

INGENIUM E STULTITIA NO PROGRAMA EXPLICATIVO DA ANTIGUIDADE NAS MITOLOGIAS DE FULGÊNCIO

José AMARANTE*

Resumo: Nos espaços fronteiriços de contato entre culturas podem se reconhecer alguns movimentos, entre outros possíveis: ou a completa aceitação dos elementos da cultura do outro, ou sua completa negação, ou um amálgama a partir de explicações *ad hoc* que possam agir confortavelmente na convivência que de algum modo se impõe. Com essa premissa, o presente artigo explora o modo pelo qual Fulgêncio, o Mitógrafo, um autor situado na Antiguidade Tardia, na interseção entre a Antiguidade e o Medieval, lê e explica o tema clássico, pagão, do julgamento de Páris a possíveis jovens cristãos de seu tempo. Destaca-se o jogo entre *ingenium* e *stultitia* no julgamento, e, como espinha dorsal da obra, tal mito reexplicado reposiciona as ideias de beleza e de sua relação com a virtude.

Palavras-chave: Antiguidade tardia; Fulgêncio; Julgamento de Páris; Mitologias.

Abstract: In the frontier spaces of contact between cultures, some movements can be recognized, among others possible movements: either the complete acceptance of the elements of the other's culture, or its complete denial, or an amalgamation based on *ad hoc* explanations that can act comfortably in coexistence that somehow it is imposed. With this premise, the article explores the way in which Fulgentius the Mythographer - an author located in Late Antiquity at the intersection of Antiquity and Medieval period - reads and explains the classical or the pagan theme of the Judgement of Paris to possible young Christians of his time. The play between *ingenium* and *stultitia* stands out in the judgment, and, as the backbone of the work, this reexplained myth repositions the ideas of beauty and its relationship with virtue.

Keywords: Fulgentius; Judgment of Paris; Late antiquity; Mythologies.

* Programa de Pós-graduação em Língua e Cultura Universidade Federal da Bahia. E-mail: prof.amarante@hotmail.com.

Fulgêncio na intersecção entre Antiguidade e Medievo (entre paganismo e cristianismo)

O contato entre culturas e diferentes formas de compreensão do mundo coloca o ser humano, certamente em qualquer tempo, em condição de criação de mecanismos explicativos *ad hoc* que lhe permitam entender certo fenômeno a partir de uma determinada perspectiva que lhe seja mais conveniente. É assim que podemos encontrar Fábio Placíade Fulgêncio, provavelmente entre finais do séc. V e inícios do séc. VI d.C., ativando mecanismos interpretativos – num mundo romano já cristianizado – para que os mitos clássicos pudessem fazer sentido em seu tempo, acomodados às visões de mundo então vigentes.

Talvez seja ainda preciso dizer quem é Fulgêncio, já que se trata de um autor afastado do período clássico e, em alguns lugares, pouco estudado. Muito embora tenha sido prestigiada a sua obra na Idade Média - especialmente as *Mythologiae*, que lhe dão posteriormente o epíteto de *Mitógrafo*, - e sua importância possa ter culminado com sua influência no *Inferno* de Dante e na catábase do autor com Virgílio, Fulgêncio ainda nos é um personagem estranho da zona fronteira entre a Antiguidade e a Idade Média.¹ Durante muito tempo foi confundido com o bispo Fulgêncio de Ruspe, principalmente em função do processo de transmissão textual que nos legou obras dos dois autores apensadas umas às outras.² Apesar do problema da relevância biográfica de dados recolhidos de fontes literárias, muito do que sabemos de sua vida se deve ao que o autor declara no prólogo do Livro I das *Mitologias*.³

Embora haja, aqui e acolá, elementos de uma visão cristã do autor, sua obra tem por base mais nítida a filosofia moral na interpretação dos mitos antigos, uma visão que se acomoda bem ao novo mundo de então, embora Fulgêncio estivesse apenas seguindo uma seara já experimentada. Suas *Mitologias* são, portanto, um conjunto de narrativas míticas clássicas, pagãs, explicadas para que fizessem sentido num mundo ocidental já cristianizado.

O presente trabalho, então, põe foco no programa explicativo do *Mitógrafo*, destacando seu uso do jogo entre *ingenium* e *stultitia* tanto na forma de ver os elementos de filosofia moral, supostamente ocultos nas histórias dos deuses e heróis, quanto na própria abordagem de personagens mitológicos, cujas escolhas seriam exemplos do uso ou da inteligência ou da inépcia.

Páris: o julgamento como tema central

É estratégico que destaquemos, desde já, o caso de Páris e de seu julgamento na obra fulgenciana e dos elementos de *ingenium* e *stultitia* que estariam no jogo interpretativo dos mitos. Em alguns trabalhos, eu venho

¹ Os juízos sobre a obra fulgenciana variam muito, particularmente a partir do século XIX. Observam-se considerações rigorosas e por vezes exageradas sobre a obra do *Mitógrafo* em Comparetti (1872, p. 279), para quem Dante ficaria nauseado com o tipo de Virgílio apresentado na obra fulgenciana *Expositio Virgilianae continentiae*. Já na última década do séc. XX, Hays (1996, pref.) diz que tanto a *Divina Comédia* quanto a *Primavera* de Botticelli não seriam as mesmas obras se Fulgêncio não tivesse escrito as suas.

² Cf. Santos Jr. (2019) e bibliografia lá anotada. Sobre traduções de obras fulgencianas ao português, vd: Amarante et al. (2020), Amarante (2019), Santos Jr. (2020), Moreira (2018) e Almeida (2018).

³ Cf. Venuti (2009; 2018), que apresenta uma bem cuidada revisão da edição de Rudolf Helm no tocante ao Prólogo do Livro I e faz uma útil discussão sobre seu conteúdo e sobre sua estrutura (essa mesma estrutura é retomada por Wolff e Dain, 2013, pp. 12-15). Cf. também Hays (1996 [2001] e 2003) e Mattiacci (2002).

defendendo que Fulgêncio situa a fábula do julgamento de Páris como a dobradiça da obra, sua espinha dorsal, uma espécie de proêmio ao meio, destacando, em seu programa explicativo da Antiguidade e de seus mitos, "as forças contra as quais e a favor das quais se centra a vida do homem" (AMARANTE, 2019, p. 86).⁴

Para assentar seu programa numa base sólida e revigorada pelo neoplatonismo, Fulgêncio retoma o clássico tema dos três tipos de vidas, cujo tratamento *ex professo* mais antigo estaria na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (SLINGS, 1994, p. 136), ainda que a época lírica apresentasse certos rudimentos do tema (JOLY, 1956, p. 13). Ou seja, Fulgêncio retoma as três formas de vida segundo o pensamento dos filósofos antigos para a busca da felicidade e as insere num contexto cristão, de modo que a proposta antiga pudesse ser revisitada e, aclimatada às novas concepções do mundo cristão, orientasse sobre como o ser humano poderia escolher entre cada uma delas.⁵ A fusão de ideias filosóficas antigas com ideias associadas ao mundo cristão estão logo no início da fábula sobre o julgamento de Páris, com a justaposição *philosophi* e *propheta*: após a referência aos três tipos de vida registrados nas obras dos filósofos antigos, Fulgêncio cita Davi (*Salmos* 1, 1), tomado como profeta.⁶

Os **filósofos** distinguiram uma vida tripartida da humanidade: de acordo com eles, a primeira é especulativa, a segunda é prática e a terceira, aprazível, as quais nós chamamos em latim a *contemplativa*, a *activa* e a *uoluptaria*. Como também disse o **profeta**: "Bem-aventurado o homem que não anda segundo o conselho dos ímpios, nem se prende no caminho dos pecadores, nem toma assento na cadeira da ruína", ou seja, não vai, não para, não se senta.⁷

É então oportuna a história do Julgamento de Páris, já que o famoso árbitro representaria uma alegoria das escolhas a que os homens poderiam se submeter. De modo comparativo: Páris seria o homem comum que deveria escolher um dos tipos de vida que fosse a melhor, e as deusas seriam elas próprias também alegorias das possíveis formas de vida, razão pela qual, após discutir o contexto do julgamento, Fulgêncio apresenta pequenas composições que tratam dos atributos das deusas e que permitiriam a sua associação a cada uma das formas de vida. Desse modo, Minerva seria a escolha ideal, já que seria um símbolo da virtude e associada à vida especulativa; Juno, por sua vez, seria um símbolo do poder e das riquezas e estaria associada à vida prática; e Vênus,

⁴ Cf. tb. Amarante (2018 a e b), Amarante et al. (2020).

⁵ "Ce thème, dont l'origine remonte à la sagesse archaïque, tient à partir de Platon un rôle de premier plan dans la réflexion des philosophes, qui distinguent communément trois genres de vie — vie contemplative; vie pratique, vouée en particulier à la politique; vie consacrée au plaisir ou à l'acquisition de la richesse — et débattent de la part de chacune dans la réalisation du bonheur. Dans cette perspective, le problème du bonheur se pose comme le problème du choix du meilleur genre de vie. Avec le stoïcisme apparaît la thèse qu'il faut choisir à la fois la contemplation et l'action pour se conformer à la nature rationnelle de l'homme, et par la suite cet idéal d'une vie mixte prend la forme d'un lieu commun présent chez de très nombreux auteurs de la fin de l'antiquité" (VOELKE, 1983, p. 76).

⁶ A citação é retomada na sua *Expositio Virgilianae Continentiae*: "Bem-aventurado o homem que não anda segundo o conselho dos ímpios" (H: 89, 6-7). Cf. Moreira (2018).

⁷ **Philosophi** tripartitam humanitatis uoluerunt uitam, ex quibus primam theoreticam, secundam practicam, tertiam filargicam uoluerunt, quas nos Latine contemplatiuam, actiuam, uoluptariam nuncupamus; ut etiam **propheta** ait: "Beatus uir qui non abiit in consilio impiorum et in uia peccatorum non stetit et in cathedra pestilentiae non sedit", id est non abiit, non stetit, non sedit (FVLG. myth. II, 1). O texto latino que citamos neste trabalho é da edição de Rudolf Helm (1898), e as traduções de Fulgêncio são de José Amarante (2019). Exceto quando se indica outro tradutor, as demais traduções apresentadas são nossas. Do mesmo modo, são nossos os grifos quando não indicarmos os grifos do autor citado.

a mais combatida ao longo do livro, simbolizaria o prazer e se associaria à vida voluptuária.

Conforme já defendemos em outro momento,⁸ essa fábula seria, pois, posta no ponto médio, no início do livro II, o do meio, estabelecendo o ponto central das interpretações ao longo da obra, de modo que as histórias narradas seriam explicadas tendo por base essas escolhas dos três tipos de vida. As primeiras fábulas que se seguem à do Julgamento de Páris já seriam exemplo desse método, destacando diferentes tipos de vida em triunfo:

Vida contemplativa x vida voluptaria:

Na *Fábula de Hércules e Ônfale* (II, 2), em que se lê que “de fato, o encanto da mulher é maior que o mundo, porque a grandeza do mundo não pôde vencer quem é dominado pela luxúria”, percebe-se a **ilustração de como a virtude (Hércules) pode ser dominada pela luxúria** (sua paixão por Ônfale, que o fará se submeter a trabalhos femininos). (AMARANTE, 2019, p. 88 e 89)⁹

Vida contemplativa x vida activa:

A *Fábula de Caco e Hércules* (II, 3) ilustra mais uma disputa: **a virtude (Hércules) consegue vencer o ladrão, a maldade (Caco)**: “E assim, ele cobiça os bens de Hércules, porque toda a malignidade é contrária à virtude.[...] Mas a virtude não somente destrói os maus como também reivindicava os seus bens”. (AMARANTE, 2019, p. 89)

Vida contemplativa x vida voluptaria/activa:

A *Fábula de Anteu e Hércules* (II, 4) trata da disputa entre a virtude (Hércules) e a luxúria (Anteu): “Quando a virtude tenha suportado toda a mente no alto e a tenha negado às formas carnis, ela constantemente emerge vitoriosa. Assim também é dito que ele suou durante muito tempo em luta, porque extraordinária é a batalha que se trava com a cobiça e com os vícios”. Aqui a virtude triunfa, mas somente com uma longa e árdua luta, uma luta de herói (um semideus), ou seja, muito difícil de ser cumprida por um mortal. (AMARANTE, 2019, p. 89)

A fábula sobre o julgamento retoma e problematiza a escolha de Páris e, como obra que explora a filosofia moral ajustada ao mundo cristão, as *Mitologias* querem corrigir a escolha, propor a virtude como o melhor caminho, de modo que a preferência de Páris deveria ter sido Minerva e não Vênus. E um jovem cristão poderia agora fazer outra escolha para a sua vida. Poderia não ser como

⁸ Cf. Amarante (2018 a e b, 2019) e Amarante et al. (2020).

⁹ Também Aquiles aparece nas *Mitologias* como símbolo da virtude humana (vida *contemplativa*) e sua história é vista a partir de sua entrega aos impulsos do desejo (vida *voluptaria*): seja quando é enviado à corte de Licomedes e, vestido de mulher, viveria junto às filhas virgens do rei; seja depois, quando quer Políxena e, sem controlar o seu interesse, tomba morto: “Por fim, também cai de amores por Políxena e, em função do desejo, é morto pelo calcanhar. ‘Estranha para muitos’, na verdade, em grego se diz *Políxena*, seja porque **o amor faria as mentes viajar para longe de sua inteligência**, seja porque o desejo, entre muitos, seria errante como quem gosta de viajar em país estrangeiro” (Fulg. *myth.* 3, 7: *Denique et amore Polixenae perit et pro libidine per talum occiditur. Polixene enim Grece multorum peregrina dicitur, seu quod amor peregrinari faciat mentes ab ingenio suo, siue quod aput multos libido ut peregrinabunda uagetur*). Observe-se que também se assume a relação entre a entrega ao desejo e o afastamento da inteligência, conforme Fulgêncio desenvolve na *Fábula sobre o julgamento de Páris* (II, 1) e sobre o que trataremos a seguir. Para a etimologia do nome Políxena (*Πολυξένη*), é considerada a composição com o adjetivo *πολύς* ('muito') e o substantivo *ξένος* ('estranho', 'estrangeiro').

Páris, embora a imagem da personagem pudesse ser atraente do ponto de vista comparativo, um modelo razoável: Páris, na tradição clássica, é sempre destacado como um dos mais belos homens e que demonstra alguma habilidade com o arco, já que teria conseguido matar Aquiles atingindo seu calcanhar com a flecha (exceto pelo fato de que algumas versões indiquem que Apolo teria desviado a flecha para que atingisse o alvo).

A fim de nos aproximarmos dos elementos que irão se associar às ideias de *ingenium* e *stultitia* nas *Mitologias* fulgencianas, é preciso que tomemos de ponto de partida um aspecto que se destaca na descrição de Páris na obra. Seria de se esperar que o príncipe não fosse um modelo, já que teria feito a escolha errada. Contudo, Fulgêncio vai além e nos mostra um Páris como um modelo negativo sob diversos aspectos, algo diverso do que conhecemos nas obras antigas:

Mas porque ele **não era preciso com a flecha, nem hábil com o dardo e não era belo na aparência, nem o mais apurado na inteligência**, por fim o pastor fez algo bem estúpido e – **como é o costume das feras e dos gados** – virou seus esguelhados olhos em direção ao desejo mais do que procurou com cuidado a virtude ou as riquezas.¹⁰

Eis o Páris fulgenciano, repito: alguém que "não era preciso com a flecha, nem hábil com o dardo e não era belo na aparência, nem o mais apurado na inteligência". E se trata de uma declaração até então estranha, haja vista o que a tradição clássica traz sobre os atributos do príncipe. Se Fulgêncio queria provavelmente levar os jovens cristãos a escolhas mais nobres que o prazer ou a riqueza, seria preciso mostrar aquele que fez a famosa escolha na Antiguidade como um ser estranho, menos humano e mais animalesco.

Não conhecemos nenhuma versão que coloque Páris com esses atributos. Em Homero, ele é sempre o "Alexandre de aspecto divino" (*Il.* III, 30). Quando Heitor censura sua atitude no canto III, ele é "belo de corpo", ainda que lhe faltasse "força de espírito e coragem" (vv. 44-45).¹¹ Nas *Troianas*, Eurípides traz Hécuba, para quem o julgamento teria sido apenas uma frivolidade ou entretenimento, se referindo ao filho como sendo "o mais notável em beleza" (v. 987).¹² Górgias ameniza a culpa da heroína se "pelo corpo de Alexandre, o olhar de Helena, tendo sentido prazer, desejo e combate de amor transmitiu à alma", de modo que, assim, Páris teria atributos físicos capazes de seduzir a bela jovem.¹³ Nas *Heroides*, Páris se dirige em carta a Helena e diz que "ainda que parecesse oriundo da plebe, a aparência e o vigor do espírito eram indício de sua nobreza velada".¹⁴ Também nas *Heroides*, Helena reconhece que Páris é "dotado de rara beleza"¹⁵ e que seu corpo tenderia mais para Vênus do que para Marte, já que "os fortes fazem as guerras" e Páris deveria sempre amar.¹⁶

Luciano, no *Diálogo dos Deuses* (20, 1), atribui a designação do papel de juiz a Páris por Zeus ao fato de que ele seria "formoso e entendido nas coisas do

¹⁰ *Sed bene pastor, quia non ut sagitta certus et iaculo bonus et uultu decorus et ingenio sagacissimus, denique brutum quiddam desipuit et ut ferarum ac pecudum mos est ad libidinem limaces uisus intorsit quam uirtutem aut diuitias inquisiuit.* (FVLG. *myth.* II, 1).

¹¹ As traduções da *Ilíada* aqui utilizadas são de Frederico Lourenço (2013).

¹² A tradução das *Troianas* é de Christian Werner (2004).

¹³ Cf. Górgias (*EH*, 19). Sigo a tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho (1999).

¹⁴ *Forma vigorque animi, quamvis de plebe videbar, / indicium tectae nobilitatis erat.* (OVID. *Her.* XVI, 51-52)

¹⁵ *Facies tibi rara* (OVID. *Her.* XVII, 93-94).

¹⁶ *Bella gerant fortes, tu, Pari, semper ama!* (OVID. *Her.* XVII, 254).

amor".¹⁷ Também Hermes a ele se refere assim no *Diálogo* (20, 3): "eu conheço Páris, sei que é um jovem formoso e, além disso, dado a coisas de amor e capacíssimo de julgar tais demandas: esse não pronunciaria nunca uma sentença injusta". E Afrodite insiste no *Diálogo* (20, 13) quanto à grandiosidade da beleza dele:

Na verdade, desde há muito tempo que, olhando para ti, **jovem e belo como não sei de outro que a Frígia tenha produzido**, te felicito pela tua formosura, mas também te censuro por não teres já deixado as grutas e estas fragas, para viveres na cidade, em vez de desperdiçares a tua beleza neste ermo.

Eu outra obra (*Em defesa das imagens*, 25), Luciano insiste que "o frígio filho de Príamo é *divinamente belo*". Apolodoro (*bibl.* III, 12) também o coloca acima de outros jovens em sua adolescência no que se refere à beleza e à força. Ainda que esse levantamento aqui apresentado não seja exaustivo,¹⁸ ele é suficiente para demonstrar que a tradição clássica não destaca uma referência a Páris como alguém que "não era belo na aparência", com propõe Fulgêncio.

Em relação ao atributo ligado ao intelecto, não parece que há na tradição clássica também a associação a Páris como uma mente brilhante ou de rara inteligência, ou, ao inverso, como uma mente parva, estulta. Em Luciano, no *Diálogo dos deuses* (20, 7), o próprio Páris se coloca como um homem simples, aparentemente incapaz de julgar sobre algo tão grave. Mas não se trata de uma assunção da qualidade da *stultitia*, mas da experiência de mundo diversa para o objetivo do julgamento:

Mas... ó Hermes, meu Senhor, **como é que eu, simples mortal e homem rude, poderia ser juiz num espetáculo tão extraordinário e acima das possibilidades de um pastor?** Julgar assuntos como este é coisa mais para pessoas finas e urbanas. Pela minha parte, mal seria capaz de julgar, segundo a minha profissão, se uma cabra é mais bonita que outra cabra ou uma vitela mais bonita que outra vitela...

Luciano, na obra *Caridemo* ou *Sobre a beleza* (10), estreita as relações entre inteligência, sabedoria e força por um lado, e beleza, por outro, através do discurso de Fílon:

Zeus, porém, embora fosse capaz de declarar qual era a mais bela, e mesmo considerando que havia, quer na Grécia, quer noutros países, muitos homens sábios e inteligentes, confiou o julgamento a Páris, filho de Príamo, com o que manifestou a opinião clara e límpida de que **a beleza é superior à inteligência, à sabedoria e à força**.

Aí já há alguma referência a Páris como mais bonito que inteligente, algo que não parece frequente. Exploremos, então, essa relação entre inteligência e poder de escolha. No *Elogio a Helena*, Sócrates aborda a questão da inteligência associada a sua escolha, de modo que Páris não teria agido de modo tão leviano ou impensado:

42. Ele, não conseguindo diferenciar as imagens delas, mas se deixando abater pela visão das divindades, foi forçado a escolher um dos presentes;

¹⁷ As traduções de Luciano são de Custódio Magueijo (2012 e 2013).

¹⁸ Higino (*fab.* 91 e 92) não faz referência à beleza ou inteligência e capacidade de julgamento de Páris.

preferiu o matrimônio com Helena ao invés de todos os outros, sem ter visado os prazeres, ainda que isso seja mais preferível do que muitas coisas para homens inteligentes. Contudo, ele não se deixou levar, mas desejou ser genro de Zeus, 43. considerando que essa é uma honra muito maior e mais bela do que o fato de reinar sobre a Ásia, e que grandes domínios e poderes caem, por vezes, nas mãos de homens ordinários, e que nenhum de seus sucessores seria considerado digno de tal mulher; além disso, que não havia riqueza mais bela para ser deixada a seus filhos do que torná-los descendentes de Zeus, não só por parte de pai, como também por parte de mãe. 44. Ora, ele sabia que, se, por um lado, os outros sucessos rapidamente transmigram, por outro, o nobre nascimento sempre permanece com aqueles de mesmo parentesco, de modo que **tal escolha seria vantajosa para todos de sua linhagem, enquanto os outros presentes só teriam valor enquanto ele estivesse vivo.** (ISÓCRATES, *Elogio a Helena*, 42-44).¹⁹

E continua:

47. É preciso examinar o tipo de homem que Alexandre era e julgá-lo, não a partir da ira daquelas deusas que perderam, mas a partir dos motivos pelos quais todas as deusas preferiram o julgamento dele. Pois nada impede que também aqueles que em nada erram não sofram males nas mãos de homens superiores. **Mas não seria possível a ele obter a honra de ter se tornado juiz das deusas sendo um mortal, não fosse ele um homem que muito se distinguia por sua inteligência.** (ISÓCRATES, *Elogio a Helena*, 47)

Então, é pela ótica do homem cristão tardo-antigo que Fulgêncio poderia dizer que Páris não era tão inteligente, por ter escolhido o prazer e a beleza (Vênus) ao invés do poder (Juno) e, o que seria mais esperado, a sabedoria (Minerva). Mas o Mitógrafo nega um aspecto pelo qual Páris era mais conhecido: a beleza. Então, ele parece demonstrar certa consciência de uma tradição que põe a beleza como o maior dos atributos e talvez esse seja o elemento a mais se questionar nas *Mitologias*, já que a beleza de Páris estaria sendo contestada para o papel de julgador da beleza das deusas. De todos os elementos listados negativamente pelo Mitógrafo, i. e, a habilidade, a inteligência e a beleza, o que mesmo faria este último na lista de atributos necessários a quem vai julgar? Páris necessitaria ser belo para julgar a mais bela? Então, de algum modo, a beleza se destaca como elemento a ser combatido, na ótica fulgenciana.

Nessa perspectiva, é preciso considerarmos que, em alguma medida, a beleza poderia estar acima até mesmo das maiores virtudes. Em vista disso, veja-se novamente o que diz Isócrates a respeito da beleza de Helena, ainda que tenhamos que ler a citação atentos ao fato de que se trata de um discurso epidítico:

Possuiu a maior beleza de todas, a qual é a coisa mais venerada, honrada e divina dentre as coisas existentes. E é fácil entender o poder disso: mesmo dentre as coisas que não participam da coragem, sabedoria e justiça, muitas parecem ser mais honradas do que cada uma dessas qualidades, ao passo que **dentre as coisas que estão privadas de beleza, não encontraremos nenhuma adorada**, mas todas depreciadas, exceto aquelas que comungam dessa idéia de beleza, ao passo que **a virtude é, por**

¹⁹ As traduções de Isócrates apresentadas aqui são de Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda. Sobre a reflexão de Páris ao tomar sua decisão pela beleza, vd. tb. Luciano, *Caridemo* ou *Sobre a beleza* (17): "Este, subjugado pela beleza física das deusas, viu-se obrigado a julgar de acordo com os presentes [por elas prometidos]: Como Hera promettesse dar-lhe o domínio da Ásia, Atena o poderio na guerra, e Afrodite o casamento com Helena, **Páris, considerando que mesmo pessoas medíocres poderiam em qualquer momento obter um grande reino, mas que nenhum homem, entre os vindouros, possuiria uma [outra] Helena, escolheu casar com esta.**"

isso, a mais estimada, porque é a mais bela das práticas humanas.
(ISÓCRATES, *Elogio a Helena*, 54)

Aí a virtude poderia comungar com a ideia de beleza e esse é um ponto que vai nos interessar mais à frente. Por enquanto, assumamos que o poder da beleza necessitaria ser redimensionado no programa do Mitógrafo. E os deuses, que cederam a ela, que a honraram mais que tudo, seriam agora repensados, quando pareceriam mais humanos do que deuses. Isócrates, por exemplo, relata sobre como Zeus se aproximaria da beleza sendo humilde, como utilizou o espectro de Anfitrião para chegar a Alcmena, ou como uma chuva de ouro para visitar Dânae, ou como um cisne para ter com Leda (vd. *Elogio a Helena*, 59). Isócrates ainda apresenta uma espécie de prova de suas reflexões: o fato de que "poderíamos encontrar mais pessoas que se tornaram imortais por sua beleza do que por todas as demais virtudes" (*id.* 61). Da mesma forma, Luciano destaca, em *Caridemo* ou *Sobre a beleza*, como os deuses, eles próprios, colocam a beleza em primeiro lugar, pelo fato de que, por causa dela, aceitaram querelar entre si na guerra de Troia, diferentemente daquela que travaram, juntos, contra os Gigantes:

De facto, nesta última lutavam uns ao lado dos outros, ao passo que naquele caso [lutavam] uns contra os outros. **Que prova haverá mais clara do que esta, de que, segundo o julgamento dos deuses, a beleza é superior a todos os outros bens humanos?** Na verdade, uma vez que não parecem minimamente querelar por nenhum de entre todos os outros assuntos, mas, quando se trata da beleza, não só expõem os seus filhos [ao perigo], mas até lutam uns contra os outros, chegando alguns a serem feridos, como podem eles deixar de preferir, por unanimidade, a beleza a todos os outros bens? (LUCIANO, *Caridemo* ou *Sobre a beleza*, 18)

E continua sua reflexão, colocando a beleza acima de todas as outras qualidades:

A beleza afigura-se ser tão superior a todas as outras qualidades, que, embora seja possível encontrar muitas coisas mais estimáveis do que as que se caracterizam pela justiça, pela sabedoria ou pela coragem, não é possível encontrar nenhuma melhor do que as que contêm em si esta qualidade ideal, tal como não há nada mais desprezível do que não a possuir. **Na verdade, só chamamos 'vergonhosos' aos destituídos de beleza, como se de nada valesse possuir todas as outras qualidades, mas ser destituído de beleza.** (LUCIANO, *Caridemo* ou *Sobre a beleza*, 26)

Outro julgamento: Midas, "o que nada sabe"

A questão do mau julgamento não é exclusiva nas *Mitologias* a Páris. A ideia de *stultitia* e de *ingenium* associada ao julgamento ocorre em outras passagens em que há algum tipo de arbítrio, o que seria um modo de confirmação de como Páris não teria agido com *ingenium* (inteligência, capacidade), mas nem mesmo sendo belo terminou por ter agido com *stultitia* (estupidez). A figura que se destaca nesse território do julgamento é a do rei Midas, presente em duas fábulas.

A primeira delas é a *Fábula do rei Midas e do Rio Pactolo*, em que Fulgêncio ainda associa a ganância pelo poder (típico da vida *activa*) à *stultitia*: ou seja, se se escolhe a ganância, isso significa desconhecimento: é o caso de Midas. Depois de narrar a história como conhecemos - em que Midas pede a

Apolo para que tudo que tocasse virasse ouro e depois disso se arrepende - Fulgêncio conclui:

Mas, obviamente, os poetas em bom juízo fizeram **alusão à ganância**, por esta causa, naturalmente: porque todo aquele que é ardentemente propenso à ganância, quando mira todas as coisas com um preço, morre de fome, porque também assim era o rei Midas. [...] De fato, Midas em grego é, por assim dizer, *medenidon*, isto é, **'o que nada sabe'**; de fato, **o ambicioso é a tal ponto estúpido** que não sabe ser útil a si.²⁰

De acordo com o programa fulgenciano, de que podemos fazer escolhas melhores (associadas à vida *contemplativa*), não voltadas ao poder e à ganância (elementos associados à vida *activa*), ou ao prazer e à beleza (associados à vida *voluptaria*), é preciso nesta fábula questionar a escolha de Midas pela riqueza desenfreada. Assim, a escolha errada levaria a um resultado indesejado. Observe-se na citação o uso que Fulgêncio faz da etimologia (ao modo das etimologias populares) para fazer encaixar sua explicação do mito: um composto do substantivo μηδέν ('nada') e do particípio εἰδώς (do verbo οἶδα, 'conhecer').²¹ Ou seja, a etimologia corporifica a ideia de que há elementos ocultos nos mitos e nos nomes e que precisariam ser explicados: ou seja, há coisas que os Gregos esconderam sob a forma de histórias mirabolantes e que, pela explicação alegórica e interpretação etimológica, viriam à tona ressignificadas, com base na filosofia moral, muitas vezes de verniz cristão.

Midas reaparece na *Fábula de Apolo e Mársias* (*myth.* III, 9), quando ocorre o julgamento para saber entre Mársias e Apolo quem seria o que melhor tocaria a flauta. Apolo teria deformado Midas com orelhas de burro, porque ele não teria julgado bem. Mársias, por desafiar Apolo, que é associado à vida *contemplativa*, aparece como um *stultus solus*. Midas aqui, em função do mau julgamento, também é visto etimologicamente como o que desconhece tudo. E o Mitógrafo explica que todo ignorante no discernir seria equivalente a um ser irracional. Nesses casos, tanto de Páris como nas fábulas em que entra Midas, vejam-se as comparações animais, com argumentações de base zoomórficas:

Mársias em grego, de fato, é como *morosis*, isto é, o tolo solitário, que quis colocar a flauta acima da cítara na arte da música; donde também ele é representado com um **rabo de porco**.²² Mas o rei Midas se encontra como juiz entre aqueles dois que estavam disputando; Midas de fato em grego se diz mais ou menos como *medenidon*, que nós em latim dizemos **'o que nada sabe'**. E também se diz com **orelhas de burro** por esta razão: **porque todo ignorante no discernir em nada difere de um asno**.²³

²⁰ *Sed euidenter poetae alluserunt argut<e avarit>iam, illa uidelicet causa, quod omnis appetitor auaritiaie cum omnia pretio destinat fame moritur, quod et Mida rex erat; [...] Mida enim Grece quasi medenidon, id est nihil sciens; auarus enim tantum stultus est, ut sibi prodesset non norit.* (FVLG. *myth.*, II, 10).

²¹ Pela forma *medenidon* seria de se esperar o composto com o particípio *ἰδών* (do verbo *ὀπάω*, 'notar', 'saber', 'reconhecer').

²² Para a etimologia do nome Mársias, Fulgêncio considera os adjetivos *μωρός* ('louco') e *οἶος* ('só', 'único'). A representação de Mársias com um rabo de porco é incomum. Wolff e Dain (2013) sugerem que Fulgêncio estaria retomando a forma grega *ῥς* ou latina *sus* para porco, numa reaproximação com parte do nome de Mársias.

²³ *Marsyas enim Grece quasi morosis, id est stultus solus, qui in arte musica tibiam praeponere uoluit citharae; unde et cum porcina pingitur cauda. Sed his duobus certantibus Mida rex residet; Mida enim Grece quasi medenidon dicitur, quod nos Latine nihil sciens dicimus. Ideo etiam et asininis auribus dicitur, quia omnis discernendi ignarus nihil differt ab asino.* (FVLG. *myth.* III, 9). "Os temas de discussão moral apresentam-se como pano de fundo: Midas (símbolo de poder) é apresentado como o que julgaria a disputa e

Considerações finais: Nem belo, nem brilhante o tal do Páris

Do mesmo modo que nessas fábulas de Midas com os zoomorfismos associados a quem faz más escolhas, conforme vimos no tópico anterior, também Páris agiu seguindo "o costume das feras e dos gados" quando "virou seus esguelhados olhos em direção ao desejo mais do que procurou com cuidado a virtude ou as riquezas". Desse modo, Fulgêncio estaria a ensinar que aquele que fez a grande escolha errada na Antiguidade não deveria servir de modelo de escolhas e o desenha sem atrativos habituais a pessoas modelares: sem habilidades e precisão, mas principalmente sem inteligência e, o que seria melhor que tudo, sem beleza.²⁴ Ou a beleza a ser considerada seria outra, provavelmente.

Na esteira das ideias de Plotino, cujo neoplatonismo é bastante influente na antiguidade tardia, talvez em Fulgêncio o modo de vida seja o da filosofia,²⁵ e aqui uma filosofia moral, de modo que a beleza que deveria servir ao jovem seria a beleza da própria alma, que se realiza em virtude, já que, como diz Plotino, "toda virtude é uma beleza da alma e **uma beleza mais verdadeira que as mencionadas acima**" (PLOT. *En.* I, 6, 1).²⁶ Desse modo, no programa fulgenciano, por um outro modo de vida, o contemplativo, Minerva deveria ter sido a escolha. E é nessa perspectiva que Páris, reinterpretado, pode ser compreendido nem como belo nem como voltado ao intelecto, já que a beleza seriam as ideias: "tudo é belo por causa delas, as filhas do intelecto e da essência" (PLOT. *En.* I, 6, 9).

Agradecimentos

Registro meus agradecimentos aos professores Cláudio Aquati e Luis Totti, e a toda a equipe da UNESP/S.J. do Rio Preto, pelo convite para o memorável evento I CICLA (Congresso Internacional Culturas, Literaturas, Antiguidade), com o tema "A inteligência e a boçalidade na Antiguidade", evento virtual realizado pelo canal CICLA do Youtube, entre os dias 17 e 19 de novembro de 2021. Agradeço também aos demais organizadores do evento, especialmente na pessoa de Vinícius Medeiros dos Santos, responsável pelas orientações logísticas para a atividade à distância. Agradeço ainda à professora Maria Celeste Tommasello Ramos, por coordenar a mesa sobre "Deuses e mitos na literatura clássica", de que decorre este artigo, e ao professor Márcio Thamos, pela sua companhia nessa atividade. Agradeço ainda à professora Luciene Lages (UFS), pelas reflexões que fizemos juntos acerca do tema deste trabalho, e à professora

termina com orelhas de burro porque não julgou bem (seu nome será interpretado como 'o que nada sabe'); o servo ganancioso, para mantê-la bem guardada, enterra uma informação que lhe garantiria uma parte da riqueza de Midas, mas não será recompensado porque a terra acolherá a informação e a disseminará através da cana com a qual será feita uma flauta, que ressoará o segredo do rei" (AMARANTE, 2019, p. 97).

²⁴ Após Fulgêncio, vejam-se as seguintes obras: Mitógrafos do Vaticano (DAIN, 1995, 2000 e 2005) e Boccaccio (*Genealogia dos deuses pagãos*, VI, 22: Sobre Páris, filho de Príamo, ...; e XI, 8: Sobre Helena, esposa de Menelau,...), cujas interpretações seguem a base fulgenciana.

²⁵ Sobre esse tema em Plotino, vd. Brandão (2013).

²⁶ As traduções de Plotino são de José Carlos Baracat Júnior (2006).

Cláudia Binato (UNESP/Assis), por me apresentar à equipe da UNESP/São José do Rio Preto.

AMARANTE, J. *Ingenium and stultitia* in an explicative program of Antiquity in Fulgentius' *Mythologies*. *Olho d'água*, São José do Rio Preto, v. 14, n. 1, p. 220-233, 2022.

Referências

ALMEIDA, S. P. S. N. A "Expositio sermonum antiquorum" de Fulgêncio, o *Mitógrafo*: estudo introdutório, tradução e notas. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura). Salvador: Instituto de Letras / Universidade Federal da Bahia, 2018. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/27547>. Acesso em 12 dezembro 2021.

AMARANTE, J. L'architettura orizzontale dei tre libri delle *Mythologiae* di Fulgenzio. *Studi Italiani di Filologia Classica*, Firenze, v. 16, fasc. 2, p. 157-200, 2018a. Disponível em https://aee6bcc1-f924-47c4-a836-04abffa419f1.filesusr.com/ugd/0f7cc7_20230fb454fe4f02bd7c6a1a0e4d772a.pdf. Acesso em 10 dezembro 2021.

AMARANTE, J. A arquitetura horizontal das "Mythologiae" fulgencianas: o texto como testemunho. In: LOSE, A. D.; SOUZA, A. S. (Org.). *Paleografia e suas interfaces*. Salvador: Memória & Arte; Edufba, 2018b. p. 157-182. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/26224>. Acesso em 05 dezembro 2021.

AMARANTE, J. *O livro de Mitologias de Fulgêncio*: os mitos clássicos e a filosofia moral cristã. Salvador: Edufba, 2019.

AMARANTE, J.; MOREIRA, R.; ALMEIDA, S.; SANTOS JR., C. J. Fulgêncio, o *Mitógrafo*: a explicação da Antiguidade como programa. ALBERTIM, A. L.; SOARES, W. P. *Escritos clássicos greco-latinos*. João Pessoa: Editora do CCTA, 2020. p. 142-161. Disponível em <http://www.ccta.ufpb.br/editoraccta/contents/titulos/letras-1>. Acesso em 12 dezembro 2021.

APOLLODORO. *Biblioteca*. Edizioni italiana a cura di Giulio Guidorizzi. Milano: Adelphi Edizioni, 1995.

BOCCACCIO. *Los quinze libros de la Genealogia de los dioses paganos*. Introd., trad., notas e índices de Maria Consuelo Álvarez Y Rosa Maria Iglesias. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2007.

BRANDÃO, B. Filosofia como modo de vida em Plotino. *Diálogos mediterrânicos*, 4, p. 89-96, 2013. Disponível em <https://www.dialogosmediterrânicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/download/71/86/533>. Acesso em: 01 dezembro 2021.

COMPARETTI, D. *Virgílio nel medioevo*. Nuova edizione a cura di Giorgio Pasquali. Florença: La Nuova Itália, 1943 [decorre da edição de Livorno: Francesco Vigo, 1872].

DAIN, Ph. *Mythographe du Vatican I*. Traduction et commentaire. Besançon: Université; Paris: Les Belles Lettres, 1995.

DAIN, Ph. *Mythographe du Vatican II*. Traduction et commentaire. Besançon: Presses universitaires franc-comtoises (Diff. Paris, Les Belles Lettres), 2000.

DAIN, Ph. *Mythographe du Vatican III*. Traduction et commentaire. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2005.

EURÍPIDES. *Duas tragédias gregas: Hécuba e Troianas*. Trad. e Introd. de Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

GÓRGIAS. *Sobre o não-ente*. Elogio de Helena. Trad. Maria Cecília de Miranda N. Coelho. *Cadernos de Tradução*, São Paulo, nº 4, p. 7-19, 1999.

HAYS, G. *Fulgentius the Mythographer*. 1996. Tese (Doutorado em Filosofia). New York: Cornell University, 1996.

HAYS, G. *Fulgentius the Mythographer*. Ann Arbor: UMI, 2001.

HAYS, G. The Date and Identity of the Mythographer Fulgentius. *The Journal of Medieval Latin*, nº 13, p. 163-252, 2003.

HELM, R. (Ed.). *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. opera*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1898 (reimpr. Stuttgart 1970).

HIGINO. *Fabulae*. In: ALVES, D. M. *Ciclos mitológicos nas Fabulae de Higino*. Tradução e análise. 2013. Dissertação (Mestrado em Linguística) Campinas: IEL / Universidade Estadual de Campinas, 2013. Disponível em <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/270796>. Acesso em 12 dezembro 2021.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

ISÓCRATES. Elogio de Helena. In: LACERDA, T. C. E. *Contra os Sofistas e Elogio de Helena* de Isócrates: tradução, notas e estudo introdutório. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). – São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas / Universidade de São Paulo, 2011. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-27092012-091644/pt-br.php>. Acesso em 05 dezembro 2021.

JOLY, R. *Le Thème Philosophique des Genres de Vie dans l'Antiquité Classique*. Bruxelles: Palais des Académies, 1956.

LUCIANO DE SAMÓDATA. *Luciano [I]*. Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

LUCIANO DE SAMÓDATA. *Luciano [V]*. Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

MATTIACCI, S. 'Divertissements' poetici tardoantichi: i versi di Fulgenzio Mitografo. *Paideia*, nº 57, p. 252-280, 2002. Disponível em https://www.academia.edu/4002072/Divertissements_poetici_tardo-antichi_i_verse_di_Fulgenzio_mitografo_Paideia_57_2002_pp._252-280. Acesso em 12 dezembro 2021.

MOREIRA, R. O. A "Exposição dos conteúdos de Virgílio", de Fulgêncio: estudo introdutório e tradução anotada. 156 f. 2018. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura). Salvador: Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, , 2018. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/26692>. Acesso em 16 dezembro 2021.

OVID. *Heroides. Amores*. Edit. and Transl. by Grant Showerman. Cambridge; Massachusetts; London; England: Harvard University Press, 1977.

PLOTINO. *Enéadas I, II e III*. In: BARACAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Profírio, Vida de Plotino*. Introdução, tradução e notas. (Volume I). Tese (Doutorado em Linguística). Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 2006. Disponível em https://www.academia.edu/4261232/Plotino_Eneadas_I_II_e_III_Porfirio_Vida_de_Plotino_Introducao_traducao_e_notas_Plotinus_Enneads_I_II_and_III_Porphyrus_Life_of_Plotinus_Introduction_translation_and_notes. Acesso em 12 dezembro 2021.

SANTOS JR., C. J. O problema da transmissão textual entre os dois Fulgêncios. *Tabuleiro de Letras*, v. 13, nº 2, p. 208-226, 2019. Disponível em <https://revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/6976>. Acesso em 12 dezembro 2021.

SANTOS JR., C. J. *Opus durissimum: da ars poética experimental no lipograma Das idades do mundo e da humanidade de Fulgêncio, o Mitógrafo*. Tradução, crítica filológica e estudo literário. Tese (Doutorado em Língua e Cultura). Salvador: Instituto de Letras / Universidade Federal da Bahia, 2020.

SLINGS, S. R. (Ed.) *Plato's Apology of Socrates: a literary and philosophical study with a running commentary*. Edit. and complet. from the papers of the late E. de Strycker by S. R. Slings. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1994.

VENUTI, M. Il prologo delle *Mythologiae* di Fulgenzio. Analisi, traduzione, commento. 2009. Dissertazione (Dottorato di ricerca in Filologia greca e latina). Parma: Università degli Studi di Parma, 2009.

VENUTI, M. *Il prologus delle Mythologiae di Fulgenzio. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2018

(trabalho decorrente de tese de doutorado de 2009).

VOELKE, A.-J. La vie sceptique et le thème traditionnel des genres de vie. *Revue de la Faculté des Lettres*, Lausanne, n° 3, p. 75-87, 1983. Disponível em <https://www.e-periodica.ch/cntmng?pid=edl-002%3A1983%3A0%3A%3A520>. Acesso em 12 dezembro 2021.

WOLFF, É.; DAIN, Ph. (Éd.) *Fulgence, Mythologies*. Villeneuve d'Ascq: Septentrion Presses Universitaires, 2013.