abordagem estoica que Long julga servir a Agostinho seriam obras perdidas de Varrão.

O escopo de Long é demonstrar, por um lado, que o *Crátilo* passou a influenciar os estoicos não só no que concerne à prática etimológica, mas também às ideias linguísticas da escola e, por outro lado, que a leitura estoica do *Crátilo* pretende ser revisionista naquilo que o mesmo diálogo apresentava de fragilidade argumentativa. Do *Crátilo*, os estoicos receberiam quatro princípios antropológicos que se demonstram em suas etimologias: o recurso a Homero e Hesíodo, a convicção de que no ato de nomeação dos ancestrais há algum princípio racional, a ideia de que os nomeadores eram muito habilidosos no uso da linguagem,

a opinião de que os ancestrais tinham pareceres definidos sobre a estrutura do mundo os quais fizeram constar nas palavras que compuseram.⁹⁶

Acrescenta ainda que os estoicos partiam do princípio de que o mundo possuiria características estáveis. Só assim parece razoável que busquem associar as etimologias a aspectos da natureza. De fato, se as características do mundo fossem mutáveis, não haveria razão para crer adequado buscar as características a que os homens primitivos buscaram associar suas palavras.

3.2 A etimologia estoica segundo testemunhos da Antiguidade

Alcançar um panorama da história e das doutrinas estoicas demanda uma cautelosa busca cujos desafios principais residem na ausência de fontes originais pertinentes aos primeiros séculos da escola. Para logrã-lo, é preciso fiar-se dos testemunhos, ora daqueles que foram contemporâneos à produção estoica, ora das obras de seus representantes mais tardios. Seja como for, o estudo do estoicismo está condicionado à análise desses testemunhos posteriores, seja de cada um deles individualmente, seja cotejando-os.

No que concerne à etimologia estoica, igualmente é inescapável contar com a doxografia e os comentários, por vezes críticos, à doutrina do Pórtico, produzidos ainda na Antiguidade. O testemunho propriamente estoico dessa prática mais antigo que nos chegou foi o *Theologiae Graecae Compendium*, do estoico Cornuto, no séc. I. d.C., que é demonstração de que os estoicos avaliavam a etimologia como maneira eficaz de provar seus pareceres filosóficos, em razão da crença em certa naturalidade das palavras, conforme aponta Cristopher Gill (2003, p. 39). Não se confunda aqui essa naturalidade com a posição naturalista segundo a qual as palavras existem por natureza. Trata-se, antes, de pensar que as palavras foram atribuídas pelos ancestrais para a designação das coisas no intuito de identificar a sua natureza. Acedendo, portanto, às relações de deriva etimológica, chegar-se-ia à mesma concepção ancestral das coisas; processo tido como fundamental para bem entendê-las.

O empreendimento de Cornuto de interpretar alegoricamente os mitos, também através de uma sua explicação etimológica é considerado pelo mesmo Gill (2003, p. 39) como sem “*exact parallels elsewhere*” – “paralelos exatos em outro lugar”.⁹⁷ É possível que não haja paralelos conhecidos com respeito a tratar de tal assunto em forma de compêndio e com a abrangência lograda por Cornuto. Mas reconhece-se nos parágrafos aqui analisados do *De*

⁹⁶ Cf. LONG, 2005, p. 39.

⁹⁷ Constatação que reitera algumas páginas à frente (GILL, 2003, p. 45).

Nat. II, de Cícero, um testemunho equivalente e, inclusive, precedente dessa interpretação mitológica estoica, como se verá no capítulo seguinte deste trabalho.

3.2.1 O testemunho do diálogo ciceroniano

Com a dispersão dos estoicos após a morte de seu último escolarca, Panécio, provavelmente Roma foi se constituindo como um dos novos centros de transmissão da doutrina estoica, conforme aponta Sedley (2003, pp. 30-31). Malgrado não haja registro de muitos nobres romanos que se tenham tornado estoicos, sabe-se que, no primeiro século antes de Cristo, havia em Roma muitos estoicos vindos dos territórios gregos que adquiriram certa proeminência na cidade. A nobreza romana, a essa altura, admitia-os sem muita resistência, em razão de sua filosofia não ser contrária ao seu sistema de valores, ainda segundo o mesmo Sedley (*ibid.*).

No conjunto desses testemunhos secundários sobre a doutrina estoica que subsistiram, os três livros *De Nat.*, do autor latino Cícero, datados de 45 a.C., são fundamentais para compreensão mais acurada de qual seja a filosofia estoica, sobretudo no que concerne à sua doutrina sobre as divindades, que é parte da sua Física. As referências feitas pelo filósofo latino aos estoicos são as mais antigas que temos com tamanha completude. Todo o segundo livro *De Nat.* é dedicado a expor detidamente as sentenças estoicas sobre divindade.

Embora diste dois séculos e meio da fundação da Stoa,⁹⁸ Cícero foi contemporâneo de Possidônio, filósofo estoico da fase do estoicismo conhecida como Estoicismo Médio,⁹⁹ e viveu, portanto, ainda no período de produção da escola. Foi apresentado e instruído na doutrina estoica por um membro da escola, Diódoto.¹⁰⁰ Possuía, assim, as fontes e informações necessárias para referir a doutrina estoica e o faz com muita detença no *De Nat.*

Os três livros *De Nat.* se constituem como um diálogo que, essencialmente, traz às letras latinas a filosofia grega, especificamente as doutrinas de três das quatro escolas

⁹⁸ Considera-se que Zenão de Cítio tenha começado suas lições no Pórtico Pintado da ágora de Atenas (em grego, Στοῶν Ποικίλῃ) por volta de 300 a.C.

⁹⁹ Costuma-se dividir a história do estoicismo em três fases. A fase que compreende o período desde a fundação por Zenão de Cítio até o século II a.C. chama-se Estoicismo Antigo. Desde o século II a.C. até o início do Império Romano, tem-se o Estoicismo Médio. Finalmente, chama-se Estoicismo Romano a fase de produção correspondente ao Império Romano, até o imperador Marco Aurélio (até 180 d.C.). Um dos principais contatos de Cícero com o estoicismo deu-se através das exposições do estoico Possidônio, que fora discípulo de Panécio de Rodes, último escolarca indiscutível do Pórtico e principiadador da fase do Estoicismo Médio, cuja marca parece ser revisitar a influência platônica no estoicismo (Cf. SEDLEY, 2003, p. 20-21).

¹⁰⁰ Registra-o Grimal (1997, p. 42). E convém ressaltar a proximidade de Cícero com esse filósofo estoico, de quem se confessa amigo. Além de citado no início do diálogo aqui analisado (*De Nat.* I, 6), Diódoto também é mencionado por Cícero em *Academ.* II, 115; *Tusc.* V, 113; e *Attic.* II, 20. Entretanto, segundo a Prof.^a Maria Helena da Rocha Pereira (2009, p. 126), seus primeiros contatos com o estoicismo se teriam dado ainda nos primeiros anos de estudo, através do gramático Élio Estilo.

filosóficas tidas por maiores à época de Cícero: a Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles, o Jardim de Epicuro e a Stoa de Zenão de Cítio. Cada um dos livros contém as sentenças de uma das escolas. O parecer do Jardim de Epicuro é exposto pela personagem Velleius no *Liber I*.¹⁰¹ O *Liber II* contém a exposição de Q. Lucilius Balbus, seguidor da Stoa de Zenão. À Academia de Platão, por sua vez, dá-se voz no *Liber III*, através da personagem C. Cotta. Não há exposição específica do Liceu de Aristóteles, pois Cícero parece considerá-la semelhante à dos estoicos na questão específica das divindades.¹⁰²

Embora siga em essência os moldes dos diálogos platônicos, os livros *De Nat.* manifestam a originalidade com que Cícero desenvolveu o gênero em latim, sobretudo no que concerne à adaptação da filosofia grega à cultura latina. Busca-se que todas as personagens sigam uma estrutura, de modo geral, semelhante em sua exposição, respondendo cada uma a estas quatro questões: [1] se os deuses existem, [2] como são eles, [3] onde habitam e [4] o que fazem.¹⁰³ Assim, embora haja pouquíssimas intervenções das demais personagens nos pronunciamentos de uma delas, é perfeitamente possível enxergar as divergências entre elas em cada um dos pontos elencados.

Por outro lado, as exposições são postas sempre em vista do crivo da cultura romana. Conquanto busquem ser mostras esmiuçadas da opinião das escolas filosóficas, cada pronunciamento no diálogo se faz de modo que se enxerguem suas implicações no modo de vida romano e nos seus hábitos religiosos. Assim, trazem-se histórias da mitologia romana ou interpretam-se relatos sobrenaturais que se recontavam entre os romanos, ou referem-se passos famosos de sua história em que teria havido intervenções divinas. Além dessas marcas de originalidade, há a que Grimal (1997, p. 54) faz notar: a ambição de “realizar uma síntese fecunda entre filosofia e retórica, que dará início a uma nova era na eloquência romana”.

¹⁰¹ Embora dedicado à exposição epicurista, o *Liber I* contém majoritariamente a refutação da personagem do acadêmico Cotta às doutrinas epicuristas defendidas pela personagem Velleius. Isso se dá de tal modo que as ideias epicuristas propriamente ditas são expostas no trecho do *De Nat.* I, 18-56, e a refutação de Cotta, no *De Nat.* I, 57-124 ocupa mais da metade de todo o *Liber I* e possui quase o dobro da extensão do discurso de Velleius.

¹⁰² É pela voz da personagem acadêmica Cotta que se justifica a ausência no diálogo de um discurso que dê voz aos peripatéticos, no *De nat.* I, 16: “*Stoici cum Peripateticis re concinere uidentur, uerbis discrepare*” – “os estoicos parecem estar em harmonia com os peripatéticos na coisa, [mas] discrepar nas palavras”.

¹⁰³ Da última questão, faz parte a divergência que Cícero considera a maior entre os filósofos: se os deuses de alguma forma atuam sobre a vida humana. A preocupação de Cícero com essa questão encontra fundamento no risco que sua resposta poderia representar para os costumes tradicionais romanos, o *mos maiorum*, porque, se não há intervenção dos deuses na vida humana, de que servem *pietas, religio, sanctitas, fides, iustitia*? Nisso, já se pode entrever que também os livros *De Nat.*, se estão ordenados a introduzir a filosofia em letras latinas, não o estão de modo a permitir qualquer descaracterização da cultura romana em favor da grega. Ao contrário, seu intento é precisamente prestar à República um serviço, nos moldes em que o aborda Lima (2010). Cf. *De Nat.* I, 1-14.

Como se disse, o parecer do estoicismo tem lugar no *De Nat. II*. Das três exposições, é a mais longa e mais detalhada quanto às sentenças e exemplificações do parecer estoico. Balbus, representando a Stoa, sustenta sua sentença seguindo basicamente o esquema predefinido das quatro questões.¹⁰⁴ A existência dos deuses é defendida no *De Nat. II*, 4-44; sua forma, no *De Nat. II*, 45-72; e suas ações, deste trecho até o final do livro segundo.¹⁰⁵ Na segunda parte de sua argumentação, que se atém às formas das divindades, encontra-se um longo trecho destinado à proposição de etimologias, o qual serve à sustentação do conceito estoico de divindade: *De Nat. II*, 63-71. Propõem-se étimos para os nomes dos deuses, associando-os sempre a manifestações ou forças da natureza. É desse trecho que recolheremos as considerações etimológicas feitas pela personagem estoica, de modo a fazer notar o método com que são feitas.

3.2.2 A doxografia de Diógenes Laércio

Aproximadamente dois séculos e meio após o registro de Cícero, Diógenes Laércio, no livro sétimo de seu *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres (Vitae Philos.)* registra que os estoicos se serviam do expediente de propor étimos aos nomes dos deuses, no intuito de ratificar sua posição sobre a divindade. Põe-nos, portanto, diante da mesma situação que fora representada por Cícero.

A extensa obra de Laércio se divide em dez livros cujo escopo é compendiar, como indica o próprio nome, a biografia (vidas) e as opiniões (doutrinas) dos filósofos e das tendências filosóficas mais famosas da Grécia Antiga. O propósito de Laércio é claramente introduzir seu leitor no conhecimento da filosofia, ou ao menos da história da filosofia, expondo os principais nomes e tendências filosóficas legadas pelos gregos e, ao mesmo tempo, referenciar as obras desses mesmos autores em que estavam contidas suas sentenças.

Cada um dos dez livros se refere a vários filósofos, geralmente encabeçados pelo fundador de uma tendência que os agrupa. Assim, no Livro I referem-se os sete sábios da Grécia, os pré-socráticos e a Escola Jônica; no Livro II: a Escola Jônica, Sócrates e seus discípulos; no Livro III: Platão; no Livro IV: a Academia de Platão; no Livro V: Aristóteles e

¹⁰⁴ Cf. *De Nat. II*, 3. Convém notar que, no trecho, omite-se a questão das habitações dos deuses, porque esta já está, de certo modo, contida na questão da forma dos deuses. Uma vez que para os estoicos a divindade é a natureza, material e física, sua habitação é onde quer que ela se encontre; o que será reforçado durante toda a sustentação de Balbus, ao apresentar a divindade nas diferentes manifestações da natureza.

¹⁰⁵ *De Nat. II*, 73-165.

os peripatéticos; no Livro VI: a Escola Cínica; no Livro VII: Zenão e os Estoicos; no Livro VIII: Pitágoras e os Pitagóricos; no Livro IX: outros filósofos; e no Livro X: Epicuro.

A doutrina do estoicismo, portanto, encontra-se no Livro VII. Não obstante seja o mais extenso dos dez livros do *Vitae Philos*, é aquele cuja forma nos chegou menos completa. Além de lacunas pontuais no curso do texto, o registro de Laércio dos rumos da escola depois de Crisipo parece totalmente perdido.¹⁰⁶ Sobre eles, fruímos apenas das informações dadas por Laércio dispersas no restante da obra. Supõe-se que a extensão devia ser expressivamente maior, dado que os filósofos estoicos omitidos são de importância reconhecida recorrentemente pelo mesmo Laércio durante todo o Livro VII.

Assim como nos demais livros, Laércio principia por apresentar uma biografia do filósofo ou fundador da escola. No caso dos estoicos, são apresentadas a vida e as obras de Zenão de Cítio, fundador e primeiro escolarca do Pórtico. A narrativa (*Vitae Philos*. VII, 1-38) é construída não só de modo a deixar patentes as influências de que estava imbuída a filosofia de Zenão, mas também a notoriedade que o escolarca alcançou na sociedade ateniense. O primeiro se faz pelo registro daqueles que Zenão encontrou e com quem ele estudou até chegar a dar suas próprias lições no Pórtico. O segundo é demonstrado pelas diversas honrarias e homenagens que Zenão recebeu da sociedade.

Em seguida, obedecendo uma vez mais à mesma estrutura seguida nos demais livros, Laércio expõe, logo após a apresentação do fundador, as opiniões filosóficas da escola (*Vitae Philos*. VII, 39-160), registrando inclusive as principais divergências entre seus membros. Além de indicar os pontos principais da filosofia estoica, faz-se a referência das obras em que se podiam encontrar a maioria das doutrinas expostas, referindo autor e obra em que cada doutrina era tratada.

Apresenta-se, de antemão, a divisão tripartite em Lógica, Física e Ética; e apontam-se as divergências entre os mestres estoicos quanto à sua ordem de ensino (*Vitae Philos*. VII, 39-41). A isso, segue-se a exposição das sentenças de cada uma das três seções. A Lógica (*Vitae Philos*. VII, 41-83) é a primeira a ser explorada, com a indicação de suas divisões e conceitos principais; assim como se faz, em seguida, com a Ética (*Vitae Philos*. VII, 84-131), cujos conceitos são os apresentados com maior abundância; e finalmente com a Física (*Vitae*

¹⁰⁶ Dos sete escolarcas claramente conhecidos, Crisipo foi o terceiro. Mas não somente não estão contemplados os quatro outros escolarcas, mas também faltam autores estoicos que o mesmo Laércio parece crer imprescindíveis para a compreensão da escola. No prefácio à sua edição do texto, H. S. Long (1964, p. vi) afirma: “*omnes codices liquet ab uno archetypo esse ortos, cum omnes errorem coniunctiuum (id est, magnam lacunam) in fine libri VII exhibeant*” – “está claro que todos os códices provieram de um só arquétipo, uma vez que todos apresentam um erro conjuntivo (isto é, a grande lacuna) no fim do livro VII”.

Philos. VII, 132-160), parte cuja estrutura exporemos com mais minúcia por ser a que contém o trecho que há de ser aqui analisado.

Segundo Laércio, há duas possíveis divisões para a Física estoica: uma genérica e a outra específica (*Vitae Philos.* VII, 132-133). Na distinção específica, consideram-se sete as partes da Física: sobre os corpos, sobre os princípios, sobre os elementos, sobre os deuses, sobre os limites, sobre o lugar e sobre o vazio. Tomando a abordagem de modo mais genérico, são consideradas apenas três partes: sobre o universo, sobre os elementos e sobre a etiologia (teoria das causas). As duas divisões são expostas de modo a adiantar ao leitor todos os temas sobre os quais versará o resumo do doxógrafo sobre a Física.

Dado o panorama, fazem-se esclarecimentos com respeito aos conceitos de algumas das partes da divisão específica, provavelmente para que, por um lado, o leitor passasse a encarar aquelas palavras com as acepções precisas que lhes davam os estoicos e, por outro lado, não fosse levado à confusão com as acepções que outras escolas lhes davam. Assim, é indicado o sentido dos termos “princípios”, “elementos”, “corpo”, “limites” e “deus” (*Vitae Philos.* VII, 134-137). Passa-se, então, à Física *sobre o universo* (*Vitae Philos.* 137-151), em que estão incluídas as considerações sobre o universo como um todo, mas também sobre suas partes: os astros, os corpos, os incorpóreos e os elementos. Dão-se também aí os conceitos estoicos de φύσις (“natureza”) e εἰμαρμένη (“destino”). Durante toda a abordagem da Física, Diógenes Laércio expõe algumas das estratégias de argumentação estoica, alguns de seus argumentos, sentenças e silogismos. É nesse contexto que, ao falar do conceito estoico de divindade, ao tratar dos deuses segundo o estoicismo, Laércio testemunha o uso estoico da etimologia, no *Vitae Philos.* VII, 147, em que são indicados étimos estoicos para sete teônimos gregos: dois nomes de Zeus, um de Atena, um de Hera, um de Hefesto, um de Poseidon e um de Deméter. Será precisamente esse trecho o objeto de nossa análise. Em seguida, mencionam-se muito brevemente as posições estoicas sobre a etiologia, cujo estudo – à maneira estoica – compreende aspectos da biologia, da antropologia, da medicina e dos fenômenos naturais. É também no estudo da etiologia que se encontram formulações basilares: a doutrina das partes da alma e a doutrina do ἡγεμονικόν (“parte dominante do homem”), cuja exposição encerra a seção de apresentação da Física estoica.

Evidenciados os conceitos mais relevantes do estoicismo, passa-se ao elenco dos estoicos que se seguiram a Zenão: Aristón de Quios (*Vitae Philos.* VII, 160-164); Herilo de Cartago (*Vitae Philos.* VII, 165-166); Dionísio, o Trânsfuga (*Vitae Philos.* VII, 166-167); Cleantes de Asos (*Vitae Philos.* VII, 168-176); Esfero do Bósforo (*Vitae Philos.* VII, 168-

176); e Crisipo de Solos ou de Tarso (*Vitae Philos.* VII, 179-202). Desse trecho, supõe-se a ausência de nomes importantes nessa lista, como Panécio de Rodes – último escolarca indiscutível do Pórtico¹⁰⁷ – e de Possidônio – seu discípulo. Tal suposição não se dá apenas pela notória expressividade dos nomes no conjunto dos filósofos estoicos, mas principalmente por Laércio demonstrar-se convencido dessa relevância pelas várias citações feitas a esses autores na sustentação das doutrinas estoicas. Não obstante, sobretudo no que concerne às ideias do estoicismo sobre linguagem e gramática, a doxografia de Diógenes Laércio é reconhecidamente o testemunho mais pertinente para formar-lhes um panorama mais completo e abrangente, conforme apontam Blank e Atherton (2003, p. 310).

¹⁰⁷ São sete os filósofos que ocuparam indiscutivelmente o posto de escolarcas da Stoa: Zenão de Cítio, Cleantes de Assos, Crisipo de Sólis, Diógenes da Babilônia, Zenão de Tarso, Antípatro de Tarso, Panécio de Rodes. Depois de Panécio, a dispersão da escola pelo mundo põe o cargo de escolarca em questão.

4 Os testemunhos de Cícero e de Diógenes Laércio

4.1 A etimologia estoica segundo Cícero

O uso da etimologia no discurso dos estoicos, ao menos particularmente a fim de ratificar sua teologia, mostra-se recorrente em sua representação por Cícero no *De Nat. II*. De antemão, ressaltamos que, para a tradução e análise do *De Nat. II*, 63-71, foram consultadas duas edições críticas do texto: a de J. H. Swainson, publicada em 1883 pela Cambridge University Press; e a de E. H. Warmington, publicada em 1967 pela Harvard University Press. A primeira será tomada sobretudo a fim de aproveitar a enriquecedora variedade de comentários que dela constam, feitos por Joseph B. Mayor. Mas será a segunda aquela cujo texto será tido por base, não só por ser mais recente, mas também porque, em parte, ela mesma se serve da edição de Swainson e de outras edições fundamentais no estudo do texto ciceroniano, como a de Otto Plasberg, publicada em 1917.

Já nas primeiras afirmações de Balbus¹⁰⁸ (a personagem estoica), dá-se brevemente uma etimologia para os substantivos *ostentum*, *monstrum*, *portentum* e *prodigium*; fazendo-os provir respectivamente dos verbos *ostendo*, *monstro*, *portendo* e *praedico*. No intuito de mostrar que os homens não chegaram a crer nos deuses por mera temeridade ou acaso, mas porque os próprios deuses frequentemente deixam claro o seu poder¹⁰⁹, dá uma série de exemplos de manifestações divinas nas quais os deuses aparecem, mostrando-se presentes. Em seguida, no mesmo intuito, acrescenta:

Praedictiones vero et praesensiones rerum futurarum quid aliud declarant nisi hominibus ea quae futura sint ostendi, monstrari, portendi, praedici? Ex quo illa ostenta, monstra, portenta, prodigia dicuntur. (*De Nat. II*, 7)

Mas o que mais as predições e os pressentimentos das coisas futuras deixam claro senão que se ostentam, se mostram, se revelam [*portendi*], se predizem coisas que hão de acontecer? É por isso que elas são chamadas de *ostenta*, *monstra*, *portenta*, *prodigia*.¹¹⁰

¹⁰⁸ Nesta seção, para os nomes próprios das personagens e também dos deuses com cuja etimologia se trabalhará, empregar-se-á a escrita latina de seus nominativos e, ocasionalmente, do genitivo, quando o radical deste muito diferir do nominativo.

¹⁰⁹ *De Nat. II*, 6: “*Idque euenit non temere nec casu, sed quod et praesentes saepe di uim suam declarant [...]*” – “E isso ocorre não por temeridade nem por acaso, mas porque os deuses deixam clara a sua força, inclusive aparecendo”.

¹¹⁰ Nas traduções desta seção, dado que versarão majoritariamente sobre etimologias, os radicais serão preservados o mais possível, para que se possam vislumbrar as associações etimológicas dos termos. As palavras cujos étimos os textos originais pretendem demonstrar, serão mantidas na respectiva língua original, seja flexionando-as em nominativo, seja em genitivo (para casos em que haja notória alteração de radical). Para os

A semelhança formal é flagrante no que concerne às três primeiras associações, mas parece algo forçada quando faz que *prodigium* proceda de *praedico*. O vocábulo *ostenta* é a substantivação em gênero neutro do particípio passado de *ostendo*, cujo sentido é de “expor”, “indicar”¹¹¹; no uso particular do vocabulário religioso, designa os presságios na medida em que estes expõem com veemência diante dos homens alguma realidade a que, por si sós, não chegariam.

Também derivado de *tendo*, o verbo *portendo* é posto como primitivo do substantivo *portentum*, que de fato é a substantivação em gênero neutro do particípio passado daquele verbo, tal como ocorreu com *ostenta*. Ambos são fruto da prefixação do verbo *tendo* (no sentido de “apresentar”) com o préverbo *por*, que lhe confere a particularidade de “apresentar algo que está à frente”, e daí “mostrar o futuro”. O termo é específico do vocabulário religioso associado aos augúrios; o que o fez ser sempre usado para designar uma revelação que se dá por um fenômeno atípico ou mesmo contrário às leis da natureza.¹¹²

Ainda mais evidente é a semelhança entre o substantivo *monstrum* e o verbo *monstro*; o que faz que Balbus tome este por primitivo daquele. Convém ressaltar, porém, que o processo contrário hoje parece mais provável, de modo que *monstro* seja verbo denominativo de *monstrum* que, por sua vez, viria na verdade de *moneo* (“advertir”, “admoestar”)¹¹³ numa acepção particularizada de sentido religioso, algo como “uma advertência divina que se dá de modo sobrenatural”.¹¹⁴ Por outro lado, no verbo denominativo *monstro* passou a não restar sentido propriamente religioso, o que o leva a significar meramente “mostrar”, “indicar”. Talvez em razão disso pareça mais razoável a Balbus a possibilidade de um derivado de *monstro*, cujo sentido é mais abrangente, ter-se particularizado em sentido religioso, o que

étimos a que se pretende associar a palavra, procederemos para cada língua traduzida de modo distinto. Com respeito à língua latina, quando for possível manter a associação dos radicais em português, será mantida; quando não, traduzir-se-á o termo latino de acordo com o seu sentido, indicando entre colchetes a palavra latina a que pretende corresponder. Este último procedimento será o que se adotará para todos os casos em que se traduzir da língua grega o étimo.

¹¹¹ Derivado do verbo *tendo* (no sentido de “apresentar”), por prefixação com o préverbo *obs* (“diante de”, “em frente de”), *ostendo* indica a exposição veemente de algo diante de alguém; o que se verifica com vigor ainda maior no seu frequentativo *ostento*, do qual deriva nosso verbo “ostentar” e nosso substantivo “ostentação”. (Cf. ERNOUT; MEILLET, 2001, pp. 470-471)

¹¹² Cf. ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 524. O *De Verborum Significatione*, um epítome do século II d.C., composto por Sexto Pompeu Festo, ao explicar a distinção entre *portenta*, *ostenta* e *monstra*, registra: “*portenta quae quid porro tendatur indicent*” – “os *portenta* são aqueles que indicam algo que se estende para o futuro”; insinuando a aglutinação de *porro* com *tendo*. Ernout e Meillet (2001, pp. 523) parecem confirmar a relação entre o advérbio *porro* e o préverbo *por-*. Contudo, embora citem Festo, não confirmam aquela sua insinuação, afirmando-a apenas uma tentativa (Cf. *ibid.*, p. 524).

¹¹³ É ainda desconhecido como se teria dado a formação de *moneo* para *monstrum*, como fazem notar Ernout e Meillet (2001, p. 413), que sugerem, porém, que esta se dê com algum paralelo com o que ocorre com *lustrum*, em razão da semelhante terminação em *-strum*.

¹¹⁴ Desse sentido, há o desenvolvimento para o de “algum objeto ou algum ser sobrenatural” e, finalmente, “monstro”, acepção que nos restou em seu derivado português.

levaria seu substantivo deverbal *monstrum* a querer dizer algo como “uma indicação dos deuses”.

Menos admissível seria a associação feita entre *praedico* e *prodigium*, não tanto pela distinção entre o que seriam os radicais *dic* e *digi*, dado que há proximidade fonética entre as duas velares que os constituem, mas sobretudo pela alteração sem razão das vogais do prefixo, alteradas de *ae* no que seria primitivo para *o* no que seria o derivado. A correlação, porém, é ensejada pela aparente pertinência semântica dela resultante. Dado que o substantivo *prodigium*, donde resultou o nosso vocábulo português “prodígio”, é próprio do vocabulário religioso e era empregado para nomear um sinal profético ou mesmo um prodígio¹¹⁵, mostra-se conveniente que lhe sirva de origem o verbo *praedico*, que significa “predizer”; o que levaria *prodigium* a designar uma predição indicada por algo sobrenatural. Nesse caso, unem-se assim uma mínima semelhança formal e uma correlação semântica, tidas por suficientes para sugerir um elo etimológico entre as duas palavras.

À primeira vista, a menção brevíssima desses quatro pareceres etimológicos poderia levar a pensar que se tratasse de mero artifício retórico para embelezar e dar aparência de autoridade à introdução de Balbus, cujo intuito no trecho é defender a existência dos deuses a partir das manifestações sobrenaturais que constituíam a história e a cultura romanas. E, na verdade, pelo menos nos casos de *ostenta*, *portenta* e *monstra*, a obviedade das origens sugeridas parece não acrescentar muito à razoabilidade da argumentação; diga-se o mesmo da associação entre *praedico* e *prodigium*. Ora, as palavras de Balbus equivaleriam a dizer: “os *ostenta*, os *monstra*, os *portenta* e os *prodigia* são assim chamados porque ostentam, mostram, revelam [*portendi*] e predizem o futuro”. Em que isso converge para a sustentação da existência dos deuses?

Para enxergar o verdadeiro peso argumentativo dessa afirmação de Balbus, é preciso avançar na leitura do *De Nat.* II, 7-12. Todo esse trecho é construído no intuito de demonstrar como comprovada a eficácia dos augúrios, não a partir de exemplos literários, mas de eventos da mesma história de Roma: os insucessos das armadas de P. Cláudio e L. Júnio na Primeira Guerra Púnica pelo desprezo dos augúrios, a morte de C. Flamínio por negligência para com a *religio*, o bom sucesso de Attus Navius e do rei Hostílio¹¹⁶ pela reverência para com os

¹¹⁵ Na acepção própria de fato verdadeiramente extraordinário, sobrenatural; não na acepção figurada de excepcional ou raríssimo.

¹¹⁶ Joseph B. Mayor (1883, p. 79) indica que Cícero, na verdade, intentava referir-se ao rei Tarquínio Prisco, não a Túlio Hostílio. Confirmam-no outras obras latinas em que essa história, referida no *De Nat.* apenas de passagem, é mais detalhadamente contada: em *De Divinatione* I, 31; e em Tito Lívio (*Ab urbe condita* I, 36).

augúrios e para com os deuses¹¹⁷, e o impasse na eleição de P. Cornélio Cipião Nasica e C. Márcio Fígulo para cônsules causado pela negligência para com os augúrios¹¹⁸. Elencam-se, portanto, eventos oficiais da história de Roma, fatos cuja memória provavelmente fosse de fácil associação para os ouvintes e leitores.¹¹⁹ Com isso, Balbus parece esperar que se julguem verdadeiramente eficazes os augúrios como manifestações verdadeiras do poder dos deuses.

Sua mencionada afirmação etimológica, portanto, que introduz essa argumentação, mais soa como: “não é por acaso que os *ostenta*, os *monstra*, os *portenta* e os *prodigia* têm tais nomes; os têm porque, de fato, ostentam, mostram, revelam [*portendi*] e predizem”. Mostram-se duas possibilidades de interpretar o tom com que essas palavras seriam capazes de soar. Se julgarmos que as associações expostas por Balbus fossem corriqueiras à época¹²⁰, estaríamos diante de um trecho que pretenderia, pela obviedade da afirmação, ironizar as discussões acerca da arte augural, de modo a insinuar que tais discussões buscam respostas que já estão esclarecidas nos mesmos nomes dos prodígios dela vindos, nomes que já encerram em si a verdade dos augúrios. Se, porém, a afirmação quisesse de fato introduzir na discussão a novidade dessas etimologias, ou de parte delas, o propósito seria, por elas, contribuir com a afirmação da verdade da prática dos áugures.

Em qualquer dos casos, porém, está implicada certa convicção de que aqueles que atribuíram tais nomes, os ancestrais romanos, o fizeram adequadamente. E isso se confirma pelo já citado trecho do *De Nat.* II, 6, que serve de introdução aos argumentos das aparições

¹¹⁷ A essa altura de sua exposição (*De Nat.* II, 9), ao notar que os exemplos históricos, apesar de não literários, ainda distam muito do séc. I a.C. em que as personagens se encontram, considera que os nobres deixaram de se dedicar aos augúrios e, conseqüentemente, diminuiu a frequência da ocorrência de tais eventos.

¹¹⁸ Evento cronologicamente mais próximo dos participantes do diálogo, o que se esclarece pela afirmação de Balbus no *De Nat.* II, 11: “*ut e patre audiebam*” – “como eu ouvia do meu pai”, intentando ressaltar a proximidade do evento, para que os exemplos históricos logrem seu propósito argumentativo de suprir o aparente caráter fictício dos testemunhos literários.

¹¹⁹ A princípio, se poderia tomar como exemplo de um fato privado e, portanto, destoante dos demais elencados a história do áugure Attus Navius (*De Nat.* II, 9). Com efeito, como narra o já citado trecho do *De Divinatione* I, 31, conta-se que, tendo perdido um seu porco, o áugure prometeu aos deuses que, caso o encontrasse, lhes faria a oferta do maior cacho de uvas de sua vinha. Após o porco ser encontrado, Navius consultou os deuses para saber de qual das regiões de sua vinha convinha que lhes oferecesse as uvas. Com um *lituus* (um bastão sagrado de áugure, usado para delimitar as quatro regiões celestes para a leitura dos augúrios), dividiu a sua vinha em quatro regiões, das quais três se mostraram desfavoráveis. Na quarta região, descobriu grande abundância de uvas, que ofereceu aos deuses como prometera. Vê-se, então, o caráter privado da história; razão por que o mesmo Balbus a destaca das demais, comentando: “*An Atti Navii lituus ille [...] contemnendus est?*” – “Porventura se deve desprezar o *lituus* de Attus Navius?”. A isso, o mesmo Balbus responde: “*Crederem, nisi eius augurio rex Hostilius maxima bella gessisset*” – “Eu acreditaria [que sim], se o rei Hostílio [entenda-se: Tarquínio] não tivesse vencido grandíssimas guerras por causa de um augúrio seu”. Logo, a solução de Balbus para dar crédito a tal história de caráter privado e, conseqüentemente, de menor credibilidade é mostrar que a habilidade de Navius como áugure foi confirmada também na história oficial de Roma, sob o reinado de Tarquínio Prisco, que foi bem sucedido nas guerras por dar a devida credibilidade às leituras de Navius.

¹²⁰ Para isso, seria mister entrever que a associação entre *prodigium* e *praedicere* pareceria tão natural aos interlocutores quanto as outras três indicações etimológicas.

divinas e dos presságios e augúrios; nele se faz notar que não foi “*temere nec casu*” (“temerariamente nem por acaso”) que se chegou à crença nos deuses. Pode-se supor que, por extensão, também não foi temerariamente nem por acaso que os presságios foram tidos por divinos e receberam os nomes de *ostenta*, *monstra*, *portenta* e *prodigia*.

Conquanto já tracem em linhas gerais as marcas da etimologia estoica, os quatro étimos postos por Balbus no início de seu discurso poderiam ser tomados por um recurso pontual e isolado de que ele lança mão em sua argumentação, se a mesma prática não se mostrasse noutros passos de sua exposição, e de modo muito mais desenvolvido. É o que ocorre no trecho que versa sobre a forma dos deuses e sua relação com as divindades estabelecidas pelas culturas grega e romana. Depois de afirmar como divindades o mundo, os astros e toda a natureza¹²¹, Balbus afirma:

Multae autem aliae naturae deorum ex magnis beneficiis eorum non sine causa et a Graeciae sapientissimis et a maioribus nostris constitutae nominataeque sunt. Quicquid enim magnam utilitatem generi adferret humano, id non sine divina bonitate erga homines fieri arbitrabantur. (*De Nat.* II, 60)

Porém, muitas outras naturezas de deuses foram instituídas pelos mais sábios da Grécia e pelos nossos *maiores*, e denominadas por seus grandiosos benefícios, não sem causa. Pois julgavam que tudo o que traz grande utilidade ao gênero humano não se fazia sem uma bondade divina para com os homens.

As muitas outras divindades a que se refere a personagem estoica, como se verá à frente, são os deuses do panteão grego e do romano, tradicionalmente venerados em suas respectivas sociedades. Adverte que o culto dessas divindades, sob seus diversos nomes, foi instituído não por quaisquer homens, mas por homens ilustres, distintos pela sabedoria e pela virtude.

Com efeito, por um superlativo, mencionam-se os *sapientissimi* (“os mais sábios”) dentre os gregos e, pelo comparativo *maiores*, designam-se os ancestrais dos romanos, maiores do que os romanos de então não só porque mais velhos, mas ao mesmo tempo porque mais elevados na virtude, os que constituíram o *mos maiorum*, o conjunto de valores que garantia aos romanos a estabilidade de sua sociedade. Mencioná-los é o modo que Balbus tem de garantir que a instituição daquele culto e a denominação das divindades fez-se não só com máxima sabedoria, mas também por justíssimo modo de proceder; revestindo de suma autoridade as designações que passa a investigar no desenvolver do argumento.

¹²¹ Respectivamente em: *De Nat.* II, 45-48.49-56.57-58.

Embora aparentemente bastassem essas credenciais para dar fidedignidade à ação dos mais sábios gregos e dos *maiores* latinos em estabelecer e nomear os deuses, é curioso notar a insistência de Balbus em reforçar a defesa da correção dos atos daqueles, afirmando que o fizeram *non sine causa* (“não sem causa”). Ora, era de se esperar que homens de tal estatura intelectual e moral não procedessem impulsivamente e sem razão. Mas, uma vez mais, o estoico insiste em negar que houve temeridade ou casualidade no ato desses ancestrais, como vimos claramente no mencionado *De Nat.* II, 6¹²², e entrevemos nas etimologias do *De Nat.* II, 7. Nesse caso, antes mesmo de desenvolver o argumento, já indica a causa a partir da qual eles realizaram tal nomeação: a partir dos grandiosos benefícios com que esses deuses cumulavam os homens. Depois de afirmá-lo, passa a sustentá-lo com exemplos de etimologias.

4.1.1 Os benefícios dos deuses: Ceres, Liber e Libera

A lista dos teônimos que recebem etimologia é encabeçada pelos grãos e pelo vinho. Interpretando *Eunuchus* IV, 5, 6, de Terêncio, Balbus aponta para a divinização dos grãos e do vinho na cultura romana.

Itaque tum illud quod erat a deo natum nomine ipsius dei nuncupabant, ut cum fruges Cererem appellamus uinum autem Liberum, ex quo illud Terentii: “sine Cerere et Libero friget Venus” [...] (*De Nat.* II, 60)

Assim, ora chamavam pelo nome de deus aquilo que nascera de um deus, por exemplo: quando chamamos os grãos de “Ceres” e o vinho de “Liber”, pelo que se lê em Terêncio: “sem Ceres e sem Liber, Venus esfria” [...]

Nesse ponto, convém esclarecer que não se trata de apresentar uma etimologia para os nomes dos tradicionais deuses Ceres e Liber. Explica-se, na verdade, por que os grãos e o vinho, que são tidos por divindades¹²³, recebem os nomes que pertencem originalmente à deusa Ceres e ao deus Liber. A causa de os grãos serem divinizados sob o nome de Ceres e o vinho, sob o nome de Liber consiste em que esses alimentos sejam frutos da ação, respectivamente, da deusa Ceres e do deus Liber. Diviniza-se a obra, pelos benefícios de que ela faz os homens gozarem, com o nome da divindade que a produziu. A deusa Ceres, como se verá mais adiante na análise do *De Nat.* II, 67, em que se dá uma etimologia para seu nome, é associada à

¹²² O supracitado “*non temere nec casu*”.

¹²³ Sobre a divinização dos grãos e do vinho na cultura romana, v. MAYOR, 1883, pp. 162-163.

produção dos vegetais; Liber¹²⁴, por sua vez, era a divindade da produtividade e colheita das uvas¹²⁵.

Salta aos olhos, porém, que na sequência de argumentos mais complexos que as precedem Balbus faça constar essas considerações sobre alimentos divinizados que não constituíam propriamente o fulcro da religião romana, embora a integrassem. No contexto do panteão romano, os grãos e o vinho se constituíam como divindades menores. O trecho parece corresponder à dura crítica que a personagem epicurista Velleius fizera em sua exposição, citando o filósofo estoico Perseu:

At Persaeus eiusdem Zenonis auditor eos esse habitos deos a quibus aliqua magna utilitas ad vitae cultum esset inuenta, ipsasque res utiles et salutare deorum esse uocabulis nuncupatas, ut ne hoc quidem diceret, illa iuenta esse deorum, sed ipsa diuina; quo quid absurdius quam aut res sordidas atque deformis deorum honore adficere aut homines iam morte deletos reponere in deos, quorum omnis cultus esset futurus in luctu? (*De Nat.* II, 38)

Mas Perseu, discípulo do mesmo Zenão, *disse* que foram considerados deuses aqueles pelos quais tinha sido descoberta alguma coisa grandemente útil para o cultivo da vida, e que as próprias coisas úteis e salutare foram chamadas pelos nomes dos deuses, de modo que sequer dizia que elas eram inventos dos deuses, mas que eram elas mesmas divinas. Nisso, o que é mais absurdo do que pôr em honra de deuses coisas triviais e disformes, ou contar entre os deuses homens já apagados pela morte, cujo culto viria a fazer-se todo em luto?

O epicurista foi enfaticamente contrário à divinização de homens e de coisas pelo só fato de serem úteis aos homens. Quanto à divinização das coisas úteis, o estoico mantém-se firme na defesa de sua escola ao afirmar que não é apenas a utilidade que as levou à divinização, mas principalmente o fato de terem nascido da divindade¹²⁶. Muda-se o caráter da relação entre o deus e as coisas úteis a ele associadas.

A argumentação epicurista apontara adequado afirmar que tais coisas eram *inuenta* (“invenções”, “criações”) da divindade: unindo a isso o fato de que são coisas muito simples e sem uma forma excelente, parece sepultada a possibilidade de serem divinas. A resposta estoica habilmente foge à relação de invenção e introduz uma associação por geração, fazendo que aquilo que nasceu de uma divindade (“*natum a deo*”) necessariamente seja da mesma natureza de seu genitor. Nesse sentido, a escolha dos nomes de Ceres e de Liber são também fundamentais para o reforço da afirmação estoica. Pois a deusa Ceres é a deusa cujo caráter

¹²⁴ Balbus voltará a trabalhar com esse teônimo no *De Nat.* II, 62.

¹²⁵ Cf. MAYOR, 1883, p. 167-168.

¹²⁶ Note-se que, além da ideia de utilidade já inserida na argumentação estoica quando da justificativa do procedimento dos *sapientissimi* e dos *maiores*, ao tratar da divinização dos grãos e do vinho, acresce-se o “*natum a deo*” (“nascido de um deus”).

maternal e gerador é marcante na mitologia, como Balbus também ressaltará na mesma etimologia que proporá para seu teônimo; Liber por sua vez era igualmente invocado com um caráter fortemente paternal como *Liber Pater*¹²⁷. Com isso, empreende-se novamente a defesa das instituições e nomeações das divindades feitas pelos ancestrais.¹²⁸

Ainda no sentido de mostrar defensáveis as divinizações feitas pelos ancestrais gregos e romanos, Balbus elenca as coisas que foram instituídas como divinas por conterem uma força maior do que os homens podem controlar. Nisso estão inclusas as forças tidas por virtuosas: as divindades Fides, Mens, Virtus, Honor, Ops, Salus, Concordia, Libertas, Victoria; e também as consideradas viciosas pelos estoicos: Cupido, Voluptas, Venus Lubentina.¹²⁹ E, para que a crítica de Velleius quanto à divinização de seres humanos também fosse respondida, Balbus afirma:

Suscepit autem uita hominum consuetudoque communis ut beneficiis excellentis uiros in caelum fama ac uoluntate tollerent. Hinc Hercules hinc Castor et Pollux hinc Aesculapius hinc Liber etiam (hunc dico Liberum Semela natum, non eum quem nostri maiores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecraverunt, quod quale sit ex mysteriis intellegi potest; sed quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in Libera seruant, in Libero non item) – hinc etiam Romulus, quem quidem eundem esse Quirinum putant, quorum cum remanerent animi atque aeternitate fruerentur, rite di sunt habiti, cum et optimi essent et aeterni. (*De Nat.* II, 62)

Por outro lado, a vida dos homens e o costume comum admitiu que [estes] elevassem ao céu, pela fama e por escolha, heróis excelentes em razão dos benefícios [que prestaram]. Por isso, são solenemente tidos como deuses Hércules, Castor e Pólux, Esculápio, Liber (falo do Liber nascido de Sêmele, não daquele Liber que os nossos *maiores* consagraram augusta e santamente com Ceres e Libera, pois se pode entender qual seja este a partir dos mistérios; mas os nascidos de Ceres, assim como são chamamos de filhos [*liberi*] os que nasceram de nós, foram por isso chamados de Liber e Libera, o que observam em Libera, não [o fazem] igualmente em Liber), Rômulo, que julgam ser o mesmo Quirino; uma vez que suas almas tenham permanecido e usufruído da eternidade.

¹²⁷ Exemplo disso é a invocação que lhe é dirigida em *Fasti* III, 775, de Ovídio: “*quia tu pater est*” – “já que tu és pai”.

¹²⁸ É de se notar que Balbus evite enfrentar a refutação epicurista de que as coisas divinizadas são sórdidas e disformes, o que não convém a divindades. Parece supor, assim, que a solução da geração divina dos grãos e do vinho, unida ao julgamento moral de que são benéficos, faria soar inquestionavelmente divinos esses elementos, independentemente de qualquer julgamento estético sobre a sua forma. Naturalmente, essa omissão proposital deixaria patente a fragilidade do raciocínio que o estoico almeja defender a todo custo. A divindade dessas coisas, porém, deve ser compreendida sob a ótica teológica particular do estoicismo, com a qual divinizá-las é congruente. A natureza toda é divindade, em cada uma de suas manifestações, inclusive na geração e uso dos frutos da terra.

¹²⁹ Cf. *De Nat.* II, 61.

A crítica epicurista à divinização dos homens residiria em dois pontos. Por um lado, insinuara que os homens divinizados eram meramente homens comuns, iguais aos demais. Isso se nota pelo emprego do vocábulo *homines* sem qualquer caracterização relacionada a seu modo de proceder, a seus feitos, retoricamente indicando meros homens comuns. A resposta estoica a isso foi afirmar que não se divinizam quaisquer *homines*, mas *uiri excellentes beneficiis* (“varões excelentes pelos benefícios”), heróis cujos grandes feitos pelos quais se destacam se converteram em benefício para os demais homens; não somente sua fama, mas também a escolha deliberada (“*fama ac uoluntate*”) dos ancestrais foram a causa da divinização. Por outro lado, o epicurista indicara que aqueles meros homens já tinham sido *deleti a morte* (“apagados pela morte”), homens cuja existência tinha sido sepultada; o que levaria seu culto a dar-se como um constante luto (“*in luctu*”). A isso, Balbus responde que os *animi* desses heróis são os melhores e são eternos, permanecem e gozam de eternidade.

Duas interpretações são possíveis para esses *animi* eternos. Embora menos provável, a interpretação que conviria com as doutrinas mais tradicionais do estoicismo leria os *animi* no sentido figurado de “ânimo”, “disposição”, “caráter”. Assim, indicar-se-ia que o modo de vida desses heróis é consagrado como divindade, seus caracteres são tidos por divinos e assim permanecem eternos e são venerados. Mais provável, porém, é que se sinalize aqui para uma particular ruptura com a doutrina estoica tradicional de que a alma, sobrevivendo apenas até a próxima conflagração universal¹³⁰, não é eterna. Assim, o sentido de *animus* seria realmente o de “alma”¹³¹, o que é mais provável tanto porque não é o único testemunho dessa mudança dada entre o final do estoicismo médio e o início do estoicismo romano, quanto porque mais conviria à opção lógica dos estoicos por argumentos físicos¹³².

Dentre os nomes escolhidos, porém, o nome do deus Liber é claramente destacado por uma não curta digressão que lhe é aposta. Os esclarecimentos nela contidos são, na verdade, reclamados pela sequência do discurso, sob pena de que, se não os houvesse, se daria uma grande confusão para o ouvinte ou leitor, pela qual se prejudicaria não só a inteligibilidade do período em questão, mas principalmente parte da redarguição que o mesmo Balbus fizera ao epicurista no *De Nat.* II, 60. Ora, naquela redarguição, foi empregado o nome de Liber tomando-o por genuinamente divino e, portanto, capaz de gerar algo divino (o vinho, como se viu). Agora, porém, Liber é tomado precisamente como não genuinamente divino, senão

¹³⁰ Como consta do *Vitae Philos.* VII, 157.

¹³¹ Mayor (1883, p. 169) cogita ter sido Possidônio a introduzir essa alteração na doutrina estoica sobre a alma, de tal modo que Sêneca, pouco mais recente do que Cícero, também a segue.

¹³² Recorde-se que também a alma é tida como material pelos estoicos.

como um herói que foi divinizado. Turvar-se-ia assim a pertinência da citação de Liber no trecho sobre a divinização dos heróis; mas essa seria a consequência menor, dado que há abundância de outros nomes ao lado dos quais ele está citado e que garantiriam a sustentação do argumento. A consequência maior, porém, seria confundir ou mesmo invalidar a já fragilizada argumentação sobre a divinização das coisas úteis, da qual Liber é um dos dois únicos sustentáculos.

A solução de Balbus para isso é, primeiramente, distinguir que está a tratar de dois deuses diferentes: o Liber nascido de Sêmele, associado a Baco e ao grego Dioniso; e o Liber nascido de Ceres. A distinção, como se vê, é feita sob o aspecto da origem, da gênese de cada deus: um é filho de uma humana, o outro é filho de uma deusa; ambos trazem de suas mães a própria natureza. Constata-se, porém, uma preocupação maior em esclarecer a natureza do Liber genuinamente divino. Curiosamente, é a ele que se dedica a maior parte da digressão, não ao Liber humano elencado na estrutura principal do período em que está inserido o longo parêntese. A humanidade deste parece mais próxima ou, ao menos, mais conhecida ao interlocutor romano; a divindade daquele, por sua vez, parece necessitar ser reforçada, seja pela provável assimilação que se deu entre ambos, talvez obscurecendo a tradição romana sobre o deus; seja para fortalecer mais veementemente a divindade do Liber que gera o vinho.

Duas são as vias pelas quais se prova divino este Liber. Primeiro, recorre-se ao ato de instituição dos *maiores*: eles o consagraram ao lado das duas deusas, Ceres e Libera, e o fizeram com máxima solenidade (“*auguste sancteque*” – “*augusta e santamente*”). De fato, nos festivais das *Liberalia*, identifica-se que a adoração a Ceres, Liber e Libera era conjunta¹³³. Retomando a associação entre esses três deuses, Balbus pretende demonstrar que são da mesma natureza. Mas, em segundo lugar, procede estabelecendo-lhes um elo de parentesco; o que faz a partir da sugestão de uma etimologia para os nomes de Liber e de Libera. Segundo Balbus, esses teônimos lhes teriam sido dados a partir do substantivo *liberi*¹³⁴ (“filhos”), mormente usado no plural, e isso se teria feito por serem eles filhos da deusa Ceres. A etimologia aqui é pertinentíssima para sustentá-lo, uma vez que, se a referência a Libera (assimilada a Perséfone) como filha de Ceres (assimilada a Deméter) soa

¹³³ Cf. MAYOR, 1883, p. 167.

¹³⁴ Trata-se de *liber*, *liberi* (m.), mais frequentemente no plural *liberi*, *liberorum* ou *liberum* (m.), distinto do substantivo *liber*, *libri* (m.), com o qual não possui relação etimológica. Discutem-se, porém, os elos etimológicos entre o teônimo *Liber*, o substantivo *liberi* (“filhos”) e o adjetivo *liber*, *-a*, *-um* (“livre”). (Cf. ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 355)

natural e admissível aos romanos, não se dá o mesmo com Liber como filho de Ceres.¹³⁵ Ora, a mesma etimologia é acompanhada pelo comentário de que os homens, embora notem essa etimologia no caso de Libera, deixam passá-la despercebida no caso de Liber. Balbus dá sentido, assim, à tríade venerada nas *Liberalia*: Ceres é adorada com seus filhos (“*liberos*”); e ao mesmo tempo reforça a divindade de Liber, que teria herdado de Ceres a natureza divina.

Após a divinização das coisas úteis, das forças maiores do que o homem e dos heróis, Balbus introduz a apresentação de uma série de deuses a que a tradição atribuiu a aparência humana:

Alia quoque ex ratione et quidem physica magna fluxit multitudo deorum qui induti specie humana fabulas poetis suppeditauerunt, hominum autem uitam superstitione omni refenserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus uerbis explicatus est. (*De Nat.* II, 63)

Também a partir de outra razão, e decerto física, fluiu uma grande multidão de deuses que, revestidos de aspecto humano, forneceram muitas fábulas aos poetas, mas encheram de toda sorte de superstições a vida dos homens. E esse tópico, tendo sido tratado por Zenão, foi depois explicado com mais palavras por Cleantes e Crisipo.

Agora se falará das forças divinas que, embora não sejam propriamente como os homens, foram revestidos das características humanas e, disso, decorreu a abundância das histórias que as envolvem, contadas pelos poetas, e as superstições. Todo o trecho introduzido por essa afirmação pretende servir também de redarguição a outra crítica de Velleius, construída no *De Nat.* I, 36, segundo a qual os estoicos, desde Zenão, pretendiam justificar as denominações divinas, aplicando-as a coisas inanimadas e mudas, com o que se deprecia da doutrina estoica de que essas que foram nomeadas sejam manifestações da divindade. Mas, na instituição e na caracterização antropomórfica desses deuses, Balbus alega haver uma razão, a qual – faz questão de destacar, pela ênfase do *et quidem – é physica* (“física”), está orientada pela e para a natureza. Entrevê-se aqui mais uma defesa da atitude dos *maiores*, que empreenderam tal caracterização não sem razão, mas seguindo a natureza. Para demonstrá-lo, Balbus constrói as mais completas abordagens etimológicas do diálogo.¹³⁶

¹³⁵ Liber, como já aqui mencionado, é antes tradicionalmente referido como *Liber Pater* (o pai Liber), ressaltando seu poder gerador, não como filho de Ceres. Cf. MAYOR, 1883, p. 168.

¹³⁶ À diferença do que fizemos em nosso *Teônimos no Estoicismo* (2018), não pretendemos aqui abordar os teônimos em ordem à força da natureza a que a interpretação estoica os quer associar. Reiteramos que, neste trabalho, nosso intento é recuperar o mais possível dos princípios e dos propósitos da prática etimológica estoica. Portanto, ressaltaremos apenas as nuances etimológicas envolvidas em cada parecer de Balbus. A menção à manifestação física só se fará em ordem à identificação dessas nuances e tão somente quando necessário; de igual modo procederemos com os demais recursos empregados por Balbus na argumentação, levando-os em conta apenas em ordem à etimologia proposta.

4.1.2 Saturnus, Κρόνος, Iuppiter, Iouis

As quatro primeiras etimologias ambientam-se no contexto da explicação que Balbus dá aos conflitos míticos entre os deuses Caelus, Saturnus e Iuppiter, que são assim resumidos pela personagem estoica:

Nam cum uetus haec opinio Graeciam opleuisset, exsectum Caelum a filio Saturno, uinctum autem Saturnum ipsum a filio Ioue, physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas. (*De Nat.* II, 63-64)

Com efeito, dado que se difundiu por toda a Grécia esta antiga opinião de que Caelus foi castrado pelo [seu] filho Saturnus, mas que o próprio Saturnus foi vencido pelo [seu] filho Iouis, uma não grosseira razão física foi encerrada em ímpias fábulas.

A *ratio physica* (“razão física”), que acabara de ser mencionada enfaticamente no *De Nat.* II, 63, é aqui novamente invocada, mas com a consideração de que essa razão é “*non inelegans*” (“não grosseira”). Nisso, pode-se vislumbrar outra defesa dos ancestrais que instituíram os cultos dos deuses. Mas, além disso, o emprego da lítotes confere ainda mais força à afirmação, considerado o caráter *impius* (“contra a *pietas*”, “ímpio”) das fábulas citadas.¹³⁷ Ora, se as fábulas são ímpias, só se poderia esperar que elas encerrassem um raciocínio grosseiro da parte de quem as instituiu, pois não convém que os deuses ajam contra a *pietas*.

Todavia, com isso contrasta a ampla difusão dessas fábulas que, ademais, não são uma novidade, são uma *uetus opinio* (“uma opinião antiga”), o que é mais uma credencial para que, disso, se induza haver algo de expressivamente razoável nelas. Fábulas tais, provadas pelo tempo e extremamente difundidas entre os homens, apesar de seu caráter *impius*, só podem conter uma razão que não é *inelegans* (“grosseira”) como se esperaria a partir de uma sua interpretação superficial. Nota-se nisso a força da lítotes empregada, capaz de expressar ao mesmo tempo a aparente fragilidade da lógica contida no mito e sua verdadeira razão física, ao negar aquela fragilidade.

O conteúdo dessa elaborada introdução à explicação sobre Caelus, Saturnus e Iuppiter contrasta frontalmente com uma crítica que Velleius dirigira aos estoicos, comentando sua praxe de explicar os mitos:

¹³⁷ Convém ressaltar que as fábulas são aqui caracterizadas como *impiae*, não por demonstrarem crueldade nas ações dos deuses em questão, mas por serem opostas ao caráter *pious* que se espera dos homens e dos deuses. A *pietas* romana é o caráter de quem cumpre as obrigações para com aqueles a quem está ligado por elos naturais: os homens para com os deuses, para com a pátria, os pais para com os filhos, os filhos para com os pais (Cf. PEREIRA, 2009, pp. 338-339). Nesse sentido, os três deuses faltam com a *pietas*: Caelus para com seus filhos quando não permite que eles venham à luz; Saturnus para com seu pai, ao castrá-lo, e para com seus filhos, ao impedir que eles cresçam, devorando-os; Iuppiter para com seu pai, ao rebelar-se contra ele.

Exposui fere non philosophorum iudicia, sed delirantium somnia. Nec enim multo absurdiora sunt ea, quae poetarum uocibus fusa ipsa suauitate nocuerunt, qui et ira inflammatos et libidine furentes induxerunt deos feceruntque, ut eorum bella, proelia, pugnas, uulnera uideremus, odia praeterea, discidia, discordias, ortus, interitus, querellas, lamentationes, effusas in omni intemperantia libidines, adulteria, uincula, cum humano genere concubitus mortalesque ex immortali procreatos. Cum poetarum autem errore coniungere licet portenta magorum, Aegyptiorumque in eodem genere dementia, tum etiam uulgi opiniones, quae in maxima inconstantia ueritatis ignoratione uersantur. (*De Nat. I, 42-43*)

Eu praticamente expus não juízos de filósofos, mas sonhos de delirantes. Pois não são coisas muito mais absurdas aquelas que, difundidas com a mesma suavidade por vozes de poetas que representaram deuses inflamados de ira e ardendo de libido, e nos fizeram ver suas guerras, seus prélhos, suas pugnas, suas feridas; e ademais: seus ódios, divórcios, discórdias, nascimentos, mortes, querelas, lamentações, libidos transbordadas em toda intemperança, adultérios, relações, coabitações com o gênero humano, e mortais que foram procriados a partir de um imortal. Ora, ao erro dos poetas, convém somar os contos dos magos, a demência dos egípcios no mesmo assunto, assim também as opiniões do povo, as quais consistem em ignorância da verdade, em meio à máxima inconstância.

Sob o ponto de vista do estoico, essa se mostraria uma interpretação superficial do mito, sem a devida reflexão de qual razão física ele encerra. Todo o trecho serve também de redarguição ao epicurista, uma vez que Balbus toma exemplos que seriam ainda mais dramáticos para um romano do que todas as coisas que Velleius chamara de “absurdas” em sua crítica. A razão de serem paradigmáticos os casos de Caelus, Saturnus e Iuppiter reside em que, além de serem estes deuses poderosíssimos no panteão latino, os casos envolvem faltas graves contra a *pietas*, um dos valores mais caros aos romanos, que constitui o epíteto do fundador mítico de sua raça, o *Pius Aeneas*. Postos em razão da natureza, esses mitos manifestam a verdade física que, segundo os estoicos, almejam significar.

São dois os fundamentos que baseiam as teses estoicas sobre a representação desses deuses: a lógica que estaria velada nos mitos e a etimologia dos teônimos. É em meio às explicações de Balbus sobre o mito que se apresentam étimos para três teônimos latinos e um grego:

Saturnum autem eum esse uoluerunt qui cursum et conuersionem spatiorum ac temporum contineret; qui deus Graece id ipsum nomen habet: Κρόνος enim dicitur, qui est idem χρόνος, id est spatium temporis. Saturnus autem est appellatus quod saturaretur annis; ex se enim natos comesset fingitur solitus, quia consumit aetas temporum spatia annisque praeteritis insaturabiliter expletur; uinctus autem a Ioue ne inmoderatos cursus haberet atque ut eum siderum uinclis alligaret. Sed ipse Iuppiter – id est iuuans pater, quem conuersis casibus appellamus a iuuando Iouem, a poetis “pater diuomque hominumque” dicitur, a maioribus autem nostris optumus

maxumus, et quidem ante optimum, id est beneficentissimus, quam maxumus quia maius est certeque gratius prodesse omnibus quam opes magnas habere [...]. (*De Nat.* II, 64)

Mas quiseram que Saturnus fosse aquele que contivesse o curso e a conversão dos espaços e dos tempos; deus que, em grego, tem esse mesmo nome: pois é chamado de Κρόνος aquele que é o próprio tempo [χρόνος], isto é, o espaço do tempo; por outro lado, foi chamado de Saturnus porque se alimentava [*saturaretur*] dos anos, pois sempre é representado comendo os que dele nasceram, porque a idade consome os espaços dos tempos e enche-se sem saciar-se com os anos passados; mas foi vencido por Iouis para que não tivesse cursos desmedidos e para que Iouis o amarrasse aos vínculos dos astros. Já o próprio Iuppiter – isto é, adjuvante pai [*iuuans pater*], a quem chamamos de Iouis, nos casos imprevistos, a partir de “adjuvar” [*a iuando*] – é chamado pelos poetas de “pai de deuses e de homens”, mas pelos nossos maiores é chamado de ótimo e máximo, e decerto antes ótimo – isto é, beneficentíssimo – do que máximo, porque é mais grandioso e certamente mais digno de gratidão ajudar a todos do que possuir grandes recursos.

Nos quatro casos, serve-se da estratégia de semelhança formal. As primeiras etimologias são sugeridas para dois teônimos que, segundo Balbus, designariam um mesmo deus: Saturnus para os latinos e Κρόνος para os gregos.¹³⁸ Para “Κρόνος”, a etimologia proposta baseia-se na semelhança formal com o substantivo χρόνος (“tempo”). A associação do deus grego ao tempo remonta, na literatura, a Eurípides, em *Heráclidas*, v. 900¹³⁹. A questão é: qual a pertinência dessa menção a um étimo para o teônimo grego? Seria mero ornamento para a argumentação parecer mais rica, uma vez que contempla o panteão dos gregos? Dever-se-ia a algum dos escolarcas acima mencionados a proposição dessa etimologia e, por isso, Cícero faz presente no discurso estoico, de modo a nos levar a entrever as fontes estoicas originais em que se baseia? São possibilidades que, se se quer analisar a intenção de Cícero nessa construção, parecem ambas razoáveis e ainda igualmente impossíveis de se provar cabalmente¹⁴⁰. Mas o fato é que, para que pareça admissível a etimologia que se vai sugerir para o teônimo latino, ela é fundamental, como se verá.

Antes de expor as duas etimologias (a de “Κρόνος” e a de “Saturnus”), Balbus as introduz afirmando que os teônimos são *ipsum nomen* (“o mesmo nome”) e que são do mesmo deus, cuja atribuição é conter o curso e a conversão dos espaços e tempos. Expõe, em

¹³⁸ A argumentação estoica parte assim do princípio de que é correta também a assimilação entre o deus latino Saturnus e o deus grego Κρόνος. Mas, como se verá adiante, essa confirmação da intuição dos ancestrais gregos e latinos, que de certo modo já é ensejada no *incipit* do trecho ordenado a explicar as divindades do panteão (*De Nat.* II, 60), serve aqui a um propósito argumentativo sem o qual não se poderia dar a conclusão a que Balbus almeja chegar.

¹³⁹ No que se poderia considerar um caso de semelhança semântica: “Αἰὼν Κρόνου παῖς” – “Tempo, filho de Κρόνος”.

¹⁴⁰ Apesar da menção às obras de Zenão, Cleantes e Crisipo, na introdução do trecho, não as temos para confirmar ser a indicação fiel de uma fonte estoica. Resta que isso nos seja apenas provável.

seguida, a etimologia de “Κρόνος” relacionando-a ao tempo. Só assim tem postas premissas suficientes para indicar com alguma verossimilhança a etimologia de “Saturnus” que, desprendida dessa associação com o tempo, pareceria mais despropositada, já que não haveria razão para dizê-lo “aquele que se alimenta [*saturaretur*] dos anos”. Põe-lhe como étimo o verbo *saturo* (“saturar”), conjugado no trecho como *saturaretur*.¹⁴¹ E, para enfatizar a associação, expressa mais uma vez o radical do verbo, que passa a estar no advérbio *insaturabiliter* (“insaturavelmente”), ao qual dá destaque ao fazê-lo constituir o paradoxo *expletur insaturabiliter* (“enche-se sem saciar-se”). Tais teônimos servem de fundamento para o parecer de Balbus de que o deus por eles designado é, na verdade, a divinização do tempo.

Os outros dois teônimos são dados ao principal deus do panteão romano: Iuppiter (no nominativo) e Iouis (no genitivo). Na interpretação estoica, seria a divinização do calor ardente que se manifesta nos astros, nos homens e em todo ser vivo. O estoico faz procederem seus nomes do caráter adjuvante do deus, sobretudo nos *conuersi casus* (“nas ocorrências imprevistas”). O verbo *iuuo* (“ajudar”) estaria na raiz de ambos. Insinua-se que, em “Iouis”, retirada a desinência de genitivo, o étimo *iuu-* teria sofrido a mudança na vogal que o constitui para *iou-*. Logo, “Iouis” significaria algo como “aquele que ajuda”. A “Iuppiter”, dá-se expressamente o significado de *iuuans pater*, do que se deduz que o teônimo seria uma composição do radical de *iuu-* com a palavra latina *pater*, cuja primeira consoante assimilaria a do final do radical de *iuu-* e cuja primeira vogal, ao perder a posição de tônica na assimilação, sofreria redução a ponto de mudar-se em *i*.¹⁴²

O nexa entre essa etimologia e a razão física do deus não é tão óbvio, se a etimologia for analisada à parte do mito. Considerado o mito, porém, em que o deus vença e prenda Saturnus, seu pai, o estoico vê que o tempo é moderado e como que preso aos vínculos dos astros. De fato, da perspectiva mítica, a passagem do tempo se apresenta cíclica e medida em virtude da observação dos astros. Os movimentos do Sol, da Terra, da Lua, das Estrelas definem os dias, as estações, os períodos de plantação e colheita. As constelações repetem o seu ciclo em tempos determinados, ou determinando o tempo (para esse passo da argumentação estoica). Elas contêm, assim, a imoderação e a imprevisibilidade da passagem do tempo. Daí que Iuppiter seja assim invocado, como pai adjuvante nas ocorrências

¹⁴¹ A etimologia de Saturnus permanece desconhecida, embora a mais corriqueira seja a associação com o verbo *sero*, tida como popular por Ernout e Meillet (2001, p. 596) e como a mais correta por Mayor (1883, p. 171); é expressa por Varrão: “*ab satu est dictus Saturnus*” – “é chamado de Saturno a partir de ‘semear’ [*satus*]” (*Lingua Latina* V, 10).

¹⁴² Crê-se que o nome de Iuppiter esteja relacionado à luminosidade, nesse caso à luz do dia (Cf. ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 329).

imprevisíveis, pois amarra as imprevisibilidades do tempo com as luzes e os movimentos celestes dos seres em que essa força se manifesta. Para reforçar que o seu caráter de ajudador foi definitivo para a nomeação dos ancestrais, propõe ainda uma interpretação do seu tradicional epíteto de *Optumus Maxumus* (“Ótimo e Máximo”), a qual indica que seu modo adjuvante de agir precede inclusive seu poderio e sua liderança com respeito aos outros seres.

4.1.3 *Iuno, Neptuno, Dis*

Como se vê, do ponto de vista da divinização da natureza, Balbus empreende indicar que nas divindades latinas os *maiores*, na verdade, queriam fazer adoradas as forças da natureza, dentre as quais a mais importante é a do fogo, do calor. O poder ígneo é representado em Caelus e em Iuppiter. Entretanto, os outros elementos do universo (ar, água e terra) são representados pelas divindades mais poderosas depois de Iuppiter, porque conviria também demonstrar, simultaneamente ao poder desses elementos, a precedência do fogo sobre eles. Iuno, Neptunus e Dis são aqueles em que está encerrada a razão física do ar, da água e da terra:

Aer autem, ut Stoici disputant, interiectus inter mare et caelum Iunonis nomine consecratur, quae est soror et coniunx Iouis, quod ei similitudo est aetharis et cum eo summa coniunctio; effeminarunt autem eum Iunonique tribuerunt quod nihil est eo mollius. (Sed Iunonem a iuuando credo nominatam). Aqua restabat et terra, ut essent ex fabulis tria regna diuisa. Datum est igitur Neptuno alterum, Iouis ut uolunt frati, maritimum omne regnum, nomenque productum ut Portunus a portu sic Neptunus a nando paulum primis litteris immutatis. Terrena autem uis omnis atque natura Diti patri dedicata est (qui Diues, ut apud Graecos Πλούτων), quia et recidunt omnia in terras et oriuntur e terris. (*De Nat.* II, 66)

Mas, conforme discutem os estoicos, o ar que foi posto entre o mar e o céu foi consagrado com o nome de Iuno, que é irmã e cônjuge de Iouis porque tem com ele uma semelhança e suma conjunção; ora, efeminaram-no e atribuíram-no a Iuno porque nada é mais suave do que ele. Mas creio-a denominada Iuno a partir de “adjuvar” [*a iuuando*]. Restava a água e a terra, de modo que, pelas fábulas, fossem divididos três reinos. Assim, um deles foi dado a Neptunus, irmão de Iouis (como querem): todo o reino marítimo; e o nome, assim como “Portunus” foi produzido a partir de “porto”; “Neptunus”, a partir de “nadar” [*a nando*], mudadas um pouco as primeiras letras. Da terra, por sua vez, a força e toda a natureza foi dedicada ao pai Dis (que é Rico [*Diues*], assim como Πλούτων entre os gregos), porque tudo volta para as terras e nasce das terras.

Também aqui interpretação mitológica e etimologia unem-se como argumentos em favor da razão física estoica. É a proximidade de sua relação com Iouis que faz de Iuno a divinização

do ar. Como Iouis é o fogo etéreo que se manifesta sobretudo nos astros e na luminosidade do céu, o que está junto dele, entre ele e a superfície da Terra¹⁴³, é o *aer* (“ar”). Essa é a causa de o mito associar Iuno a Iuppiter na condição de irmãos e esposos. São irmãos porque céu e ar guardam certa semelhança; são cônjuges porque céu e ar manifestam uma íntima ligação. A etimologia é sugerida para sacramentar a proximidade entre ambos. Por ela, demonstra-se a um só tempo a semelhança entre eles¹⁴⁴ e a especificidade de Iuno, que os distingue. Balbus faz que “Iuno” proceda da mesma raiz que “Iouis”: o verbo *iuuo*; o que manifestaria a semelhança entre as duas naturezas. O que as distingue, porém, é a suavidade do ar, que contrasta com o poder ígneo do éter; etimologicamente, essa suavidade se manifestaria no fato de que se escolheu uma forma feminina para designar o ar. Insinua-se assim uma etimologia estoica dos gêneros, que pretende interpretar as razões da atribuição de gênero às palavras. Com isso, explica-se o gênero da palavra Iuno e, indiretamente, a escolha de uma deusa feminina como divinização do ar.

A água, por sua vez, teria sido divinizada em Neptunus. Indícios disso seriam: que o mito lhe atribuiu o domínio sobre os mares e que seu nome, pela etimologia de Balbus, proviria do verbo *no* (“navegar”, “nadar”). Para justificar a expressiva diferença entre os radicais de “no” (infinitivo: *nare*; tema: *na-*) e de “Neptunus”, recorre a duas soluções. Afirma, primeiro, que houve um processo de derivação semelhante ao que resulta no teônimo de “Portunus”, o deus dos portos: do substantivo *portus* (“porto”) se faria a sufixação de modo a resultar em *Portunus*; o que torna justa a terminação *-tunus* do teônimo comparado¹⁴⁵. Em segundo lugar, já que a sufixação claramente não se mostra suficiente como razão para a mudança no radical de *na-* para *nep-*, aponta que se tratou de uma pequena mudança nas primeiras letras; argumento naturalmente insuficiente para dar razoabilidade a toda a proposição etimológica. Tal fragilidade, porém, não nos parece capaz de invalidar a associação de Neptunus à água, tanto porque é muitíssimo ratificada pelo mito, quanto porque o paralelo estabelecido com Portunus faz soar crível parte da etimologia.

A terra é divinizada em Dis e, para prová-lo, o estoico, sem mencionar o mito, serve-se tão somente da etimologia, associando o teônimo ao nome cujas formas podem ser *dis*

¹⁴³ No texto: “*inter mare et caelum*” – “entre o mar e o céu”. O mar parece ser escolhido como o outro extremo do céu porque constitui lugar especial de observação dos astros da parte dos navegantes, que se guiam por eles ao navegar à noite. Bem se pode tomá-lo aqui como metonímia para toda a superfície da Terra. Entre ela e o fogo etéreo representado por Iouis, está o *aer* (“ar”), aqui associado a Iuno.

¹⁴⁴ A relação entre as raízes de Iuno e Iouis é absolutamente negada por Ernout e Meillet (2001, pp. 329): “*N’a sans doute aucun rapport avec Iuppiter, Iouis.*” – “Sem dúvida, não tem relação alguma com *Iuppiter, Iouis*”.

¹⁴⁵ Ernout e Meillet (*ibid.*, p. 525) mencionam a mesma associação comentando sobre “Portunus”.

(genitivo: *ditis*) ou *diues* (genitivo: *diuitis*), ambas significando “rico”, “opulento”.¹⁴⁶ Para asseverar a pertinência de propor tal étimo, argumenta que essa mesma divindade a quem foi destinado o terceiro dos reinos¹⁴⁷, é chamada pelos gregos de Πλούτων (do adjetivo πλούτος – “rico”) pela mesma razão. Dis ou Πλούτων é rico porque, já que é a divinização da terra, tudo nasce dele e para ele retorna. Os atributos míticos de Dis¹⁴⁸ são congruentes com a leitura que dele faz a teologia estoica e, por isso, fazem-na parecer razoável. Além disso, a personagem estoica entende essa congruência como a tal ponto natural, que dispensa mencioná-la.

4.1.4 Proserpina, Ceres e Δημήτηρ

Dos elementos constituintes do universo, a terra é a mais próxima dos homens, que são por ela sustentados. Ao mencioná-la, Balbus encontra ensejo para introduzir na discussão duas divindades que tradicionalmente possuem elos com esse elemento, seja pela prática religiosa, seja pelo mito que as representa; mas o faz particularizando qual seria a força natural que nelas estaria divinizada:

Cui nuptam dicunt Proserpinam (quod Graecorum nomen est, ea enim est quae Περσεφόνη Graece nominatur) – quam frugum semen esse uolunt absconditamque quaeri a matre figunt. Mater autem est a gerendis frugibus Ceres (tamquam Geres, casuque prima littera itidem immutata ut a Graecis; nam ab illis quoque Δημήτηρ quasi γῆ μήτηρ nominata est). (*De Nat.* II, 66-67)

Com ele, dizem ter-se casado Proserpina (que é um nome dos gregos, pois é aquela que se denomina Περσεφόνη em grego) – que querem que seja a semente dos grãos e representam que, tendo sido escondida, é procurada pela [sua] mãe. Já [sua] mãe é Ceres a partir de “gerar” os grãos [*a gerendis frugibus*] (como se fosse “Geres” e, por acaso, a primeira letra foi mudada, assim como pelos gregos, pois é por eles denominada Δημήτηρ, como se fosse γῆ μήτηρ).

A argumentação quanto a Proserpina é menos direcionada pela etimologia de seu teônimo e mais pelo seu mito. No que concerne à etimologia, apenas se menciona que o teônimo latino tem sua origem no grego Περσεφόνη, cuja etimologia ainda é obscura¹⁴⁹. É certo, porém, que

¹⁴⁶ Ainda hoje é confirmado ser essa a proveniência do teônimo de Dis, bem como do teônimo grego Πλούτων (Cf. ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 177).

¹⁴⁷ Está em Homero a divisão dos três reinos para os três filhos de Κρόνος. Cf. O, 187-189.

¹⁴⁸ Divindade ctônica, soberano das regiões interiores da terra que serviam de habitação dos mortos e donde germinava o sustento dos seres vivos.

¹⁴⁹ Cf. MAYOR, 1883, p. 175; CHANTRAINE, 1974, p. 889; GRUPO TRIESTINO, 2013, p. 235-236.

Proserpina seja um empréstimo deformado da língua grega¹⁵⁰. Quanto a Ceres, une-se a menção ao mito e à etimologia para associá-la à força natural da qual seria a divinização. Como Ceres é aquela que possibilita a geração dos grãos¹⁵¹, Balbus faz que seu nome proceda do verbo *gero* (“gerar”, “produzir”). A fim de demonstrar a semelhança formal, insinua que haveria uma forma original do nome, que seria Geres. Desse nome, afirma que a primeira letra foi mudada *casu* (“por acaso”). Embora pareça furtar-se a explicar a razão dessa alteração e, assim, demonstrar mais frágil sua proposição, é provável que para os latinos isso soasse razoável, uma vez que a letra maiúscula “C” era empregada para designar tanto a velar surda /k/ quanto a sonora /g/¹⁵², até o séc. II a.C. Nesse sentido, o *casu* (“por acaso”) pode ser interpretado não como “os antigos alteraram o nome Geres por acaso”, mas “por acaso, os antigos empregavam C em vez de G”, de modo que esse foi o nome dado a Ceres. Mas, para esclarecer que o procedimento não é exclusividade dos romanos e tornar ainda mais crível a etimologia, faz notar que assim também se procedeu em grego, sugerindo uma etimologia para o teônimo grego Δημήτηρ. Seria γῆ μήτηρ (“terra mãe”) o nome da deusa, diferenciando-se do teônimo Δημήτηρ apenas pela consoante inicial, assim como a etimologia sugerida para Ceres.

4.1.5 *Mauors, Minerua, Ianus, Vesta, Penates*

Feita a análise dos elementos constituintes do universo, Balbus inclui em sua lista de divinizações outras forças naturais que se manifestam na vida dos homens que, em sua abordagem, teriam sido consagradas em figuras de deuses muito caros à cultura romana:

Iam qui magna uerteret Mauors, Minerua autem quae uel minueret uel minaretur. Cumque in omnibus rebus uim haberent maxumam prima et extrema, principem in sacrificando Ianum esse uoluerunt, quod ab eundo nomen est ductum, ex quo transitiones peruiae iani foresque in liminibus profanarum aedium ianuae nominantur. Iam Vestae nomen a Graecis; ea est enim quae ab illis Ἑστία dicitur; uis autem eius ad aras et focos pertinet, itaque in ea dea, quod est rerum custos intumarum, omnis et precatio et sacrificatio extrema est. Nec longe absunt ab hac ui di Penates siue a penu ducto nomine (est enim omne quo uescuntur homines penus) siue ab eo quod penitus insident, ex quo etiam penetrales a poetis uocantur. (*De Nat.* II, 67-68)

¹⁵⁰ Cf. ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 540.

¹⁵¹ Dessa tradicional atribuição que os romanos davam à deusa, Balbus já se beneficiara ao explicar a divinização dos mesmos grãos, como visto em *De Nat.* II, 60. Por essa razão, não indica aqui com detalhe nem o mito nem as atribuições da deusa, bastando propor a etimologia, da qual ainda não tratara.

¹⁵² Considere-se, por exemplo, a tradicional abreviação “C.” para “Gaius”.

Já Mauors é aquele que destruía grandes coisas [*magna uerteret*], e Minerua é aquela que ou minorava [*minueret*] ou que era minaz [*minaretur*]. E, uma vez que em todas as coisas têm máxima força os princípios e os fins, quiseram que o primeiro no sacrificar fosse Ianus, nome que foi tomado do verbo “ir”, pelo que se denominam *iani* as passagens abertas e *ianuae* as portas nas entradas das casas profanas. Já o nome de Vesta vem dos gregos, pois é ela a que é chamada por eles de Ἑστία; ora, sua força se estende aos altares e aos lares e, assim, são para essa deusa todas as últimas deprecações e imolações, pois ela é a guardiã das coisas íntimas. E não estão muito longe dessa força os deuses Penates, tenha sido [seu] nome tomado ou de *penus* (pois *penus* é tudo aquilo de que se nutrem os homens), ou de que estejam fixos no interior [*penitus*], pelo que são também chamados de *penetrales* pelos poetas.

As forças de Mauors (forma arcaica para o nome do deus Mars) e Minerua são mencionadas juntas. Não são referidos os mitos associados a eles, e apenas se vislumbra a proposição de uma etimologia. Para Mauors (genitivo: Mauortis), aparentemente se sugere ser fruto de uma composição do adjetivo *magna* (“grandes coisas”) com o verbo *uerto* pela variante *uorto* (“revirar”, “destruir”), em que a aglutinação fez perder-se a última sílaba de *magna*. Para Minerua, é mais clara a semelhança formal com os verbos *minuo* (“diminuir”, “fazer em pedaços”) e *minaretur* (“ameaçar”), ambos aventados por Balbus como étimos para o teônimo. Dada a relevância das duas divindades para os romanos em geral, é dispensada a menção de suas atribuições, porque já sobremaneira conhecidas.

Mauors, pai do ancestral fundador de Roma, era associado à guerra, à refrega cruenta; muito venerado pelos romanos dada a importância da guerra no contexto de sua cultura, convicta que era de que o caminho bélico era imprescindível para seu triunfo. Minerua, integrante da tríade capitolina com Iuppiter e Iuno, era associada à sabedoria e à estratégia de guerra. Nesta última atribuição é tomada pelo estoico. A esse par, mencionado junto em razão de relacionar-se igualmente à guerra, convém aplicar o mesmo raciocínio que servira para Iouis e Iuno, no que concerne à atribuição de gênero a essas divindades. Ora, a força de destruição que se manifesta na guerra, também necessária para a existência, é divinizada sob dois aspectos: o caráter destrutivo *per se*, manifestado em Mauors, que revira e destrói grandes coisas (*magna uertere*) no ímpeto de sua ação; e o caráter racional, providente e cirúrgico que está envolvido na estratégia bélica, manifesto em Minerua,¹⁵³ o qual é capaz de despedaçar (“*minuere*”) os inimigos e representa ainda maior ameaça (“*minari*”). Assim como

¹⁵³ Ressalte-se que ainda se têm por indefinidas as etimologias de nome de Mauors e de Minerua, sugerindo-se apenas que este seria de origem etrusca e costumeiramente associado à mesma raiz de *mens* e aquele não teria origem indo-europeia. (Cf. ERNOUT; MEILLET, 2001, pp. 388.404).

pode ocorrer na guerra, esses dois aspectos se veem na natureza ordenados a produzir a *παλιγγενεσία* (“renascimento”), que não pode haver sem a destruição.

Em seguida, explicam-se as forças de Ianus e Vesta, que sob uma perspectiva são opostos: Ianus é a força primeiramente venerada nos sacrifícios e Vesta é a última que recebe preces e sacrifícios. São, segundo Balbus, a divinização da força que dirige o início e o fim de cada coisa na natureza. Considera-se *maxuma* (“máxima”), pela grandeza que representa para cada um dos seres, essa força que leva ao início e ao fim de sua existência. Para mostrar que o teônimo de Ianus ordena-se a significar os inícios, o estoico propõe-lhe por étimo o verbo *eo* (“ir”, “vir”) e aponta como seus derivados os substantivos *ianus* (“passagem em forma de arcada”) e *ianua* (“porta”).¹⁵⁴

Da etimologia de Vesta, entretanto, não se faz senão a leitura de que esse teônimo latino procede do grego *Ἑστία*.¹⁵⁵ As atribuições da deusa com respeito aos altares e ao fogo sagrado nos lares romanos são invocadas para indicar que ela está associada às intimidades. A personagem conclui que se deva a isso lhe fazerem a última prece e o último sacrifício. Nesse sentido, a etimologia do teônimo não contribui para a confirmação da razão física que o estoico pretende fazer vista nos deuses. É mais provável que a opção por mencioná-la seja apenas um modo de não fazer destoante dos restantes teônimos que constituem o bloco das naturezas divinizadas o nome de Vesta, que – não fosse assim – seria o único a não receber uma etimologia.

Mas é provável que essa associação de Vesta à força que governa o fim dos seres não parecesse inadmissível, uma vez que Mayor (1883, p. 178) alega haver indícios – embora fracos – de que os serviços religiosos eram encerrados com o nome de Vesta e iniciados com o nome de Ianus. Unidos a Vesta estão os deuses Penates, aos quais se dão duas etimologias possíveis. Primeiro, seu nome pode ter sido tomado do substantivo *penus* (“comestíveis”), que é definido no mesmo trecho como “tudo o que serve de nutrição para os homens”. Segundo, poderia ser o advérbio *penitus* (“interiormente”) seu étimo.¹⁵⁶ Vesta e os Penates são

¹⁵⁴ Permanece em discussão a etimologia de Ianus. De acordo com Mayor (1883, p. 177), a possibilidade apresentada por Balbus é considerada admissível, embora ele mesmo não a assevere. Segundo Ernout e Meillet (2001, p. 305), permanece desconhecida a etimologia de Ianus, mas indicam que é possível tratar-se de um teônimo local que passou a ser usado como substantivo comum em *ianus*. Citando o trecho do *De Nat.* em questão, estes asseveram a relação entre o teônimo e os substantivos *ianus* e *ianua*.

¹⁵⁵ A etimologia de Vesta permanece indefinida. No entanto, a associação com o *Ἑστία* grego é praticamente descartada, conforme afirmam Brandão (2008, p. 306) e Mayor (1883, p. 178).

¹⁵⁶ Mesmo sob o ponto de vista hodierno, tem-se por correta a identificação de que essas três palavras têm relações etimológicas. Dentre elas, a primitiva seria *penus*, cujo radical indicaria originalmente a parte interior da casa, em que se guardavam os alimentos. Em seguida, passou a designar os próprios alimentos. No entanto, o teônimo dos Penates e o advérbio *penitus*, na derivação, conservaram as marcas do sentido original, que viriam a enfraquecer no primitivo com a recorrência do uso no sentido de “comestíveis”, “alimentos”.

divinizações da mesma força, ou de forças próximas. Balbus, porém, não esclarece a razão da distinção entre eles ou a especificidade dos Penates.¹⁵⁷

4.1.6 *Apollo, Sol, Diana, Luna, Venus*

Depois de incluir na lista as forças divinizadas que se manifestam nas especificidades culturais romanas, Balbus acresce mais três manifestações naturais da divindade: o Sol, a Lua e o amor:

Iam Apollinis nomen est Graecum, quem solem esse uolunt, Diana autem et lunam eandem esse putant, cum sol dictus sit uel quia solus ex omnibus sideribus est tantus uel quia cum est exortus obscuratis omnibus solus apparet, Luna a lucendo nominata sit; eadem est enim Lucina, itaque, ut apud Graecos Dianam eamque Luciferam, sic apud nostros Iunonem Lucinam in pariendo inuocant. Quae eadem Diana Omniuaga dicitur non a uenando sed quod in septem numeratur tamquam uagantibus. Diana dicta quia noctu quase diem efficeret. Adhibetur autem ad partus quod ii maturescunt aut septem non numquam aut ut plerumque nouem lunae cursibus, qui quia mensa spatia conficiunt menses nominantur; concinneque ut multa Timaeus, qui cum in historia dixisset qua nocte natus Alexander esset eadem Dianae Ephesiae templum deflagrauisse, adiunxit minime id esse mirandum, quod Diana cum in partu Olympiadis adesse uoluisset afuisset domo. Quae autem dea ad res omnes ueniret Venerem nostri nominauerunt, atque ex ea potius uenustas quam Venus ex uenustate. (*De Nat.* II, 68-69)

Já o nome de Apollo é grego, o qual quiseram que fosse Sol; julgam, por outro lado, que Diana e Luna sejam a mesma. Enquanto Sol foi [assim] chamado seja porque de todos os astros só ele [*solus*] é tão grande, seja porque, quando ele nasce, todos [os outros astros] ficam escuros e só ele [*solus*] aparece, Luna foi nomeada a partir do verbo “luzir” [*a lucendo*]; pois ela é a mesma Lucina e, assim como entre os gregos invocam Diana Lucifera, assim também entre os nossos invocam Iuno Lucina na hora do parto. Esta mesma é chamada de Diana Omniuaga, não a partir do verbo “caçar” [*a uenando*], mas porque ela se conta no número das sete estrelas como que vagantes [*uagantes*]. É chamada de Diana porque é como se fizesse da noite um dia. É convidada para os partos porque eles amadurecem ora em sete (algumas vezes), ora em nove cursos da lua (na maioria das vezes), os quais são chamados de *menses* porque perfazem espaços mensurados; e, como em muitas outras coisas, engenhosamente Timeu, como dissera na [sua] história que, na mesma noite em que nasceu Alexandre, incendiara o templo de Diana de Éfeso, acrescentou que isso não era de surpreender, porque Diana não estava em casa, já que ela desejou

¹⁵⁷ Parece-nos admissível supor que, a partir das proposições etimológicas para “Penates” se vislumbre alguma distinção. São etimologias que apontam para uma força ainda mais interiorizada, mais próxima dos seres humanos, que lhe serve de alimento (*penus*) e que permanece em seu interior (*penitus*). É preciso ressaltar, porém, que nisso não parece vislumbrar-se a razão daquela distinção genérica empregada para Iouis e Iuno e, depois, suposta em Mauors e Minerua.

estar presente no parto de Olímpia. Já a deusa que vinha [*ueniret*] a todas as coisas, os nossos a nomearam de Venus; e é dela que deriva *uenustas* e não “Venus” de *uenustas*.

Quanto ao nome de Apollo, Balbus afirma que sua origem é o teônimo grego Ἀπόλλων, o que não acrescenta muito à ratificação da razão física do deus, mas convém ser mencionado, uma vez que o nome era empregado em latim e, ao que parece, sem muita consciência corrente de que se tratava de uma designação grega, a ponto de valer o adendo do estoico. Associa-o em seguida a Sol, divindade e nome da cultura latina. Para demonstrar que esse nome foi posto para referir-se realmente ao Sol e à força que ele manifesta, acrescenta-se a etimologia. O adjetivo *solus* (“só”, “sozinho”, “único”) é o étimo atribuído ao teônimo, e as razões dadas para tal atribuição são duas, e ambas relacionadas à singularidade do Sol diante dos demais astros: o seu tamanho, que do ponto de vista do observador terrestre é inigualável, e o seu brilho que ofusca o dos demais.

Mais desenvolvida é a argumentação acerca dos teônimos de Diana e Luna. Parte-se do princípio de que Diana e Luna são a mesma; essa identificação é imprescindível para a sequência do raciocínio. O verbo *luceo* (“luzir”) é posto como origem do teônimo¹⁵⁸ e do epíteto Lucina com que a deusa é invocada nos partos. Outro epíteto de Diana é analisado: *Omniuga* (“que vaga por todo lugar”). Mas explica que os antigos não lho deram por causa da prática da caça à qual Diana é associada; mas porque, sendo a lua, ela é um dos astros tidos por *uagantes* (“vagantes”, “que se movimentam no céu”).¹⁵⁹ Aponta, finalmente, uma etimologia para o teônimo “Diana”, o qual faz provir do substantivo *dies* (“dia”), o que explica afirmando que ela, com sua luz, faz a noite parecer-se com dia. A invocação de seu auxílio nos partos, sob o epíteto de Lucina, é explicada pelo fato de o tempo de maturação da criança para poder chegar ao parto ser contado segundo os meses, que são os cursos de Luna/Diana. Também ao substantivo *menses* (“meses”) se dá uma etimologia: o particípio passado do verbo *metior* (“medir”). A razão dada é porque os *menses* são intervalos mensurados pelos cursos da lua.

O último teônimo a receber uma etimologia é o de Venus, ao qual se dá origem no verbo *uenio* (“ir”, “vir”). A força representada por Venus dispensa Balbus de tecer comentários mais delongados sobre seu mito ou sobre suas atribuições, em razão da notoriedade com que eram difundidos. O amor ou desejo gerador representado pela deusa é

¹⁵⁸ É confirmada por Ernout e Meillet (2001, pp. 372-373) a relação das duas palavras, que decerto estão associadas à mesma raiz.

¹⁵⁹ Balbus recusa-se a chamá-los de astros *errantes* ou *uagantes*, por crer que essas palavras são contrárias à ordem e à constância do movimento de tais astros. (Cf. *De Nat.* II, 51).

uma força que vem sobre todos os seres: eis a causa de ser o verbo *uenio* seu étimo, segundo a proposição estoica. A isso, soma-se mais um comentário etimológico, claramente pretendendo retificar um erro de etimologia, provavelmente dado corriqueiramente nas discussões. Ao que parece, em vez de tomarem Venus por origem de *uenustas* (“beleza”), faziam que o teônimo de Venus proviesse de *uenustas*.

4.1.7 As etimologias de *superstitio* e *religio*

Expostas essas etimologias, a personagem estoica julga suficientemente abordados os tópicos temáticos da existência dos deuses e da sua forma; o que expõe numa delongada conclusão para as duas primeiras partes do discurso estoico, da qual tomamos aqui o trecho final:

Cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis ut eos semper pura integra incorrupta et mente et uoce ueneremur. Non enim philosophi solum uerum etiam maiores nostri superstitionem a religione separauerunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant ut sibi sui liberi superstites essent superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius; qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, <hi> sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo ex diligendo diligentes ex intellegendo intellegentes; his enim in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso. Ita factum est in superstitioso et religioso alterum uitii nomen alterum laudis. Ac mihi uideor satis esse deos et quales essent ostendisse. (*De Nat.* II, 71-72)

Ora, o culto dos deuses é o melhor e também o mais casto, e o mais santo e o mais pleno de piedade, para que sempre os veneremos com mente pura, íntegra e incorrupta. Pois não só os filósofos, mas também os nossos *maiores* separaram a *superstitio* da *religio*. Com efeito, os que todos os dias faziam deprecações e imolações para que seus filhos fossem supérstites foram chamados de *superstitiosi*, nome que depois se tornou mais evidente; já os que diligentemente retomavam e como que reliam [*relegerent*] tudo o que dissesse respeito ao culto dos deuses, <estes> foram chamados de *religiosi* a partir do verbo “reler” [*ex relegendo*], assim como os *elegantes* [são assim chamados] a partir de “eleger” [*ex eligendo*], os *diligentes* a partir de “diligenciar” [*ex diligendo*], os *intellegentes* a partir de “inteligir” [*ex intellegendo*]; pois em todas essas palavras está o mesmo sentido de “ler” [*legendi*] que está em *religiosus*. Assim, em *superstitiosus* e em *religiosus*, fez-se que um seja o nome de um vício e outro seja o de um elogio. E me parece que demonstrei suficientemente que os deuses existem e como eles são.

Delineando a excelência do culto aos deuses, Balbus sente a necessidade de, reconhecendo em parte os problemas que motivaram a crítica epicurista às figuras divinas defendidas pelos

estoicos, distinguir um culto verdadeiro aos deuses de uma relação supersticiosa para com eles. Indica que essa distinção está contida nas mesmas etimologias das palavras *superstitio* (“superstição”), que designa o culto inapropriado aos deuses, e *religio* (“religião”), que designa o culto aos deuses feito de mente pura, íntegra e incorrupta.

O substantivo *superstitio* tem sua origem associada ao adjetivo *superstes* (“sobrevivente”, “supérstite”).¹⁶⁰ Segundo Balbus, surgiram certas práticas relacionadas ao culto dos deuses baseadas em temores supérfluos. Uma delas seria a preocupação de certas pessoas que faziam incessantemente súplicas e oblações aos deuses pela sobrevivência de seus filhos. A princípio, estranha-se essa afirmação, porque a sobrevivência dos filhos parece justo objeto de súplica. É preciso, porém, compreendê-la a partir de uma particularidade cultural que nela está insinuada. Havia dentre os romanos crenças supersticiosas de que seria um mau agouro para os pais o fato de um filho seu morrer primeiro do que eles¹⁶¹. A súplica, portanto, se faria não principalmente em razão da sobrevivência dos filhos, mas em ordem a evitar o mau presságio que sua morte significaria, desencadeando outros males. Como essa prática é paradigmaticamente supersticiosa, pois pretende escapar de um mau agouro mais do que evitar a morte de um filho, teria sido tomada para significar uma relação mal vivida com os deuses.

A essa, opõe-se a *religio*, cujo nome recebe por étimo o verbo *relego* (“recolher”, “reler”). A etimologia fornecida sugere que a verdadeira e apropriada relação com os deuses parte sempre de certa retomada e releitura das crenças e práticas que dizem respeito ao culto dos deuses. Em *religio*, assim como em *eligo*, em *diligo* e em *intellego*, está contida a *uis legendi*. No contexto linguístico em que está inserida, a expressão quereria dizer principalmente “o sentido do verbo *lego*”. Entretanto, em latim, é capaz de significar ao mesmo tempo “o poder de ler”¹⁶² ou “o poder de discernir, escolher”. É importante mencioná-lo, pois isso é o indício de que não se pretende significar, nessa retomada e releitura, um mero retorno a quaisquer práticas de certo passado.

A *religio*, segundo Balbus, seria a junção da ação expressa por *lego* com a circunstância que lhe é acrescida pelo préverbo *re-*. Qual seja essa circunstância, é possível

¹⁶⁰ Que haja relações etimológicas entre o substantivo *superstitio* e o adjetivo *superstes* permanece claro. A razão, porém, que fez que o substantivo particularizasse seu sentido para designar uma prática religiosa parece não estar no adjetivo. Tem-se por mais provável que os dois estejam associados por provirem da raiz do verbo *sto* (“estar de pé”, “estar”) prefixada com *super* (“acima”, “além de”, “a mais”). Assim, *superstitio* designaria antes uma prática supérflua, além do necessário e do razoável. (Cf. ERNOUT; MEILLET, 2001, pp. 653-654).

¹⁶¹ Cf. MAYOR, 1883, p. 184.

¹⁶² Entenda-se “ler” aqui não no sentido de folhear páginas ou livros, mas no sentido de “fazer um discernimento”.

chegar a um discernimento levando em conta os elementos fornecidos no próprio período sintático. Dentre as circunstâncias que *re-* é capaz de fornecer, há: movimento para trás, retorno ao estado anterior, repetição, movimento em sentido contrário e, daí, oposição.¹⁶³ Balbus, à altura em que propõe essa etimologia, acabara de construir sua crítica à conformação dos deuses aos hábitos e vícios humanos¹⁶⁴, à qual une agora a rejeição das práticas supersticiosas feitas irrefletidamente e corruptoras das relações com os deuses. Parece insinuar, pois, que a verdadeira relação com a divindade deve sempre reexaminar tudo o que diz respeito a essa divindade e às práticas que lhe são consagradas. Por conseguinte, seria provável que o sentido da prefixação acresça a *lego* (“discernir”, “escolher”) uma circunstância de iteratividade, denotando a necessidade de constante reflexão e revisão das próprias crenças e práticas. É notável, ainda, a escolha dos verbos cuja derivação serve de paralelo para a de *religiosus*. Não é improvável que, além de se ordenarem a demonstrar a semelhança dos processos de derivação envolvidos, sugiram três aspectos que constituiriam a mesma *religio*: a busca do critério de escolha e o discernimento da divindade, vistos em *eligo*¹⁶⁵; a estima e a honra devidas aos deuses, vistas em *diligo*¹⁶⁶; e a constante busca de compreendê-los e às suas obras, vista em *intellego*.

É com essas duas proposições etimológicas que Balbus encerra sua exposição acerca da existência e da forma dos deuses, fazendo-as repousar assim no alerta de que as mesmas crenças tradicionais podem ser fonte de práticas diametralmente opostas, cuja justeza se mede pelo crivo da razoabilidade.¹⁶⁷ A detença da personagem estoica, no diálogo ciceroniano, em expor todas essas etimologias parece contrastar com o sucinto testemunho dessa prática que nos é dado por Diógenes Laércio, o qual passamos à análise a seguir.

4.2 A etimologia estoica segundo Diógenes Laércio

O testemunho de Diógenes Laércio é precioso, já que atesta, em língua grega – língua em que nasceu e floresceu a doutrina estoica, a prática da etimologia do Pórtico. Para nossa tradução e análise, tomaremos por base a edição crítica de H. S. Long, de 1964, por estar

¹⁶³ Cf. ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 565-566;

¹⁶⁴ Cf. *De Nat.* II, 70-71.

¹⁶⁵ O que envolve necessariamente tomar algumas ideias e desprezar outras.

¹⁶⁶ Pressupõe a predileção que lhes é devida.

¹⁶⁷ Acrescente-se como testemunho da etimologia antiga no *De Nat.* II um verso da tradução ciceroniana dos *Phenomena*, do poeta Arato (*De Nat.* II, 111). Por não ser exposta, porém, como etimologia propriamente sugerida pela personagem estoica, foge a nosso presente escopo analisá-la.

baseada em ampla consulta aos códices e às edições anteriores. Como aqui se mencionou em 3.2.2, o trecho doxográfico em questão faz parte da abordagem estoica, conforme a apresenta Laércio, da Física, especificamente no parágrafo que ali se refere ao conceito de θεός:

Θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. (*Vitae Philos.* VII, 147)

[Os estoicos dizem] ser deus um ser animado imortal, racional, perfeito ou inteligente em beatitude, que não admite nada de mal, que providencia o cosmo e tudo no cosmo; mas não é antropomorfo. É ele o demiurgo de todo o mundo e, já que é o pai de tudo, em geral e em particular, é dele aquilo que por todas as coisas perpassa; ele é chamado de muitos nomes, conforme as [suas] forças.

A divindade estoica é apresentada como um ser vivo imortal, que tem a capacidade do λόγος (“razão”), no mais elevado grau de perfeição e intelectualidade possível, do que resulta que vive em estado de plena realização. Nele, nada cabe de defeituoso, mal ou feio. Com essas suas características, antecipa-se às necessidades do universo, providencia-o e a tudo quanto há nele. Após constatar tais coisas, Laércio provoca uma ruptura no tom do discurso, através da negativa introduzida por μή, que quebra a sequência das afirmações feitas até então; a fim de destacar a particularidade de que a divindade estoica não tem forma humana. Destaque que é enfaticamente reforçado pelo emprego da partícula μέντοι. No segundo período, diz-se que o deus não somente é providente para com o universo, mas também que é seu criador e artífice, condição que faz dele pai de todas as coisas e de cada uma delas. A força que está espalhada por todas as coisas que constituem o cosmo é a sua força. Como essa força se manifesta em todas as coisas, conforme afirma Laércio, é invocada sob diversos nomes dados segundo a manifestação de seu poder que pretendem designar.

Posta a fundamentação estoica para justificar a diversidade dos teônimos que, em princípio, contrastaria com a aparente unidade de seu conceito para divindade, Laércio elenca alguns exemplos de associação entre a designação (προσηγορία) dos deuses e a força (δύναμις) que o teônimo pretende significar:

Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα, κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρόν, καὶ Δήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοί τινος οἰκειότητος ἀπέδωσαν. (*Vitae Philos.* VII, 147)

Pois dizem que Διός é aquele em razão de [διὰ] quem tudo existe, chamam-no de Ζῆν porquanto é a causa do viver [ζῆν] ou porquanto caminha através do viver [ζῆν]; chamam-no de Ἀθηνᾶ conforme a extensão desse hegemônico até ao éter [αιθήρ]; e de Ἥρα conforme sua extensão até ao ar [αἴρ]; e de Ἡφαιστος conforme sua extensão até ao fogo técnico; e de Ποσειδῶν conforme sua extensão até à água; e de Δημήτηρ conforme sua extensão até à terra [γῆ]; e igualmente atribuíram os outros nomes, levados [a isso] por alguma familiaridade.

Inicialmente, tomam-se duas formas do nome de Zeus, divindade maior para os gregos, e se lhes dá uma etimologia. O radical do genitivo Διός, com o qual o teônimo se declina na maior parte dos casos, é associado por semelhança formal à preposição διὰ (com acusativo, pode fornecer a ideia de causa: “por causa de”, “em razão de”), por ser tido como a causa à qual tudo remonta. O radical do nominativo Ζῆν, por sua vez, empregado por Laércio para tornar mais clara a semelhança que causa a etimologia que ele expõe, é associado ao verbo ζάω (infinitivo presente: ζῆν; denota “viver”). Para que se verifique razoável esse étimo, dão-se duas razões: porque Zeus é a causa do viver e porque está em movimento em tudo o que vive.¹⁶⁸

Em seguida, demonstra-se que, como a força suprema de Zeus se estende por todo o universo, os elementos que o constituem também são divinizados. Propõe-se um étimo para o teônimo de Ἀθηνᾶ, afirmando que provém do substantivo αιθήρ (“éter”), pois a força dessa divindade se estende até o éter que, portanto, parece divinizado nesse teônimo. Assim também se dá com Ἥρα, cujo teônimo proviria do substantivo αἴρ (“ar”) para divinizar a força manifestada no elemento do ar. Os quatro teônimos de que se tratou até aqui são associados a forças da natureza pela etimologia proposta através da estratégia de semelhança formal. O caso dos três teônimos seguintes, contudo, merece consideração mais cuidadosa.

A proposição de Laércio para o nome de Δημήτηρ é a menos destoante das três últimas etimologias. Com efeito, afirma-se que está divinizada nesse teônimo a força de γῆ (“terra”). Conquanto não haja entre Δημήτηρ e γῆ clara semelhança formal, é de supor que seria notória no teônimo uma composição cujos dois membros seriam Δη e μήτηρ (“mãe”), pois é transparente a presença do substantivo μήτηρ no nome da deusa e de fácil associação para o leitor grego. O primeiro membro da composição, portanto, se vislumbraria isoladamente Δη, que se pode conceder gerar alguma semelhança formal com o substantivo γῆ.

¹⁶⁸ Os pareceres mais contemporâneos relacionados à etimologia do teônimo associam todas as suas formas a uma raiz que está associada à luminosidade, ao brilhar. Atestam-no Chantraine (1970, p. 399) e o *Dizionario etimologico della mitologia greca* (GRUPPO TRIESTINO, 2013, p. 267).

Para Ἥφαιστος e Ποσειδῶν, entretanto, não se constrói semelhança formal com nenhuma outra palavra. Mencionam-se apenas as naturezas que neles estariam divinizadas. Em Ποσειδῶν, estaria consagrado como divindade o ὑγρόν (adjetivo ὑγρός – “úmido”, “molhado” – substantivado como τὸ ὑγρόν – “o úmido”, daí, “a água”); em Ἥφαιστος, o πῦρ (“fogo”). Além disso, o paralelismo sintático que une, através da conjunção καί, os núcleos oracionais¹⁶⁹ relacionados aos teônimos de Ἥρα, Ἥφαιστος, Ποσειδῶν e Δημήτηρ só não é perfeito porque na oração relacionada a Ἥφαιστος surge um elemento estranho às demais: um adjetivo antecedendo o último substantivo da oração, tornando εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ o grupo sintático que, pelo paralelismo, teria de ser εἰς τὸ πῦρ.

Logo, a estrutura textual que se induz pretendida pelo próprio Laércio é como que violada por essas estranhezas: não apresentar étimos num parágrafo que ele mesmo indicou que versaria sobre etimologia e, sem nenhuma razão expressa, deixar de seguir à risca o paralelismo que ele mesmo montara. Das causas possíveis para elas se darem, a mais provável é a relação estabelecida entre a fonte e a sua doxografia. Evidentemente, não se pode perder de vista o fato de Laércio buscar reunir e fazer contempladas em sua doxografia o máximo possível de fontes estoicas, as quais quase sempre não referencia. Por outro lado, dada a nossa carência das fontes primárias do pensamento estoico, nem sempre é factível traçarmos a procedência das afirmações reunidas por Laércio. Todavia, são surpreendentes as semelhanças entre o parágrafo de Laércio e um texto estoico que nos chegou: o *Theologiae Graecae Compendium* (*Theol. Graec.*), de Lúcio Aneu Cornuto¹⁷⁰, filósofo estoico do séc. I de nossa era.

4.2.1 Laércio e Cornuto

As etimologias apontadas por Laércio para duas das formas do teônimo de Zeus são idênticas às apresentadas por Cornuto em *Theol. Graec.*, c. 2. O mesmo se aplica ao teônimo de Ἥρα, de que Cornuto trata em *Theol. Graec.*, c. 3. Quanto aos demais, é preciso analisar caso a caso as relações entre o texto de Laércio e o de Cornuto. Para Ἀθηνᾶ, que Laércio faz

¹⁶⁹ A maior parte dos vocábulos que constituem essas orações são omitidos em zeugma dos termos que constam da oração relacionada a Ἀθηνᾶ, exceto a zeugma do verbo καλοῦσι que está na oração de Ἀθηνᾶ inclusive. Supõe-se, portanto, o mesmo verbo da oração que principiara pelo teônimo Ζῆνα. A coordenação entre elas operada, primeiro, pela partícula δέ e, depois, pela conjunção καί (para distinguir do restante o bloco de maior paralelismo, a saber: “Ἦσαν... καὶ Ἥφαιστον... καὶ Ποσειδῶνα... καὶ Δήμητραν...”) não deixa dúvidas de que se tratem de orações de mesma relevância sintática, não mera coordenação de termos de uma só e mesma oração.

¹⁷⁰ Em grego o título da obra é: “Ἐπιδρομή κατὰ τῶν Ἑλληνικῆν θεολογίαν παραδεδομένων” – “Compêndio do que foi transmitido acerca da teologia helênica”.

proceder de αἰθήρ (“éter”), Cornuto elenca uma série de étimos legados pelos antigos, dentre as quais parece eleger por mais provável, já que a elenca por último e de acordo com sua lógica de associar a alguma força da natureza, a composição do substantivo αἰθήρ com o verbo ναίω, que diz ter resultado em αἰθεροναία (“a que habita o éter”), donde Ἀθηνᾶ (*Theol. Graec.*, c. 20). Laércio escolhe mencionar apenas a força da natureza divinizada por esse nome, o elemento do éter.

Quanto a Δημήτηρ, Cornuto faz associação a γῆ μήτηρ (“terra mãe”), que vimos ser possível deduzir do trecho de Laércio; mas também aponta como transmitida pelos antigos a etimologia a partir de Δηὸν μητέρα (“encontro a mãe”), em *Theol. Graec.*, c. 28. Nas duas proposições, é certa a participação do substantivo μήτηρ, transparente no teônimo. Também aqui Laércio escolhe mencionar apenas a força divinizada em Δημήτηρ, procedimento que segue para todas as divindades. Laércio obedece, assim, ao esquema da afirmação que ensejou seu parágrafo sobre os teônimos: “ele é chamado de muitos nomes conforme as suas forças”. Escolhe apresentar apenas a προσήγορία (“o nome”) e a δύναμις (“força”) nela divinizada.

Isso justifica o fato de não se preocupar em criar a semelhança formal para fazer vislumbrar a etimologia. Seu propósito principal é o de indicar que a doutrina estoica admite a diversidade dos deuses tradicionais na medida em que estes correspondam a manifestações da natureza, a qual, a seu parecer, é a verdadeira divindade. Só assim se resolve a estranheza da explicação dos teônimos de Ποσειδῶν e Ἥφαιστος à vista dos demais para os quais se insinuaram ou se apresentaram étimos por semelhança formal. Ποσειδῶν, cujo étimo é cogitado por Cornuto em *Theol. Graec.*, c. 4, proviria ou de πόσις (“a ação de beber”), ou de φυσιδίων (“o suar da natureza”), que seria um composto do substantivo φύσις (“natureza”) com o verbo ἰδίω (“suar”). Ao falar da força que é divinizada em Ποσειδῶν, Cornuto afirma ser a δύναμις ὕγροϋ (“a força da água”), palavra que Laércio também elege para associar ao teônimo.

A Ἥφαιστος, em *Theol. Graec.*, c. 19, Cornuto dá por étimo o infinitivo aoristo passivo do verbo ἄπτω: ἤφθαι (“ter sido aceso”), relacionando o teônimo à força do πῦρ (“fogo”); relação que também Laércio estabelece. Ocorre que, como dissemos, a oração que Laércio constrói para explicar esse teônimo, padece de uma alteração no paralelismo sintático que é observado nas demais a ela coordenadas. O acréscimo, aparentemente desnecessário e excessivo, do adjetivo τεχνικός (“técnico”, “próprio do artífice”) corresponde, na verdade, a garantir uma distinção necessáriíssima para a congruência com a doutrina estoica.

Cornuto, ao propor a etimologia, logo distingue o fogo puro e etéreo, que é o próprio Zeus, do fogo como elemento que pode ser inclusive usado pelos homens, o qual ele diz fruto da união do fogo etéreo com o ar, de Zeus com Ἡρα. É este fogo que é divinizado em Ἡφαιστος. Para não deixar de mencionar essa distinção, apropriadamente Laércio acrescenta o adjetivo τεχνικός, inclusive logrando mais verossimilhança para a associação, já que Ἡφαιστος na mitologia é o deus artífice por antonomásia. Tal acréscimo, portanto, se faz com algum prejuízo ao paralelismo estrutural sintático, mas em benefício da máxima precisão no resumo proposto sobre a doutrina estoica.

Em razão dessas semelhanças, a obra de Cornuto parece ter sido usada por Laércio como fonte estoica para a construção de sua doxografia ou, ao menos, poder-se-ia cogitar que as duas tinham alguma fonte em comum; o que também é possível, dado que o intento de Cornuto foi o de construir um compêndio da teologia grega orientada pela perspectiva estoica. A doxografia de Laércio, porém, não contempla todas as etimologias e explicações mitológicas dadas por Cornuto. Em meio a muitíssimas outras etimologias e associações dos deuses da religião tradicional grega com as forças da natureza, Laércio elege as mencionadas seis divindades. Naturalmente, para seus propósitos doxográficos, era preciso fazer essa seleção para tornar a exposição sobre o estoicismo o mais objetiva possível. O critério escolhido foi fazer contemplado, de certo modo, todo o universo na explicação sobre essas seis naturezas. A divindade propriamente dita, que se manifesta em tudo o que existe, divinizada sob os nomes de Ζῆν e de Διός, estende-se também pelo éter e pelos quatro elementos constituintes do cosmo: o ar, o fogo, a água e a terra.

Sobre as relações entre os textos analisados, é mister notar também que a opção pela exposição dos elementos se faça em Laércio praticamente na mesma ordem que em Cícero, feitas as devidas mudanças para os teônimos latinos. Com efeito, ao tratar dos deuses que seriam as divinizações dos elementos, Cícero tomara por primeiro Iuppiter/Iouis, como o fogo etéreo, que em Laércio é divinizado em Ἀθηνᾶ. Em seguida, Iuno e Ἡρα são tidas como a divinização da mesma força, o ar, e postas junto ao éter. Ao ar, em Laércio, segue-se o “fogo técnico”, ao passo que em Cícero não se faz a distinção entre o fogo etéreo e o técnico, de modo que Iuppiter/Iouis é tomado pelo fogo em geral. Finalmente, põem-se respectivamente a água e a terra: aquela divinizada em Neptunus e em Ποσειδῶν, e esta divinizada em Δημήτηρ (no *Vitae Philos.*) e em Dis, Proserpina e Ceres (no *De Nat.*).

4.3 A etimologia antiga e a dos estoicos

Em todos esses testemunhos da etimologia estoica, observa-se a prevalência absoluta da estratégia de semelhança formal. Na verdade, como vimos ao delinear os passos históricos da etimologia até os estoicos, a semelhança dita semântica parece ter sido utilizada com certa abundância apenas em Homero. De fato, se se quer indicar uma etimologia, a semelhança semântica é menos direta e menos clara, notas que cabem mais à fase da etimologia poética do que à da filosófica. E, mesmo na etimologia poética, as dimensões geralmente mais extensas dos poemas épicos dão mais condições para abrigá-las do que nos textos dramáticos e nos líricos, cujas composição e performance estão muito mais ligadas a ocasiões específicas.

Desde a brevidade dos quatro pareceres etimológicos iniciais de Balbus no *De Nat.* II, 7, até às etimologias de *superstitio* e *religio*, passando sobretudo pelo longo trecho das etimologias dos teônimos, observa-se que, tal como é representada por Cícero, a abordagem estoica conjuga mitologia e etimologia para alcançar a intenção original dos nomeadores e, assim, como estes são tidos por mais elevados em sabedoria e em virtude, apreender a verdade que eles alcançaram significar através do nome dado. Poder-se-ia perguntar, porém, por que a noção dos antigos sobre a divindade seria capaz de servir de argumento, no contexto do estoicismo, para ratificar sua teologia? Podem-se vislumbrar duas possíveis respostas a essa questão: uma sob o aspecto do próprio conjunto de conceitos estoicos, outra sob o aspecto dos efeitos argumentativos que isso seria capaz de gerar.

Sob o primeiro aspecto, a pertinência da etimologia dos teônimos posta em função da compreensão teológica estoica reside em que os estoicos afirmassem que a divindade que governa o mundo pôs nos homens certa *πρόληψις* (“preensão”) de si mesma. Convém notar que *πρόληψις* (“preensão”) é um vocábulo de que também os epicuristas se servem para exprimir um conceito muito semelhante ao dos estoicos.

No *De Nat.* I, 44-45, a personagem epicurista Velleius introduz o conceito da sua escola, afirmando que essa preensão *lhe* é o principal fundamento para a afirmação da existência dos deuses. Dado que praticamente todos os homens acreditam nessa existência, os filósofos do Jardim afirmam-na inscrita pela própria natureza na alma dos homens e, por isso, deve-se afirmar a existência deles. Porém, a crítica que *lhe* é feita pelo acadêmico Cotta (*De Nat.* I, 61-64) acrescenta à abordagem epicurista o impulso de julgar verdadeiras todas as crenças gerais sobre os deuses. O critério da verdade teológica, portanto, seria que as

sociedades humanas nela acreditassem de modo geral; o que exigiria aceitar os deuses com caracteres humanos, segundo a refutação acadêmica, porque esta era crença geral dos povos.

Balbus, por sua vez, também expressa o conceito da *πρόληψις* estoica no diálogo ciceroniano:

Restat ut qualis eorum natura sit consideremus; in quo nihil est difficilius quam a consuetudine oculorum aciem mentis abducere. Ea difficultas induxit et uulgo inperitos et similes philosophos inperitorum ut nisi figuris hominum constitutis nihil possent de dis immortalibus cogitare; cuius opinionis leuitas confutata a Cotta non desiderat orationem meam. Sed cum talem esse deum certa notione animi praesentiamus, primum ut sit animans, deinde ut in omni natura nihil eo sit praestantius, ad hanc praesensionem notionemque nostram nihil uideo quod potius accomodem quam ut primum hunc ipsum mundum quo nihil excellentius fieri potest animantem esse et deus iudicem. (*De Nat.* II, 45)

Resta que consideremos qual seja a natureza deles; nisso, nada é mais difícil do que separar do hábito dos olhos a agudeza da mente. Essa dificuldade induziu os imperitos do vulgo e os filósofos semelhantes aos imperitos a que nada pudessem cogitar sobre os deuses imortais senão constituídos de aparências humanas; opinião cuja leviandade, que foi refutada por Cotta, não carece de um discurso meu. Mas pressentimos por certa noção de alma que um deus é tal que, primeiramente, seja animado; depois, que em toda a natureza nada seja mais excelente do que ele. A esse nosso pressentimento e noção, não vejo nada que combine mais do que, primeiro, que esse mesmo mundo, já que nada se pode fazer mais excelente do que ele, seja um ser animado; e não vejo nada que eu julgue mais um deus.

Note-se que o mesmo Balbus, antes de se fiar de seu conceito de prenoção, faz questão de se distanciar da *πρόληψις* epicurista, ao concordar com a refutação que àquela foi feita da parte de Cotta. Distingue a prenoção estoica, porém, pelo fato de esta só se desenvolver caso se passe a refletir com critérios racionais (com a *acies mentis* – “agudeza da mente”) sobre esse pressentimento que, supõe-se, se encaminhará erroneamente se se permanecer apenas no plano do que apreendem os sentidos (a *consuetudo oculorum* – o “hábito dos olhos”). A prenoção estoica, portanto, seria como uma semente posta pela divindade para que os homens a pudessem conceber de algum modo.¹⁷¹ Porém, dado que tal noção seria imperfeita e necessitava ser desenvolvida, os estoicos apontam através da etimologia o percurso provável que os fez proceder da prenoção às concepções sobre divindades logradas em sua cultura, partindo do pressuposto que o homem primitivo desenvolveu tal prenoção.¹⁷²

Na mesma prática da etimologia, A. A. Long enxerga dois princípios que estão necessariamente insinuados:

¹⁷¹ Cf. ALGRA, 2003, p. 157; *Vitae Philos.* VII, 54.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p. 158.

First, the Stoics assumed that the gods were given their names by early people who had an intelligent understanding of the general structure of the world. Second, they assumed that these people, in naming the gods, wished to signify the segment of the natural world that the gods, in the view of this wise persons, control or symbolize. (LONG, 2005, p. 40)

Primeiro, os estoicos supuseram que os deuses foram nomeados pelos povos primevos que tinham uma compreensão inteligente da estrutura geral do mundo. Segundo, eles supuseram que tais povos, ao nomear os deuses, desejaram significar o segmento do mundo natural que os deuses, na visão dessas sábias pessoas, controlam ou simbolizam.

Esses dois princípios são, de fato, observáveis nos trechos analisados de Cícero e de Laércio. Com efeito, por um lado, o primeiro princípio verifica-se em que ambos partam precisamente da premissa de que o intento original da nomeação dos deuses se ordena à significação do mundo natural. Por outro lado, o segundo princípio está, em Cícero, no fato de o estoico se servir da etimologia, o que significa tê-la por método fidedigno para se aproximar da verdade acerca da natureza da divindade e, assim, insinua a fidedignidade dos ancestrais que atribuíram os teônimos. Mas, além disso, a personagem estoica várias vezes durante sua exposição não somente se refere aos ancestrais que nomearam os deuses como superiores em sabedoria e em virtude, como também se esforça por defender o ato original de sua nomeação, pondo a responsabilidade pela desfiguração das crenças latinas e gregas no caráter vicioso dos homens que se lhes seguiram. Isso implica necessariamente a profissão de que a geração primitiva possuía mais condições de sabedoria e virtude para nomear acertadamente os deuses. Em Laércio, vemo-lo também insinuado no fato de os estoicos usarem a etimologia. Nele, embora não haja o louvor dos ancestrais, entrevê-se a fonte do *Theol. Graec.*, de Cornuto, que está por sua vez repleto de referências aos παλαιοί (“antigos”) e ἀρχαίοι (“primitivos”), cujos pareceres etimológicos reforça.

É provável que o expediente de se servir das etimologias dos teônimos para asseverar sua teologia fosse usado pelos estoicos desde seu fundador, Zenão, como indica Cícero através de Velleius, a personagem epicurista do diálogo:

Cum uero Hesiodi θεογονίαν, id est originem deorum, interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum; neque enim Jouem neque Junonem neque Vestam neque quemquam, qui ita appelletur, in deorum habet numero, sed rebus inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina. (*De Nat. I*, 36)

Na verdade, quando [Zenão] interpreta a *Teogonia* (isto é, a origem dos deuses), de Hesíodo, tolhe totalmente os entendimentos costumeiros e tradicionais sobre os deuses, pois nem considera no número dos deuses Iouis, nem Iuno, nem Vesta, nem qualquer que seja assim nomeado; ao

contrário, ensina que esses nomes foram atribuídos a coisas inanimadas e mudas através de certa significação.

O que também se indica através da mesma personagem estoica, Balbus, que afirma, referindo-se à prática de associar a origem dos teônimos às manifestações da natureza:

Atque hic locus a Zenone tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus uerbis explicatus est. (*De Nat.* II, 63)

E esse tópico, tendo sido tratado por Zenão, foi depois explicado com mais palavras por Cleantes e Crisipo.

Para compreender a *significatio* que Zenão afirmaria estar implicada nos nomes dados pelos antigos aos deuses, deve-se considerar que o termo provém da composição do substantivo *signum* (na acepção de “sinal”, “indício”) com o verbo *facio* (“fazer”). Consistiria, portanto, em atribuir um nome por certa alusão, dar certo indício de algo. Aplicado ao caso específico da interpretação estoica dos teônimos, seria indicar a presença ou manifestação da divindade nos diversos fenômenos naturais (tomados na crítica epicurista como *res inanimae atque mutae* – “coisas inanimadas e mudas”). A prenoção encontraria nesses fenômenos o ensejo para desenvolver-se, refletindo racionalmente sobre eles, até firmar-se em concepção propriamente dita da divindade.

Sob o outro aspecto, o argumentativo, com esse tipo de abordagem, a escola estoica logra conquistar mais espaço e parecer mais admissível entre os gregos e romanos, que viviam numa tradição religiosa que, além de razoavelmente consolidada, era base para inúmeros pilares de sua sociedade, para não dizer de sua sociedade mesma:

Sunt enim philosophi et fuerunt qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si uera sententia est, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio? Haec enim omnia pure atque caste tribuenda deorum numini ita sunt, si animaduertuntur ab iis et si est aliquid a dis immortalibus hominum generi tributum. Sin autem di neque possunt nos iuuare nec uolunt nec omnino curant nec quid agamus animaduertunt nec est quod ab iis ad hominum uitam permanare possit, quid est quod ullos dis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus? In specie autem fictae simulationis, sicut reliquae uirtutes, item pietas inesse non potest, cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis perturbatio uitae sequitur et magna confusio; atque haud scio an pietate aduersus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima uirtus, iustitia, tollatur. (*De Nat.* I, 3-4)

Pois há e houve filósofos que julgavam que os deuses não tinham absolutamente nenhuma preocupação com as coisas humanas. Se sua sentença for verdadeira, pode haver alguma *pietas*, alguma *sanctitas*, alguma *religio*? Pois todas essas coisas decerto devem ser pura e castamente tributadas ao nune dos deuses, caso sejam observadas por eles e caso haja

algo concedido ao gênero humano pelos deuses imortais. Mas se, ao contrário, os deuses não podem nem querem nos ajudar e absolutamente não cuidam de nós, nem observam o que fazemos, nem há nada que possa manar deles para a vida dos homens, por que é que ofertamos certos cultos, honras, preces aos deuses imortais? Por outro lado, na aparência de uma simulação fingida, assim como as demais virtudes, igualmente não pode haver a *pietas*, com a qual simultaneamente é necessário tolher a *sanctitas* e a *religio*; tolhidas estas, segue-se a perturbação da vida e uma grande confusão; [4] e não sei se, tolhida a *pietas* para com os deuses, tolher-se-ia também a *fides*, e a sociedade do gênero humano, e a virtude única excelentíssima: a *iustitia*.

Cícero reconhece que o modo com que os antigos criam nas divindades, julgando-as capazes de atuar no âmbito da vida humana, com uma *procuratio*¹⁷³, era a base das virtudes que constituíam o código de vida que garantia aos romanos a proeminência e a estabilidade da sociedade. Logo, está bem ciente dos problemas que seu questionamento e negação inevitavelmente trariam consigo; significariam a negação mesma das virtudes que nele se baseiam.

É oportuno notar, a propósito de demonstrar a oposição que por vezes era difundida por outras escolas, como o mesmo Cícero retrata o tom desdenhoso com que os epicuristas se referiam às opiniões alheias, seja dos filósofos, seja dos poetas, seja das crenças populares. No *De nat.* I, 42-43, após elencar as posições dos filósofos desde Tales de Mileto até os estoicos com respeito à natureza dos deuses, a personagem epicurista do diálogo, Velleius, afirma que as opiniões expostas por ele eram sonhos de delirantes. Diante do impacto que tais doutrinas eram capazes de causar aos romanos, é possível compreender, por exemplo, o fracasso dos epicuristas gregos Alkios e Philiskos em fundar em Roma uma escola epicurista, vindo a ser expulsos da Urbe em 154 a.C.¹⁷⁴ Ora, também os gregos pautavam seu modo de viver por essa crença nos deuses; daí que à religião e à sociedade dos gregos e romanos a doutrina estoica parecesse menos indigesta, porque menos destoante de seus princípios. Por conseguinte, para efeitos de argumentação, o recurso à etimologia dos teônimos bem servia como um modo de indicar o que os ancestrais quisessem significar ao dar nomes aos deuses, utilizando-se da mesma tradição teológica para superá-la.

A doutrina estoica, entretanto, não é mera ratificação ou conservação da tradição; e a etimologia que a integra não se ordena principalmente a esse propósito. Ao contrário, servir-

¹⁷³ Traduzimos tal palavra por “preocupação” para efeitos de sintetismo. Dá-se, porém, que em *procuratio*, além da noção de cuidado e ocupação, indicada pela derivação a partir do substantivo latino *cura* (“cuidado”, “preocupação”, “ocupação”), há também a prefixação com *pro-*, que se pode interpretar como conferindo a acepção de “para” ou de “em lugar de”. Assim, pode-se pensar que, na crença mais comum dos romanos, estava a ideia de que era do feitio dos deuses não só observar as ações humanas, mas também, dependendo do modo como os homens agissem, agir para os homens – ou em seu favor ou contra eles – e mesmo em seu lugar, quando rogados a fazer o que estes lhes pedem.

¹⁷⁴ Cf. PEREIRA, 2009, pp. 123-180; BOYANCÉ, 1960, p. 500.

se dessa tradição mitológica e teológica, e de seus ensejos para reinterpretá-la e dar-lhe um significado que seja capaz de demonstrar a veracidade do estoicismo é a empresa a que se dedicavam os estoicos, convictos de que o impulso primevo que levou os ancestrais a instituírem as naturezas divinas e os seus teônimos é não somente genuíno e sincero, não temerário nem casual, mas também verdadeiro na medida em que obedece à prenoção inscrita na alma humana pela própria divindade. Os desacertos consequentes da divinização dessa natureza devem-se aos vícios dos homens, como Balbus faz notar logo em seguida à longa lista de étimos que propôs:

Videtisne igitur ut a physicis rebus bene atque utiliter inuentis tracta ratio sit ad comenticios et fictos deos? quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles. Et formae enim nobis deorum et aetates et uestitus ornatusque noti sunt, genera praeterea coniugia cognationes, omniaque traducta ad similitudinem inbecillitatis humanae. Nam et perturbatis animis inducuntur: accepimus enim deorum cupiditates aegritudines iracundias; nec uero fabulae ferunt bellis proeliisque caruerunt, nec solum ut apud Homerum cum duo exercitus contrarios alii dei ex alia parte defenderent, sed etiam ut cum Titanis ut cum Gigantibus sua propria bella gesserunt. Haec et dicuntur et creduntur stultissime et plena sunt futilitatis summaeque leuitatis. Sed tamen his fabulis spretis ac repudiatis deus pertinens per naturam cuiusque rei, per terras Ceres per maria Neptunus alii per alia, potuerunt intellegi qui qualesque sint quoque eos nomine consuetudo nuncupauerit, hoc eos et uenerari et colere debemus. (*De Nat.* II, 70-71)

Vedes, assim, como foi retirada de coisas físicas, bem e utilmente descobertas, a razão para deuses imaginários e fictícios? Essa realidade produziu falsas opiniões e erros turbulentos, e superstições praticamente senis. Pois tanto as formas, quanto as idades, como as vestimentas e os ornamentos dos deuses são-nos conhecidos, além de seus nascimentos, uniões conjugais, parentescos, e todas as coisas trazidas à semelhança das fraquezas humanas. Com efeito, são também revestidos de ânimos perturbados: pois ouvimos a cupidez, as aflições, as cóleras dos deuses; e, na verdade, conforme as fábulas referem, eles não se abstiveram de guerras e prélios, e não somente quando diferentes deuses defenderam de lados diferentes dois exércitos contrários, como está em Homero, mas também quando travaram suas próprias guerras, ora contra os Titãs, ora contra os Gigantes. Dizem-se e creem-se essas coisas do modo mais tolo, e estão cheias de futilidade e de suma leviandade. Contudo, desprezadas e repudiadas essas coisas nas fábulas, pode-se entender a divindade que se estende pela natureza de cada coisa, Ceres pelas terras, Neptunus pelos mares, outros deuses por outras coisas; pode-se entender quem são e como são, e com que nome o costume os denominou; por isso, devemos venerá-los e cultuá-los.

Como se nota, a depender de como se escolha desenvolver a prenoção, pode-se chegar à verdadeira divindade, que é a natureza, ou pode-se gradativamente revesti-la de características antrópicas até o ponto de dotá-las da *inbecillitas* (“as fraquezas”, “a debilidade”) humana.

Diante da tradicional representação dos deuses, fazem-se necessários, portanto, dois movimentos simultâneos: a aproximação de sua razão original e o distanciamento das notas que lhes foram impostas pelo afã posterior de conformá-los aos caracteres humanos.

5 Considerações Finais

Os testemunhos sobre a etimologia estoica fornecidos por Cícero, no *De Nat.*, e por Diógenes Laércio, no *Vitae Philos.*, representam fontes que, pela raridade do que demonstram, são preciosíssimas em ordem à compreensão da prática etimológica dos estoicos. Seja na riqueza dos detalhes ciceronianos, seja na objetividade metódica de Laércio, vislumbra-se o vigor com que o Pórtico estava disposto a apegar-se à etimologia, de modo a fiar-se dela para responder a uma questão difícilíssima e disputadíssima na filosofia antiga: a natureza do(s) deus(es). Para os estoicos, a etimologia é tida como caminho seguro o suficiente para elucidá-la. É mister notar que a descoberta das etimologias, no argumento estoico, não pretende ser apenas um modo de alcançar o que os nomeadores pensavam sobre as coisas e, particularmente, sobre os deuses; mas um modo de alcançar a verdade.

Pelo que nos indicam os dois testemunhos, são princípios em que se baseia a etimologia estoica, fundamentalmente: [1] a convicção de que são justas, sábias e prudentes as nomeações feitas pelos ancestrais da primeira geração vinda após a conflagração universal, [2] a confiança em que o método de associação entre as palavras por semelhança formal é capaz de restituir o caminho até ao nascimento e às relações entre as palavras e [3] a ideia de que a identificação do modo de formação das palavras significa acessar certa verdade sobre a coisa que pretende ser significada. São propósitos a que ela se ordena: [1] reconstituir a razão original da nomeação, [2] identificar o aspecto da coisa nomeada que o nomeador buscou destacar; [3] aplicar os resultados da descoberta na reflexão sobre a natureza e na argumentação dela resultante de modo a lograr mais solidez na constituição e exposição da doutrina estoica.

Dado que os trechos analisados versam sobre a teologia estoica, convém notar que deles se depreende que esta versa, na verdade, não especificamente sobre os deuses, mas primordialmente sobre o princípio providencial que governa o cosmo, que também admite o nome de “deus”. Há certo esforço por estabelecer as relações entre esse princípio e os modos que os povos encontraram de adorá-lo, através de seus ritos e crenças. Empreendem, assim, uma investigação de certo modo etiológica das crenças tradicionais, almejando desvendar-lhes as origens e como se desenvolveram. Essa é a provável razão que os leva a atribuir, em seus escritos, tanto a um só deus quanto a vários deuses o governo e a manutenção do cosmo. Considere-se, porém, que o fazem admitindo que a diversidade dos deuses de que os homens primevos dotaram as culturas não são senão divinizações das manifestações daquela mesma

força providencial que rege a natureza, reduzindo-se todos eles, de certo modo, a uma só e mesma força.

Particularmente no contexto da Física, a pretensão estoica é restaurar o mais possível a intenção que os *maiores*, mais sábios e mais virtuosos, tinham na divinização por eles feita; almejando resgatar o impulso genuíno que levava a isso, a partir da reconstrução de uma imagem dos deuses quão anterior possível ao ser-lhes imposta a semelhança com as debilidades humanas. Ora, os testemunhos que seriam remanescentes ou, ao menos, mais próximos desse estado da crença nos deuses, de que os filósofos do Pórtico podem se servir para lográ-lo são o mito e o teônimo associados à divindade. Essa é a razão por que, provavelmente desde seu fundador, produziram interpretações e comentários mitológicos e etimológicos sobre os deuses. Um exemplo genuinamente estoico destes é o *Theologiae Graecae Compendium*, de Cornuto, que muito provavelmente serviu como uma das fontes em que Diógenes Laércio se fundamentou para construir seu testemunho sobre a etimologia estoica.

Na linha de desenvolvimento da etimologia antiga, a etimologia estoica, se não traz novidades do ponto de vista dos métodos empregados, que no seu caso se veem enormemente influenciados pelo *Crátilo*, de Platão, demonstra uma sólida fundamentação quanto às premissas de que parte e os objetivos a que almeja chegar. De fato, esses princípios e propósitos podem-se dizer pontualmente insinuados nas fases anteriores da prática, nas quais ora se renuncia ora se adere a eles. No estoicismo, porém, constituem-se com certa estabilidade, de modo que a prática, iniciada na escola por Zenão, Cleantes e Crisipo, mostra-se ainda sólida na fase do Estoicismo Médio – à época de Cícero – e no Estoicismo Romano – à época de Cornuto e Laércio.

Referências

ALGRA, Keimpe. “Stoic Theology”. In: INWOOD, Brad (ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ALLEN, James. “The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology”. In: FREDE, Dorothea (ed.); INWOOD, Brad (ed.). **Language and learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

AMSLER, Mark. **Studies in the History of the Language Sciences** (vol. 44): Etymology and grammatical discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1989.

BASSETO, Bruno Fregni. **Elementos de Filologia Românica** (vol 1): História Externa das Línguas Românicas. 2ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

BLANK, David; ATHERTON, Catherine. The Stoic Contribution to Traditional Grammar. In: INWOOD, Brad (ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BOYANCÉ, Pierre. L'épicurisme dans la société et la littérature romaines. **Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité**. N°. 19, décembre 1960, pp. 499-516.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário mítico-etimológico: Mitologia e religião romana**. 3 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2008.

BRUN, Jean. **O Estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986.

CALVO, J. L. “Introducción”. In.: PLATÓN. **Diálogos II**: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1992, pp. 341-59.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque** (Tome I) : A-Δ. Paris: Klincksieck, 1968.

_____. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque** (Tome II) : E-K. Paris: Klincksieck, 1970.

_____. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque** (Tome III) : Α-Π. Paris: Klincksieck, 1974.

_____. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque** (Tome IV-1) : Π-Υ. Paris: Klincksieck, 1977.

_____. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque** (Tome IV-2) : Φ-Ω. Terminé par Masson, Perpillou e Taillardat. Paris: Klincksieck, 1980. 4 tomes.

CHILLÓN, J. M. Ser, conocimiento y lenguaje en *De Int.* 16a3: rudimentos para una Teoría del significado en Aristóteles. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**, Milano, vol. CVII, nº 3, 2015, pp. 501-519.

CLARY, T. C. **Rethoric and repetition**: the *figura etymologica* in Homeric epic. 2009. Dissertation (for the Degree of Doctor of Philosophy). Cornell University, 2009.

DEZOTTI, Lucas Consolin. **A invenção das classes de palavras**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. **Dictionnaire étymologique de la langue latine**: histoire de mots. Retirage de la 4^e édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques André. Paris: Klincksieck, 2001.

FERREIRA, Luísa de Nazaré. Io e Marpessa: uma análise dos ditirambos XIX e XX de Baquilides. **Humanitas**, Coimbra, vol. LX, 2008, pp. 57-73.

FREDE, Dorothea (ed.); INWOOD, Brad (ed.). **Language and learning**: Philosophy of Language in the Hellenistic Age. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estoico**: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Loyola, 1999.

GILL, Christopher. "The School in the Roman Imperial period". In: INWOOD, Brad (ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GRIMAL, Pierre. **Cicéron**. France: Fayard, 1997.

GRUPPO TRIESTINO DI RICERCA SUL MITO E LA MITOGRAFIA. **Dizionario Etimológico della Mitologia Greca**. [Trieste]: [s.n.], 2013.

GROTE, George. **Plato and the other companions of Sokrates** (vol. 3). London: John Murray, 1888.

HANKINSON, R. J. "Stoic epistemology". In: INWOOD, Brad (ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

INWOOD, Brad (ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

JOHANSSON, Karin. **The birds in the Iliad**: Identities, interactions and functions. 2012. Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in Classical Archaeology and Ancient History, Department of Historical Studies, University of Gothenburg. Göteborg: Ineko, 2012.

KANAVOU, Nikoletta. **The names of homeric heroes**: problems and interpretations. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017.

KRETTLER, Katherine. **One Man Show**: Poetics and Presence in the Iliad and Odyssey. Hellenic Studies Series 78. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2020. Disponível em: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_KretlerK.One_Man_Show.2020>.

LIDDLE, H. J.; SCOTT, Robert. **Greek-English Lexicon**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

LIMA, Sidney Calheiros de. Cícero e a obra filosófica em latim como *munus rei publicae*. **Nuntius antiquus**, Belo Horizonte, nº 5, p. 92-110, jul. 2010.

LIOVIĆ, Zvonko. "Aspects of Poetic Etymology of Personal Names in Homer". In: SOWA, Wojciech; SCHAFFNER, Stefan (eds.). **Greek and Latin from an Indo-European Perspective** (Proceedings of the Conference held at the Comenius University Bratislava July 8th – 10th 2010). München: Verlag Anja Urbanek, 2012, p.65-80.

LONG, A. A. "Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's De dialectica. In: In: FREDE, Dorothea (ed.); INWOOD, Brad (ed.). **Language and learning**: Philosophy of Language in the Hellenistic Age. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LONG, H. S. “Praefatio”. In: LAERTII, Diogenis. **Vitae Philosophorum**. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1964.

LOPES, J. F. S. **Teônimos no estoicismo**: no *De natura deorum* II, de Cícero. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Letras – Línguas Clássicas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

MAYOR, Joseph B. “Notes”. In: CICERO. **De natura deorum libri tres** (vol. 1.). A new collection of several of the english mss. by: J. H. Swainson. Introduction and commentary: Joseph B. Mayor. London: Cambridge, 1880.

_____. In: CICERO. **De natura deorum libri tres** (vol. 2). A new collection of several of the english mss. by: J. H. Swainson. Introduction and commentary: Joseph B. Mayor. London: Cambridge, 1883.

_____. In: CICERO. **De natura deorum libri tres** (vol. 3). A new collection of several of the english mss. by: J. H. Swainson. Introduction and commentary: Joseph B. Mayor. London: Cambridge, 1885.

NEVES, Maria Helena de Moura. **A gramática: história, teoria e análise, ensino**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica** (vol. 1): Cultura Grega. 11 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 263-283 e 541-545.

_____. **Estudos de História da Cultura Clássica** (vol. 2): Cultura Romana. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. 123-180.

SANTOS, Fausto dos. **Filosofia aristotélica da linguagem**. Chapecó: Argos, 2002.

SEDLEY, David. “The School, from Zeno to Arius Didymus”. In: INWOOD, Brad (ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SLUITER, Ineke. “Ancient etymology: a tool for thinking”. In: MONTANARI, Franco ; MATTHAIOS, St. ; RENGAKOS, A. (eds.). **Brill’s Companion to Ancient Greek Scholarship**. Leiden: Brill, 2015, pp. 896-921.

THOMPSON, D'Arcy Wentworth. **A glossary of Greek birds**. Oxford: Clarendon Press, 1895.

TRIVIGNO, Franco V. Etymology and the Power of Names in Plato's Cratylus. **Ancient Philosophy**, Spring, vol. 32, issue 1, pp. 35-75, 2012.

VIARO, Mário Eduardo. **Etimologia**. São Paulo: Contexto, 2019.

WHITE, Michael J. "Stoic Natural Philosophy". In: INWOOD, Brad (ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

YEBRA, Valentín García. "Notas a la traducción española". In: ARISTÓTELES. **Poética**. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.

Edições das Obras da Antiguidade

ARISTÓTELES. **Poética**. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.

CÍCERO. **Da natureza dos deuses – Livro 2**. Bilíngue. Introdução, tradução e notas: Willy Paredes Soares. João Pessoa: Ideia, 2018. Disponível em: <letrasclassicas.com.br/biblioteca/livros/>. Acesso em 17 abr. 2018.

CICERO. **Academica**. Text revised and explained by J. S. Reid. Hildesheim: Georg Olms, 1984.

_____. **De diuinatione**. With an English translation by W. A. Falconer. London: Harvard University Press, 1992.

_____. **De finibus bonorum et malorum**. Recognovit breuique adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds. Oxford: University Press, 1998.

_____. **De natura deorum, Academica**. Edited by E. H. Warmington, with an English translation by H. Rackham. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press,

1967.

_____. **De natura deorum libri tres** (vol. 1). A new collection of several of the english mss. by: J. H. Swainson. Introduction and commentary: Joseph B. Mayor. London: Cambridge, 1880.

_____. **De natura deorum libri tres** (vol. 2). A new collection of several of the english mss. by: J. H. Swainson. Introduction and commentary: Joseph B. Mayor. London: Cambridge, 1883.

_____. **De natura deorum libri tres** (vol 3). A new collection of several of the english mss. by: J. H. Swainson. Introduction and commentary: Joseph B. Mayor. London: Cambridge, 1885.

CORNVITI. **Theologiae Graecae compendium**. Recensuit et emendarat Carolus Lang. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1881.

DYONISII THRACIS. **Ars grammatica**. Edidit Gustavus Uhlig. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1883.

AESCHYLUS. **Tragedies of Aeschylus**. Edited by George Long and Rev. A. J. Maclean. Re-edited by F. A. Paley. London: George Bell, 1861.

HALICARNASSUS, Dionysius of. **On literary composition**. Edited with introduction, translation, notes, glossary, and appendices by W. Rhys Roberts. London: Macmillan and CO., 1910.

HESIOD. **Hesiod, the Homeric hymns and homerica**. With an English translation by Hugh G. Evelyn-White. London: William Heinemann, 1920.

HESÍODO. **Obras y fragmentos**: Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.

_____. **Os trabalhos e os dias**: primeira parte. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

_____. **Teogonia**: a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 2 ed. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HOMERI. **Ilias**. Curante C. G. Heyne. Oxonii: E typographeo academico, 1884.

_____. **Odysea**. Ex recognitione Gulielmi Dindorfii. Oxonii: E typographeo academico, 1855.

_____. **Opera**. Recognoverunt David B. Monro and Thomas W. Allen. Oxford: Oxford University Press. 1920.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 25 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

_____. **Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 25 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

LAERCIO, Diógenes. **Vidas y opiniones de los filósofos ilustres**. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

LAERTII, Diogenis. **Vitae Philosophorum**. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit H. S. Long. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1964.

PINDARI. **Opera quae supersunt**. Restituit et recensuit Augustus Boeckhius. Lipsiae: Weigel, 1811.

PLATÓN. **Diálogos II**: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1992.

SÓFOCLES. **Ájax**. Introdução, tradução e notas de Maria Luísa de Oliveira Resende.

Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos, Departamento de Estudos Clássicos, Universidade de Lisboa, 2013.

SOPHOCLES. **The tragedies of Sophocles**. With notes by T. Mitchell. Oxford: John Henry Parker, 1844.

TACITVS. **Agricola**. Erklärende und kritische schulausgabe von Carl Peter. Jena: Herman Dufft, 1876.

TRACIO, Dionisio. **Gramática – Comentarios Antiguos**. Introducción, traducción y notas de Vicente Bécares Boras. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

ZENÃO et al. **Los Estoicos Antiguos**. Introducción, traducción y notas: Ángel J. Cappelletti. Madrid: Gredos, 1996.