



Diálogos

<http://dx.doi.org/10.4025.dialogos.v23i2>

ISSN 2177-2940
(Online)

ISSN 1415-9945
(Impresso)

História de Polifemo: entre vida primitiva e idade de ouro

<http://dx.doi.org/10.4025.dialogos.v23i2.46175>

Vladimir Chaves dos Santos

Universidade Estadual de Maringá, UEM, Brasil. E-mail: vcsantos@uem.br

| | |
|--|--|
| <p>Palavras-chave: Vico; Tópica; História; Vida primitiva; Idade de ouro.</p> | <p>História de Polifemo: entre vida primitiva e idade de ouro Resumo: O encontro do herói Odisseu com o ciclope Polifemo na <i>Odisseia</i> de Homero em dado momento saiu do terreno do mito e chegou até o da história. Polifemo tornou-se uma figura do mundo primitivo, em que reina violência, antropofagia, irracionalidade, paixão e música. O problema do valor da vida primitiva na antiguidade clássica conduzia a dois pólis antagônicos de interpretação. De um lado, a perspectiva progressista que via na história a saída de um estado primitivo e selvagem através da técnica. De outro lado, a perspectiva decadentista, segundo a qual os primeiros homens viveram no melhor dos mundos, na idade de ouro. O expediente de síntese dessas concepções opostas resulta num retrato ambíguo do mundo selvagem e primitivo. O presente artigo pretende situar alguns autores dentro dessa problemática. Protágoras, Eurípides e Crítias compartilhariam o quadro da vida ciclópica de Homero. Teócrito, Ovídio e bem mais tarde Góngora, por outro lado, estariam inseridos na tradição da idade de ouro, que vem desde Hesíodo. Por fim, alguns autores preferem destacar as ambiguidades da vida selvagem e primitiva, tal seria o caso de Platão, Montaigne e Vico.</p> |
| <p>Key words: Vico; Topics; History; Primitive Life; Age of gold.</p> | <p>History of Polyphemus: between primitive life and golden age Abstract: The episode of the Cyclopes in Homer's <i>Odyssey</i> left the myth and reached the history. Polyphemus became a figure of the primitive world, in which reign violence, anthropophagy, irrationality, passion and music. The problem of the primitive life in classical antiquity led to two poles of interpretation. On the one hand, the progressive perspective that saw in the history the exit of a primitive and wild state through the technique. On the other hand, the decadence's perspective, according to which the first men lived in the best of worlds, in the golden age. The synthesis of these opposing conceptions results in an ambiguous portrait of the primitive and wild world. The present article intends to situate some authors within this problematic. Protagoras, Euripides and Critias would share the picture of Homer's cyclopean life. Theocritus, Ovid and much later Gongora, on the other hand, would be inserted in the tradition of the golden age, which comes from Hesiod. Finally, some authors prefer to highlight the ambiguities of the primitive and wild life, such would be the case of Plato, Montaigne and Vico.</p> |
| <p>Palabras clave: Vico; Tópica; Historia; Vida Primitiva; Edad del oro.</p> | <p>Historia de Polifemo: entre vida primitiva y edad de oro Resumen: El episodio de los Cíclopes en la <i>Odisea</i> de Homero dejó el mito y alcanzó la historia. Polifemo se convirtió en una figura del mundo primitivo, en el que reinan la violencia, la antropofagia, la irracionalidad, la pasión y la música. El problema de la vida primitiva en la antigüedad clásica llevó a dos polos de interpretación. Por un lado, la perspectiva progresiva que vio en la historia la salida de un estado primitivo y salvaje a través de la técnica. Por otro lado, la perspectiva de la decadencia, según la cual los primeros hombres vivieron en el mejor de los mundos, en la edad de oro. La síntesis de estas concepciones opuestas da como resultado un retrato ambiguo del mundo primitivo y salvaje. El presente artículo pretende situar algunos autores dentro de esta problemática. Protágoras, Eurípides y Crítias compartirían la imagen de la vida ciclópea de Homero. Teócrito, Ovidio y mucho más tarde Góngora, por otro lado, se insertarían en la tradición de la edad de oro, que proviene de Hesíodo. Finalmente, algunos autores prefieren resaltar las ambigüedades de la vida primitiva y salvaje, como sería el caso de Platón, Montaigne y Vico.</p> |

Artigo recebido em: 10/01/2019. Aprovado em: 15/04/2019.

Montaigne, ao refletir sobre a vida dos selvagens brasileiros no *Ensaio XXXI*, intitulado *Dos canibais*, pinta-os com as cores da idade de ouro, tal como aparece na tradição desde Hesíodo. Evocando Platão, afirma que os índios tupinambás viviam sob a égide da justiça, da coragem e da temperança, sem comércio e avariza, nem contratos e traições. Tudo se passa como se vivessem na idade de ouro, mas, eis que, ao fim e ao cabo de sua reflexão, Montaigne suspende sua adesão a esse tipo de vida, porque afinal, “que diabo, essa gente não usa calças!” (MONTAIGNE, 1987, XXXI). Vale dizer, não só porque não tinham o mínimo de refinamento, mas porque não tinham o pudor, que, para um bom cristão, é um dos fundamentos da vida ética e feliz. Montaigne deixa o juízo de valor de lado, não adere nem ao louvor dos canibais, nem ao vitupério. Falta-lhe um critério racional para tal, pois,

cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela idéia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste a religião é sempre a melhor, a administração excelente, e tudo o mais perfeito (IBIDEM).

Eis aí por que supostamente se poderia sustentar um ceticismo radical da parte de Montaigne em relação a uma axiologia dos povos e das culturas, restando apenas o relativismo como saída. O ceticismo de Montaigne poderia conduzir ao relativismo como única solução, não fosse a sugestão de

que seria possível “qualificar esses povos como bárbaros *em dando ouvidos à inteligência*, mas nunca se os compararmos a nós mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades” (IBIDEM). Nesse caso, seria possível, então, após ter abandonado ceticamente posições etnocêntricas, determinar racionalmente o que é barbárie e o que é civilização? Ao que parece, essa perspectiva apontada por Montaigne é desenvolvida por Vico quando elabora sua teoria da barbárie e da civilização, porque não deságua numa axiologia, ou seja, num sistema de avaliação pelo qual é possível determinar o valor dos povos e sua adequação, ou não, a um ideal de sociedade perfeita, como é o caso de Kant e Hegel, entre outros. No caso de Vico, a barbárie é muito menos um valor do que um tipo de sociedade, uma estrutura na qual convergem um tipo determinável de mentalidade, linguagem e direito. O mesmo se aplica à civilização. Mas o que fazer com a ideia de que os povos têm seu ápice (*akmé*) (VICO, 1992, § 1406)? Seja como for, a sua ideia de perfeição dos povos não leva à desvalorização das primeiras etapas, tampouco à possibilidade de comparar os povos quanto ao seu degrau na escada do progresso. Parece prevalecer na abordagem da barbárie e da civilização muito mais a descrição do que o juízo de valor. Talvez, por isso, não se trate exatamente da história da humanidade, subsumida a um tempo único e uniforme, o qual se presta a valorações comparativas. Como ensina Landucci (1972, 314-15), o sujeito da história não é a humanidade, mas os

povos. Cada um tem o seu próprio tempo. A questão é descobrir a dinâmica universal do desenvolvimento, mas, afora isso, cada povo tem o seu tempo e seus elementos, de modo que eles são irreduzíveis e não podem ser ditos superiores ou inferiores a nenhum outro povo.

Sinal da solução relativamente cética adotada por Vico são as ambiguidades que aparecem na descrição que ele faz da barbárie e da civilização. Percepção das ambiguidades e ceticismo andam muito próximos, tal é o caso de Montaigne em relação aos “bons selvagens sem calças”. Acerca da vida selvagem e primitiva, aparentemente uma pesquisa mais atenta levou muitos filósofos e homens de letras a notar ambiguidades, desde Homero até Vico, pelo menos. Lugares comuns da literatura clássica sobre os primeiros homens são o mito homérico do encontro de Odisseu e Polifemo, o ciclope (HOMER, 1962, IX), e o mito hesiódico da idade de ouro (HESIOD, 2006, v. 106-126). Embora em Homero prevaleça o retrato negativo da vida selvagem, acometida pela violência e impiedade encarnadas em Polifemo, pode-se perceber que, ao mesmo tempo, essa vida é agraciada pelos deuses com a fertilidade e beleza da terra que a abriga. Mas, o que está em jogo, realmente, é o contraste fundamental entre o selvagem e o civilizado, e a superioridade deste último. O selvagem ciclópico não compartilha das duas virtudes fundamentais do mundo civilizado da Odisseia: a piedade e a hospitalidade (HOMER, 1962, IX, v. 176; 268-278). Ou

seja, não cultua a religião dos gregos nem manifesta qualquer interesse no intercâmbio com estrangeiros. Seu tipo de vida é primitivo e carece de qualquer traço de sofisticação: sobrevive da coleta e não domina a invenção crucial da sociedade avançada da época, a técnica de sobrevivência que distingue em última instância o homem do animal, a saber, a agricultura. Sua organização social é familiar e patriarcal, as famílias vivem isoladas e inexistem cidades, leis ou instâncias supra-auxiliares:

À terra dos Ciclopes, arrogantes, sem lei,
Chegamos; eles, fiando-se nos deuses
imortais,
Não plantam nada com as mãos nem aram,
Mas sem semente nem cultivo tudo brota,
Trigo, cevada, videiras, que suportam
grandes
Cachos, que a chuva de Zeus faz crescer.
Para eles não há agora deliberante, nem
leis,
O cimo de altas montanhas eles habitam
Em grutas escavadas, cada um dita a lei
A sua família e negligenciam uns aos
outros
(HOMER, 1962, IX, v. 106-115)

Os ciclopes são gigantes, rudes, violentos e antropófagos. Outro traço de sofisticação que escapa ao gigante é a astúcia. A inocência diante da mentira, no mundo homérico, é um defeito. Odisseu, o civilizado, sabe mentir e é precisamente por isso que é mais forte e vence o selvagem. A astúcia vence, porque na mentira existe uma sofisticação que a inocência é incapaz de perceber: a cisão entre a palavra e a coisa. A incapacidade de operar esse tipo de abstração impede a percepção de mentiras, ironias e ambiguidades. Odisseu, o civilizado, é irônico,

enganador e tem um domínio das ambiguidades das palavras. Polifemo, o selvagem, não percebe a cisão entre a palavra e a coisa. Polifemo não suspeita que o estranho nome dado pelo estrangeiro invasor, “Ninguém”, poderia levar os demais ciclopes ao entendimento de que não se trata de uma pessoa. Em sua narração dos “fatos”, Odisseu ostenta ainda mais domínio linguístico, forjando um trocadilho entre o seu “Ninguém” (*mé tis*) e a sua astúcia (*métis*):

Amigos, Ninguém me mata por dolo ou força.
Em resposta lhe dirigiram estas palavras aladas:
Se ninguém (*mé tis*) te violenta estando só, certamente é
Doença impingida por Zeus grande, mas reza
A teu soberano pai Poseidon. Assim disseram
Partindo, e o meu amado coração riu de como
Meu nome e astúcia (*métis*) intocável o enganaram.
(HOMER, 1962, IX, v. 408-414)

Já a idade de ouro de Hesíodo faz corresponder à beleza e harmonia da natureza o caráter dos homens, que nessa idade é regido pela justiça e piedade. Entretanto, Hesíodo (2006, v. 127-42) concebe uma idade de prata, contraface da idade de ouro, que, apesar de ser governada pela violência (*hýbris*), está no mesmo plano que a anterior: são igualmente divinas no seu destino póstumo, posto que tanto os homens de ouro quanto os de prata se tornam *daímones*. Vernant (1990, 119-20) chama a atenção para o fato de que os homens de prata estão no mesmo registro dos ciclopes de Homero, marcados pela *hýbris*, cuja

principal expressão é a sua impiedade. Não é absurdo pensar que talvez Hesíodo estivesse dialogando com Homero, ao antepor à vida violenta dos selvagens homens de prata um outro tipo de manifestação da vida primitiva, aquela que se caracteriza pela justiça e piedade dos homens de ouro.

Posteriormente, as ambiguidades da vida primitiva aparecem bem manifestas num campeão de ambiguidades que é Platão. Em suas considerações sobre a condição originária do homem, ele transita entre duas concepções opostas acerca dos primeiros passos da história. A primeira, cujo maior representante seria Protágoras (GUTHRIE, 1995, 64-9), é aquela mais materialista, por assim dizer, que apresenta os primeiros homens num estado precário e hostil, concepção esta que desenha a história como um progresso, principalmente da técnica. Já a outra concepção é mais moralista, por assim dizer, e estabelece os primeiros homens como modelo de felicidade, ao qual se deve sempre retornar, sendo a história, portanto, uma decadência. A concepção materialista aparece também em Demócrito, conterrâneo de Protágoras, em Eurípides e em Crítias, o famigerado tio de Platão. Segundo Demócrito (CASERTANO, 2011, 203),

os homens daquelas gerações primitivas, levando uma vida sem leis, como a das feras, saíam dispersos para se alimentar [...]. Eram sempre agredidos pelas feras, e a utilidade ensinou-os a ajudar-se reciprocamente [...]. Aqueles primeiros homens viviam em dificuldade [...]: estavam nus, não habituados a ter uma casa, nem a usar o fogo [...]. Não tardou muito que eles, ensinados pela experiência, no inverno se refugiassem nas

grutas e aí guardassem os frutos que podiam ser conservados. Quando conheceram o fogo e as outras coisas úteis à vida, pouco depois descobriram também as artes e todos os outros meios que podem trazer utilidade à vida social.

Crítias, colega de profissão de Eurípides - dizem alguns até que era cooperador desse último - tem uma concepção muito próxima daquela de Demócrito e Protágoras. Segundo Crítias (PRADEAU, 2009, 425), em um dos fragmentos do seu drama satírico Sísifo,

havia um tempo em que a vida dos homens não respeitava qualquer ordem, uma vida semelhante à dos animais e subsumida à força bruta. Era um tempo em que os que se comportavam bem não mereciam qualquer recompensa, e os malfeitores não recebiam qualquer punição.

Um exemplo bastante didático da tradição materialista é o drama satírico *O Ciclope* de Eurípides (1986). Esse trágico, tão presente em Platão, realça os aspectos materialistas do episódio dos ciclopes da *Odisséia* de Homero, fazendo desse uma paródia. Os temas centrais da peça são a antropofagia e a impiedade dos ciclopes, duas características tradicionais da vida primitiva. Como se não bastasse o significado dos ciclopes, Eurípides ainda insere no clássico episódio do encontro de Odisseu e Polifemo a figura dos sátiros, que são, juntamente com seu pai Sileno, aprisionados e escravizados pelo gigante ciclope. Vale lembrar que os sátiros representam tradicionalmente as forças primitivas da *psique* humana, sobretudo a

libido. Na peça, eles assumem também uma afetação típica do estado primitivo: o medo – eles morrem de medo das bordoadas de seu senhor. Portanto, todo o campo semântico do mundo primitivo está aí posto. Ciclopes e sátiros completam-se na representação da vida primitiva.

Eurípides funde os ciclopes hesiódicos, forjadores de raios, com os homéricos, pastores. Eles trabalham na oficina de Hefesto dentro do Etna, e, ao mesmo tempo, são pastores, de modo que o cenário passa a ser a Sicília. A descrição da natureza de Polifemo, de seus costumes e da sociedade em que ele vive é bem mais realista do que em Homero. Chama a atenção a insistência de Eurípides em designá-lo, não como monstro mitológico, mas como monstro humano. Ele se refere a Polifemo como um “homem (*ánér*) ímpio, cruel e sem coração” (v. 348), “que se delicia em devorar as carnes de seus hóspedes” (v. 370); trata-se de um *ánér ámeiktos* (v. 429), “um homem insociável, intratável, que não se mistura”. Apesar de ser arrogante e se considerar um deus, ele não passa de uma fera perversa (v. 443). Polifemo é rústico (v. 55), homicida (v. 24), antropófago (v. 93), despótico e ímpio. Ele vive num mundo que não é propriamente humano, onde não existem cidades, muralhas ou fortificações. Os ciclopes são quase feras; eles habitam antros, não casas; não têm chefe nem vivem sob um regime comunitário; são pastores errantes que não têm relação de autoridade uns com os outros; não têm agricultura, são coletores e caçadores,

vivem de queijos, leite e tudo que se extrai de um rebanho de cabras e carneiros; eles não conhecem o vinho, nem a dança; por fim, não são hospitaleiros com os estrangeiros; pelo contrário, eles os comem (v. 115-130).

A simplicidade de Polifemo serve para entender sua ética, igualmente simples e natural. Trata-se de uma ética materialista e utilitarista. Polifemo recusa valores mais altos do que os bens materiais - a riqueza é o seu deus (v. 317) - e se mostra refratário aos discursos moralizantes de Odisseu. Ele só procura o bem próprio (v. 340), tanto que Odisseu, abandonando totalmente a moral, o convence facilmente a não dividir com os outros ciclopes o vinho que lhe dera de presente. O motivo por que Polifemo despreza os deuses é que esses não o atingem, nem perturbam seu bem-estar. Ele está numa situação totalmente autossuficiente. Não oferece nenhum sacrifício aos deuses, a não ser a seu estômago, esse, sim, seu deus maior. Tais são as palavras do Polifemo de Eurípides: “Ter o que comer e beber diariamente, esse é o Zeus para as pessoas sensatas, e não se afligir com nada”(v. 337). Ele simplesmente despreza aqueles que criam leis para adornar a vida humana (v. 348). O hedonismo dos sátiros completa o quadro da forma mais simples e natural de ética, se bem que Polifemo também cede ao hedonismo após ter sido embebedado por Odisseu. Com a introdução do vinho no enredo, o *páthos* (a paixão) toma conta da história. Polifemo começa a cantar desafinadamente, o que é

natural para um ser rústico e embriagado como ele. No entanto, nesse mundo primitivo, a música manifesta-se de forma natural. Os sátiros encarregam-se de elevar ainda mais o nível da embriaguez com sua música dionisíaca, prometendo ensinar ao ciclope como se canta (v. 490). A desafinada de Polifemo é o prelúdio para o seu lamento, causado pelo golpe de Odisseu, que o cega.

É bem provável que Platão tenha levado em consideração essa concepção de vida primitiva que se depreende da análise do *Ciclope* de Eurípides, a ponto dele a fundir com a ideia da idade de ouro. A síntese de ideias tão contrastantes exprime-se sob a forma de ambiguidades. No livro III das *Leis*, Platão (1988) põe em cena um Polifemo investido de um nobre caráter. Os primeiros homens são corajosos, justos e temperantes, mas não tem a virtude principal: a sabedoria. Eles são autossuficientes, mas são coletores e não conhecem a agricultura. Por estarem satisfeitos e não terem preocupação com a sobrevivência, são muito amistosos, gostam de se encontrar, devido ao seu isolamento; são também muito simples e ingênuos, o que significa que são ignorantes. E sua ignorância também tem um estatuto ambíguo: não conhecem a mentira, nem a vileza e a maledicência; entretanto, ignoram as artes em geral, a legislação e a escrita (679d-e). Esse traço que os caracteriza, a simplicidade (*euéteia*), tem um uso absolutamente ambíguo, pode significar inocência ou estupidez. Enfim, são incapazes dos maiores vícios, mas também das maiores

virtudes da civilização. Não precisam da cidade nem da política; vivem sob uma organização patriarcal, que dispensa o uso das leis. Platão recorre justamente à imagem homérica do Polifemo para caracterizar o patriarcado primitivo (680a-c). E, num gesto de pura ambiguidade, sugere que a figura do “bom selvagem” que ele tinha acabado de pintar correspondia àquela selvageria ciclópica descrita por Homero.

O pano de fundo desse interesse dos gregos, de fins do século V para o IV a.C., pelos selvagens e homens primitivos, é provavelmente a crise da pólis grega, a qual abriu um debate sobre as alternativas para a pólis grega de então, que iam desde uma perspectiva de reforma sobre novas bases a uma decidida negação da pólis. Platão é um reformista; por isso, ele não adere ao primitivismo dos cínicos, pois a verdadeira felicidade só é possível na cidade; a autossuficiência e tranquilidade da vida na idade de ouro primitiva não bastam: é preciso ter sabedoria, da qual a sabedoria política é uma das partes mais importantes. A pesquisa do mundo primitivo, entre os gregos dessa época, coincide com a busca por novos modelos de vida, geralmente associados a um modo de ser mais natural e originário. Entre as soluções para a crise da vida cívica grega, aparece a proposta de fuga da cidade. A partir daí, o campo e o mundo natural passam a ser pintados com as cores da idade de ouro. Exemplo disso é a poesia pastoril de Teócrito (2000), poeta do século IV a III a.C. E qual é o

pastor que ele escolhe para um de seus *Idílios*? Ninguém menos que Polifemo. Para esse poeta, o ciclope gastava seu ócio com as Musas, quando se enamorou da nereida Galateia, no tempo em que ele ainda era jovem. Ele manifestou seu amor com verdadeira paixão, tudo mais era supérfluo. Deixava sozinhas as ovelhas e passava o dia a pensar em Galateia, mordido por um “dardo de amor”. Mas, encontrou esta medicina: a canção. Seu canto vale-se das mais simples e naturais formas de comparações analógicas, os símiles. Seu canto é metafórico. A ideia que tem do amor também é muito simples, uma vez que espera comprar o amor da ninfa de qualquer maneira, oferecendo-lhe todos os presentes que um rico pastor pode dar. Ele faz um autoelogio e orgulha-se de ser um bom flautista. Não conquista Galateia, mas, pelo menos, usa a medicina correta para os problemas de sua alma, a saber: cantar e flautear. Teócrito, mais que todos os outros, insere o Polifemo no mundo da idade de ouro, mesmo que seja de um modo um pouco ridículo.

Quem acentua o lado ridículo do amor de Polifemo por Galateia é Ovídio (2007, XIII). A poesia pastoril romana, inspirada na grega de Teócrito, também representa o reflexo da crise da *urbs*, sobretudo aos olhos da aristocracia, acentuada pela decadência da República Romana nos anos das guerras civis, que levariam ao seu colapso e à emergência do Império Romano juntamente com um novo tipo de cidadania. Ovídio também insere Polifemo no *locus amoenus* da natureza, cenário idílico

da idade de ouro. Ele cria um triângulo amoroso entre Polifemo, Galateia e Acis. O ciclope galanteia a nereida a todo custo. Ele até se penteia para encontrá-la. Galateia, por sua vez, odeia-o tanto quanto ama Acis. Polifemo é cruel, horrível, odioso a estrangeiros e deuses. Entretanto, com o amor, o monstro fica mais doce e entrega-se ao sentimento, esquecendo-se de seu rebanho e sua caverna. Cessam seu desejo por sangue e sua ferocidade, e os barcos vão e vem em segurança pela ilha (v. 755-775). Sentado numa colina à beira-mar, deposita o cajado de lado e toca sua flauta de cem canas, para todos os montes e ondas sentirem (v. 778-788). A canção consiste numa série de símiles que ressaltam como Galateia é ao mesmo tempo atraente e esquiva. Ele diz que não se dobra nem a Júpiter, nem a qualquer outro dos deuses, exceto a Galateia e seu desdém (v. 856). Por fim, o gigante surpreende Acis com a ninfa. Em seu acesso de fúria, atira uma rocha do monte e amassa o jovem, que acaba se transformando num rio, a pedido de Galateia (v. 882-897).

Não é de todo estranha, dadas as prováveis relações entre bizantinos e árabes, a intervenção do *topos* do selvagem Polifemo em uma obra clássica da idade de ouro islâmica, *As mil e uma noites* (2015, 219), na qual, entre outras coisas, transparece o propósito de afirmação da cultura árabe islâmica em processo de franca expansão. Entre as histórias de Simbá, o herói pirata ao mesmo tempo referência de civilização,

análogo a Odisseu pelas artimanhas e pelos relatos de viagens interculturais, nas quais se dá o encontro do homem civilizado e dos mais diversos povos e suas culturas, bárbaras ou não, há o episódio do encontro deste e sua tripulação com um gigante canibal de um olho só, de cuja ilha somente conseguem escapar por meio do artil que cega o gigante. Entretanto, do ponto de vista da cultura europeia, a história homérica de Polifemo e o mito hesiódico da idade de ouro, principalmente as versões de Ovídio (2007, I, XIII), parecem, de fato, retornar com toda força após o contato dos europeus com os selvagens do Novo Mundo. Na tentativa de compreensão dessas novas culturas, reaparecem os velhos lugares comuns dos quais a tradição se servia para entender o homem selvagem e primitivo. Nesse sentido, deixa de ser insólita a versão feita por Góngora (1982), poeta do barroco espanhol. Em sua versão da *Fábula de Polifemo y Galatea*, o ciclope tenta comprar o amor da ninfa com produtos do oriente que ele achou na praia, junto com os destroços do navio de um certo genovês. Polifemo confessa que seu amor lhe tornou hospitaleiro para com os peregrinos. Ele, então, reporta os relatos do navegador acerca do Novo Mundo. Essa fábula também está marcada pela ambiguidade. O cenário da Sicília é ao mesmo tempo o mundo do horror e do idílio, contrastam o *locus horrendus* da caverna de Polifemo com o *locus amoenus* por onde passam Acis e Galateia e onde vivem o seu amor (BORGES, 2002, 33; 47). O *lugar*

ameno é o cenário poético por excelência da idade de ouro; é também o modelo idealizado do lugar da poesia pastoril (IBIDEM, 45). Mas a poesia de Polifemo corresponde ao seu caráter rústico. A ordem direta e a obviedade dos elementos de sua canção estão no registro dos processos naturais de composição, em contraste com aqueles do domínio letrado. As analogias simples refletem sua fala humilde (IBIDEM, 68). As hipérboles de sua poesia e o estrondo de sua voz, apavorante aos ouvidos de Galateia, são o índice da violenta paixão do gigante (IBIDEM, 69).

Violência, antropofagia, canção e paixão, tudo isso se encontra no Polifemo historicizado de Vico. A evolução desse *topos* é uma fonte privilegiada para a crítica histórica, isto é, a tópica do homem primitivo na tradição clássica, encarnado no Polifemo de Homero, serve de base para uma apreciação da história mediante o confronto entre concepções de progresso e de decadência, de vida selvagem e de idade de ouro. A partir dessa tópica, Vico pode articular perspectivas heterogêneas e oferecer um quadro complexo e abrangente, mas, ao mesmo tempo, ambíguo, sobre o mundo primitivo. A tópica, aos olhos de Vico (1990, 106), deve preceder a crítica. É por meio dela que se reúne o material e as fontes a partir das quais é possível descobrir os melhores argumentos para debater um assunto (VICO, 1995, 50-3). Uma pesquisa tópica permite vislumbrar os *prós* e os *contras* acerca de qualquer argumento, e oferece ao pesquisador visões divergentes pelas quais é

possível elaborar uma análise que leva em conta diversas facetas de um assunto, em vista de uma compreensão completa do mesmo (IDEM, 2005, 126). Desde Aristóteles (1995, 101a25-101b4), a tópica assume essa função de lançar luz sobre os múltiplos aspectos de uma mesma questão. Ao fazer o levantamento das fontes que deviam servir de base para a investigação sobre os primeiros homens dos tempos obscuros da história, Vico indica *lugares* filológicos, filosóficos e os relatos sobre os selvagens do Novo Mundo. Entre eles, exerce um papel privilegiado o Polifemo de Homero, o personagem da literatura que se tornou um retrato da vida primitiva. Com seu estilo barroco bastante peculiar, Vico (2005, § 338) assim apresenta o método tópico da sua nova ciência:

Para o completo ESTABELECIMENTO DOS PRINCÍPIOS que foram adotados por *esta Ciência*, falta-nos refletir, neste *Primeiro Livro*, acerca do MÉTODO que ela deve usar. Porque, devendo ela *começar* donde *começou a sua matéria*, tal como foi proposto nas *Dignidades*; e assim: - tendo nós que a rever, pelos Filólogos, desde *as pedras de Deucalião e Pirra*, desde *os pedregulhos de Anfião*, desde *os homens nascidos dos sulcos de Cadmo* ou *do duro carvalho de Virgílio* e, pelos Filósofos, desde *as rãs de Epicuro*, desde *as cigarras de Hobbes*, desde *os simplórios de Grócio*, desde *os lançados neste Mundo sem nenhuma preocupação ou ajuda de Deus de Pufendorf*, tão desajeitados e ferozes quanto os Gigantes chamados *los Patacones*, que dizem encontrar-se junto do *estreito de Magalhães*, isto é, desde os *Polifemos de Homero*, nos quais *Platão* reconhece *os primeiros Pais no estado das Famílias* (foi esta a

Ciência que nos deram sobre os Princípios da Humanidade tanto Filólogos como Filósofos!); - e devendo nós começar a refletir sobre isso desde que aqueles começaram a pensar humanamente; - e, no seu imane orgulho e desregrada liberdade bestial, não existindo outro meio para domesticar aquele e refrear esta senão um pavoroso pensamento de uma qualquer Divindade, cujo temor, como se disse nas Dignidades, é o único meio poderoso para sujeitar ao dever uma liberdade furiosa: - para descobrir o modo desse primeiro pensamento humano nascido no Mundo da Gentilidade encontramos as ásperas dificuldades que nos custaram bem vinte anos de Pesquisa, e [devemos] descer destas nossas naturezas humanas civilizadas àquelas completamente ferozes e imanes, as quais nos é completamente negado imaginar e apenas com grande custo nos é permitido compreender.

As fontes literárias dos mitos mencionados por Vico são Ovídio, Virgílio e principalmente Homero, cujo personagem ciclópico foi transportado por Platão desde o domínio da literatura até o da história. A poesia homérica também é a fonte privilegiada para a elaboração dos principais traços da sua concepção de que a cultura primitiva é constituída essencialmente por uma sabedoria poética comum a todos os povos primitivos. Em Vico (IBIDEM, § 243), o Polifemo de Homero torna-se um tipo idealizado do homem na sua origem, no seu estado de natureza:

No Gênero Humano, primeiro, surgem imanes e desajeitados, como os Polifemos; depois, magnânimos e orgulhosos, como os Aquiles; logo, valorosos e justos como os Aristides, os

Cipiões Africanos; mais próximos de nós, os que aparecem com grandes imagens de virtude acompanhadas por grandes vícios, que junto do vulgo fazem estrépito de verdadeira glória, como os Alexandres e os Césares; mais adiante, os tristes reflexivos, como os Tibérios; finalmente, os furiosos, dissolutos e desavergonhados, como os Calígulas, os Neros, os Domicianos.

Por uma questão metodológica, a ciência da natureza comum das nações, que é o objeto da *Scienza Nuova*, deve coincidir com a ciência das origens das nações, em outras palavras, deve definir as principais características da vida primitiva. Assim, conforme a tripartição da história, segundo a qual a história da humanidade começa com uma idade dos deuses, seguida por uma idade dos heróis, concluída por uma idade dos homens, a primeira e a segunda fases são tipificadas por personagens homéricos: Polifemo, que representa o homem primitivo no contexto da primeira forma de organização social da história, que é a família, e Aquiles, que representa os fundadores das cidades, cuja organização aristocrática é baseada no poder patriarcal da fase anterior. Na primeira fase, o homem começa a perceber o mundo com o ânimo perturbado e comovido, a natureza humana é animalesca e cruel, segue apenas o necessário e o útil para a sobrevivência do grupo. Os homens deixam as selvas e passam a se fixar em cavernas e refúgios, dos quais surgem depois aldeias. Nas sociedades patriarcais da idade dos deuses, os homens pouco a pouco deixam de seguir os próprios instintos e passam a se acostumar com regras

de convivência, que permitem com que posteriormente sejam capazes de obedecer as leis das cidades arcaicas, ainda fundadas pelo ânimo perturbado e comovido dos homens da idade dos heróis, representados pelo Aquiles de Homero.

Do *topos* do Polifemo, é assimilado o patriarcado, o despotismo, o gigantismo, a violência, a antropofagia, a simplicidade, a musicalidade e a paixão. Da versão homérica, são recusadas duas características atribuídas ao Polifemo: a impiedade e a economia meramente coletora e pastoril. A impiedade não faz sentido, devido ao fato do mundo primitivo ser extremamente religioso. Aliás, segundo a própria versão homérica os ciclopes convivem com adivinhos – o que seria impossível sem algum tipo de religião supersticiosa - um dos quais teria vaticinado o encontro desafortunado com Odisseu, após o que Polifemo aparece invocando a intervenção de seu pai, o deus Poseidon (VICO, 1992, § 503). Para Vico, a experiência religiosa é a primeira experiência propriamente humana, que tira o homem da animalidade pura e simples. Ela estaria na base da origem do pensamento, da linguagem, das primeiras famílias, da agricultura, dos sepultamentos, das propriedades, entre outros. A mente humana despertou, perturbada e comovida, com a percepção de um ser superior que se expressa por meio do raio e do trovão, cujo nome foi o primeiro que teve necessidade de cunhar e comunicar (IBIDEM, § 377). O temor dessa divindade leva os homens a

abandonarem a vida errante e a moderarem seus instintos animais: eles deixam o nomadismo e fixam-se em cavernas nas montanhas para estarem próximos da divindade; ao mesmo tempo, abandonam a errância sexual e passam a estabelecer relações conjugais, dando origem às primeiras famílias (§ 504). No seio dessas, surgem as primeiras relações de autoridade, de poder e exploração, que dão origem aos conflitos, que, doravante, tornam-se motores das transformações sociais (§ 1108). Na origem das nações, nas sociedades primitivas tudo tem um sentido religioso. A antropofagia, por exemplo, é explicada em função de rituais religiosos, no contexto de sacrifícios e penas cruéis baseados em superstições (§ 517).

Até a agricultura seria um ritual, uma consagração da divindade. O pastoreio e a economia coletora, geralmente associados ao Polifemo, não caracterizam, para Vico, este homem primitivo inserido no contexto da religião e da família, a não ser no seu estado anterior de pura animalização e ausência de vínculos sociais, marcado pelo comportamento nômade e pela busca de sobrevivência meramente individual, antes de surgir entre esses homens bestiais qualquer sentimento ou motivação religiosa e familiar. Já a agricultura vem diretamente associada ao advento da religião e da família. A crença na divindade celeste que se expressa por meio do raio e do trovão teria levado o homem ao sedentarismo: ele se fixa junto aos montes para manter-se próximo da divindade (§ 525). O sedentarismo

não é explicado em termos econômicos, isto é, em função da sobrevivência e das necessidades materiais; sua causa seria religiosa, mas a necessidade de estar junto ao deus que habita sobre os montes teria provocado profundas transformações no modo de sobreviver. Essa necessidade religiosa teria, por conseguinte, forçado o homem primitivo a deixar a economia coletora ligada ao nomadismo para desenvolver uma economia produtora ligada ao sedentarismo. A invenção da agricultura teria permitido, então, a viabilização do sedentarismo e a realização do culto à divindade (§ 539). Essa divindade celeste que habita sobre os montes seria associada pela mente do homem primitivo à oferta de fontes e mananciais nos sopés das montanhas e à oferta de fogo proveniente dos relâmpagos. Essa seria a história por trás do primitivo mito de Prometeu, o qual rouba o fogo dos deuses e é condenado a ficar preso nas montanhas (§ 549). A queima dos campos e a abertura de clareiras na selva ganhava o sentido de abrir o olhar ao céu para estabelecer comunicação com o divino. O processo de execução da agricultura teria de comunicar algo, a saber, uma espécie de imitação dessa natureza divinizada, através da queima dos campos, por um lado, que de certa forma imita o poder incendiário do relâmpago, e, por outro lado, da sementeira, que à sua maneira imita a reprodução natural das plantas. A agricultura, por ser de alguma maneira imitação da natureza, no caso, uma natureza divinizada, é, para Vico, uma poesia de certo modo real (§

498). Vinculando etimologicamente as palavras “ara” e “arado”, Vico afirma que os campos arados foram os primeiros altares do mundo (§ 778).

Apesar do seu caráter poético-religioso, é justamente no contexto dos trabalhos agrícolas, que Vico compreende a dura e ciclópica vida primitiva dos fundadores das nações. Assim, “os primeiros pais no estado das famílias”, isto é, os ciclopes de Homero, devem ter sido agricultores sedentários, e não pastores nômades, ou, pelo menos, devem ter promovido a transição destes àqueles. O caráter ciclópico e a dureza da vida no quadro dos primitivos trabalhos agrícolas esvaziam de sentido a representação idílica da vida primitiva como idade de ouro, tal como é retratada sobretudo pela tradição da poesia pastoril (§ 516). Para Vico, o ouro dos tempos primitivos não tem conotação moral ou juízo de valor, nada mais é do que o trigo dourado pelo sol nos campos de cultivo (§ 544). Não há como ter sido calma, benigna, discreta, tolerante ou justa a vida primitiva, uma vez que os homens de então devem ter sido orgulhosos, arrogantes, despóticos, rudes, cruéis e, ainda por cima, antropófagos, como os ciclopes de Homero. A concepção da idade de ouro como localizada no passado não faz sentido, simplesmente porque não há razão para sair de um estado de bonança e felicidade. A história como um progresso árduo faz muito mais sentido para Vico. Não seria um sentimento etéreo e abstrato de sociabilidade, nem mesmo a lei do mais forte, mas um fanatismo

supersticioso que estaria na base da obediência à estrutura familiar patriarcal (§ 518).

Entretanto, a vida primitiva não tem só aspectos negativos. Vico não deixa de salientar o valor fundamental daquilo que está na gênese e dá sentido à vida humana: a sabedoria poética primitiva, criadora de um mundo humano propriamente dito, isto é, da religião, da sociedade, da linguagem, da técnica. O primitivo, apesar de todas as suas mazelas, também é explicado por comparação à criança e ao artista. Nesse mundo, convivem violência e poesia, crueldade e fantasia. Vico recorre a oximoros para representar as ambiguidades do estado de natureza do homem (SANTOS, 2018). Por exemplo, ao se referir aos sacrifícios e às penas cruéis das religiões primitivas, afirma que essas são “impiamente piedosas” e cultivam inumaníssima humanidade” (§ 517). A própria “sabedoria poética” dos primitivos é uma fórmula oximórica. Sua ambigüidade fundamental decorre de nascer da incapacidade da reflexão abstrata e se valer de outro conceito oximórico: o universal fantástico, conceito chave da lógica poética dos primitivos. A relação entre a mentalidade e a dimensão linguística, presente no caso da “inocência” de Polifemo é reelaborada por Vico, de tal modo que a ausência de raciocínio abstrato é condição fecunda para o desenvolvimento da poesia e da linguagem metafórica, longe de cair na falsidade (§ 34).

A representação de ambiguidades e paradoxos serve a uma compreensão mais

abrangente da complexidade da história. Além da barbárie presente na versão homérica, intensificada pela tradição materialista, além do despotismo patriarcal apontado por Platão, Vico encontra no *topos* do Polifemo, apesar de sua crítica ao mito da idade de ouro, a contribuição da tradição da poesia pastoril, a saber: a canção como forma de expressão da violenta paixão do homem primitivo. A recusa do mito da idade de ouro não o impede de fundir a musicalidade e a linguagem metafórica destacadas pela tradição da poesia pastoril com a barbárie e a irracionalidade caracterizadas pela tradição materialista. O aspecto musical, poético e apaixonado do homem primitivo encontra-se justamente nessa tradição que canta os idílios da idade de ouro.

A versão de Handel (2003) do mito de Acis, Galateia e Polifemo, uma serenata que estreou em Nápoles em 1708, bancada por uma duquesa napolitana, é um presente de casamento para a neta da duquesa e conta uma história de amor e fidelidade entre dois jovens ameaçados por um troglodita apaixonado. O Polifemo aí é mais que humanizado, torna-se mundano. A serenata de Handel atesta que se trata de um *topos* bem frequentado em Nápoles à época de Vico. Sobre o tema, não se pode esquecer os quadros de Luca Giordano, grande pintor napolitano do final do século XVII. Levando-se em consideração que a tópica é um método de descoberta para Vico, pode-se afirmar, a partir do que foi exposto, que há diversos elementos da tópica literária do personagem Polifemo nas teses de Vico sobre o

mundo primitivo. Talvez um quadro de Poussin, *Paisagem com Polifemo*, de 1645, exemplifique como nenhuma outra coisa o adoçamento de Polifemo e sua inserção na idade de ouro. Ao fundo da pintura, está sua caverna e, acima dela, à direita, Polifemo toca sua siringe após ter recostado seu cajado. Abaixo, estão as ninfas, espiadas pelos sátiros, cuja presença na ilha ciclópica foi introduzida por Eurípides. Toda paisagem e ação do quadro correspondem ao *locus amoenus* da tradição da poesia pastoril.



Nicolas Poussin. *Paisagem com Polifemo* (1645)

Site: <http://pt.wahooart.com/A55A04/w.nsf/Opra/BRUE-7Z4QJF>

Data de acesso: 23/11/2012.

Referências

As mil e uma noites. Apresentação Malba Tahan; tradução Alberto Diniz; versão Antoine Galland. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, v. I, 1995.

BORGES, C. *O agudo lugar ameno: retórica*

e agudeza na composição do cenário bucólico da Fábula de Polifemo e Galatea de Góngora. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) - Unicamp, Campinas, 2002.

CASERTANO, G. *Os Pré-Socráticos*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.

EURÍPIDES. *O Cíclope*. Tradução Junito Brandão. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1986.

GÓNGORA Y ARGOTE, L. *Poesias de Luis de Góngora*. México: Editorial Porrúa, 1982.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HANDEL, G.F. *Aci, Galatea e Polifemo, serenata a tre*. Libretto di Nicola Giuvo, 1708. <http://www.haendel.it>, a cura di Artaserse, Aprile, 2003. Data de acesso: 22/11/2012

HESIOD. *Theogony, Works and Days, Testimonia*. Edited and Translated by Glenn W. Most. Cambridge/London: Harvard University Press, 2006.

HOMER. *Homeri Opera*. Edited by Thomas W. Allen. Oxford: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Tomus III, 1962.

LANDUCCI, S. *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*. Bari: Editori Laterza, 1972.

MONTAIGNE, M. *Ensaio*. Tradução de Sergio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Livros Cotovia, 2007.

PLATO. *Protagoras*. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

_____. *Laws*. Translated by R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

PRADEAU, J.F. (org.) *Les sophistes*. Paris: Flammarion, 2009.

SANTOS, V.C. “As ambigüidades do estado de natureza em Platão e Vico”, in LOMONACO, F.; GUIDO, H.; SILVA NETO, S.A. (orgs.) *Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2018.

TEÓCRITO. *Idílios, XI*. Tradução de José Cardoso, in RODRIGUES, N. S. *Traduções Portuguesas de Teócrito*. Lisboa: Universitária Editora, 2000.

VERNANT, J. P. *Mito e Pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VICO, G. *Principi di scienza nuova*. A cura di Fausto Nicolini. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1992.

_____. “De nostri temporis studiorum ratione”, in *Opere*. A cura di Andrea Battistini. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, tomo I, 1990.

_____. *Institutiones Oratoriae*. Testo critico, versione e commento di Giuliano Crifò. Napoli: Istituto suor Orsola Benincasa, 1995.

_____. *De Antiquissima Italarum Sapientia*. A cura di Manuela Sanna. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

_____. *Ciência Nova*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.